



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de Direito

João Francisco Gabriel de Oliveira Filho

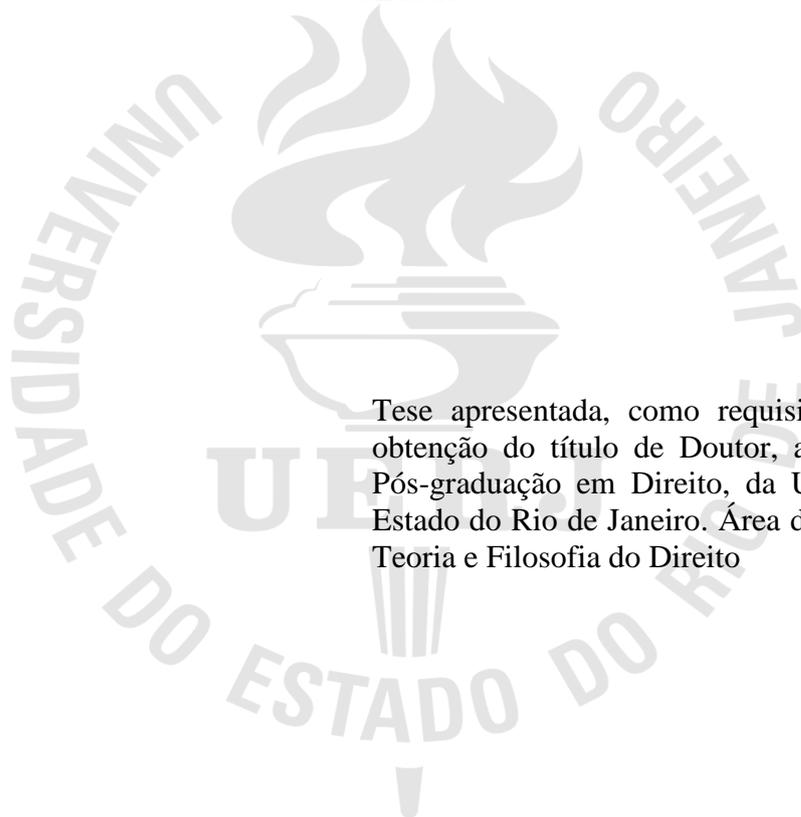
**Narrativa do direito e o direito como narrativa em Hannah Arendt:
resistência e validade**

Rio de Janeiro

2023

João Francisco Gabriel de Oliveira Filho

**Narrativa do direito e o direito como narrativa em Hannah Arendt: resistência e
validade**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria e Filosofia do Direito

Orientadora: Prof.^a Dra. Bethânia de Albuquerque Assy

Rio de Janeiro

2023

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

O48 Oliveira Filho, João Francisco Gabriel de

Narrativa do direito e o direito como narrativa em Hannah Arendt:
resistência e validade / João Francisco Gabriel de Oliveira Filho. - 2023.
164f.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Betânia de Albuquerque Assy.

Tese (Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Faculdade de Direito.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 - Teses. 2. Direito – Teses. 3. Narrativa –
Teses. I. Assy, Betânia de Albuquerque. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Faculdade de Direito. III . Título.

CDU 340

Bibliotecária: Marcela Rodrigues de Souza CRB7/5906

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

Assinatura

Data

João Francisco Gabriel de Oliveira Filho

Narrativa do direito e o direito como narrativa em Hannah Arendt: resistência e validade

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Aprovada em 25 de maio de 2023.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Bethânia de Albuquerque Assy (Orientadora)
Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. José Ricardo Ferreira Cunha
Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Alexandre Mendes
Faculdade de Direito – UERJ

Prof.^a Dra. Alexandrina Paiva da Rocha
Universidade de São Paulo

Prof.^a Dra. Marcela da Silva Uchôa
Universidade de Coimbra

Rio de Janeiro

2023

AGRADECIMENTOS

O caminho percorrido para a realização do Doutorado, em um tempo em que pandemia e obscurantismo influenciaram largamente de maneira negativa, devo gratidão (esta palavra tão usada hoje e, não raras vezes, mal usada) a pessoas que passaram ou ficaram comigo neste período e que me proporcionaram auxílio e incentivo, sem as quais não teria sido possível a elaboração e finalização deste trabalho.

Primeiro, agradeço minha família, minha mãe Maria Inês, pelo amor e pelo constante incentivo a trilhar o caminho que acho adequado a seguir na vida, independentemente dos riscos e dificuldades que possam ocorrer. À minha irmã, Melina, por todo o incentivo e amor fraterno, mesmo que na diferença, e pelo exemplo de dedicação e inteligência e às minhas sobrinhas, Marcela e Flávia, o porvir e o amor puro. Rede de amor indispensável para nos mantermos firmes diante da perda de meu pai, João Francisco.

Agradeço, igualmente, a professora Bethânia Assy, que aceitou me orientar com muita solicitude, pelas contribuições importantes ao trabalho e pela orientação generosa e paciente de um aluno, sempre, um tanto hesitante.

A Christina Miranda Ribas, pela amizade, pelas boas contribuições na banca de qualificação e por ter me lançado nos primeiros passos para a tentativa de compreensão.

Ao professor Odílio Alves Aguiar, sempre solícito, a quem tenho testado a paciência de ler meus trabalhos nos últimos anos.

Aos professores José Ricardo Ferreira Cunha, cuja dedicação e seriedade alegre em sala de aula me impactaram da melhor forma, e Alexandre Mendes que aceitaram compor a banca de defesa.

As professoras Alexandrina Paiva da Rocha e Marcela da Silva Uchôa, estudiosas de Arendt, pela gentileza de fazerem parte da banca de defesa.

À memória da professora Caroline Ferri, com quem tive boas trocas de ideias e boas dicas no início do curso.

Por fim, mas não menos importante, à minha companheira, Keylla, pelo amor e carinho, e por suportar todas as distâncias.

Também, agradeço à CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

RESUMO

GABRIEL DE OLIVEIRA FILHO, João Francisco. *Narrativa do direito e o direito como narrativa em Hannah Arendt: resistência e validade*. 2023. 164f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

A presente tese propõe rever, em primeiro lugar, os elementos historiográficos e jurídicos e suas historicidades presentes na obra de Hannah Arendt, tendo-se em conta que ambas as esferas são, principalmente, referidas pela autora por noções de permanência e estabilidade. Continuamente, levando em consideração os eventos que propiciaram o fim da tradição e sua quebra e as consequências políticas e teóricas disto, examina-se os eventos revolucionários do século XIX, notadamente a Revolução Americana, como exemplos para a constituição do direito promovido por novos inícios, para propor, por fim, uma discussão da ordem da validade e da desobediência civil por meio da compreensão narrativa e do juízo. Assim, se a racionalidade do juízo tem a ver com a discussão sobre o passado, como lembra Arendt, as análises sobre historiografia realizadas pela autora são importantes no sentido preparatório do que ela haveria de proceder mais tarde, em termos teóricos, a respeito da “mais política” das atividades espirituais, o julgar. Em paralelo à pergunta arendtiana sobre se a política ainda tem algum sentido, indaga-se sobre o significado do direito depois do fim da tradição. Justamente, a resistência, oriunda dos contextos de emergência, portadora de reflexividade judicante, estabeleceria ações ético-políticas ao mesmo tempo em que expressaria certo tipo de validade do direito pela via da narrativa histórica.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Direito. Narrativa. Julgamento. Resistência. Validade.

ABSTRACT

GABRIEL DE OLIVEIRA FILHO, João Francisco. *Narrative of law and law as narrative in Hannah Arendt: resistance and validity*. 2023. 164f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The thesis proposes to review, firstly, the historiographical and legal elements and its historicities elaborated in the work of Hannah Arendt, taking into account that the author refers to these elements mainly by notions of permanence and stability. Continuously considering the events that led to the end and break of tradition and its political and theoretical consequences, the revolutionary events of the 19th century (notably the American Revolution) are examined as examples for the constitution of law promoted by new beginnings to finally propose a discussion on validity and civil disobedience through narrative understanding and judgment. Thus, if the rationality of the judgment refers to the discussion about the past, as Arendt reminds us, the analyzes on historiography carried out by the author are important in the preparatory sense of what she would later proceed in theoretical terms regarding the “most political” of spiritual activities, the activity of judging. Parallel to Arendt's question about whether politics still has any meaning, it asks about the meaning of law after the end of tradition. Precisely, the resistance arising from the emergency contexts and the bearer of judging reflexivity would establish ethical-political actions at the same time as it would express a certain criterion of validity of the law through the historical narrative.

Keywords: Hannah Arendt. Law. Narrative. Judgment. Resistance. Validity.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	7
1	EVENTOS HISTÓRICOS E OS CONCEITOS DE HISTÓRIA	11
1.1	História dos Antigos e Filosofia Política	11
1.2	Advento da Ciência Moderna, Secularização e Filosofia da História	24
1.3	Tecnologia: fusão História e Natureza	36
2	DIREITO E AUTORIDADE	51
2.1	Direito como fator estabilizador e provedor de relações	51
2.2	Perda da autoridade, Estado-nação e o fim da tradição	62
2.3	Leis do movimento: Lei como Terror	70
3	DIREITO E O EXEMPLO REVOLUCIONÁRIO	78
3.1	As revoluções e o conceito de absoluto: a validade do direito	78
3.2	O tesouro perdido das revoluções e o pensamento conceitual	90
4	NARRAR/JULGAR: ÉTICA, POLÍTICA E A VALIDADE	96
4.1	Ação e narração	96
4.2	Excurso sobre <i>phronesis</i> e <i>urteilskraft</i>: o caráter histórico e não normativo do julgamento	107
4.3	Senso comum e imaginação nas relações entre pensar significativamente e julgar: o caráter ético-político do julgamento	120
4.4	Verdade factual, veracidade e validade exemplar como validade autorizativa do direito	131
5	À GUIA DE CONCLUSÃO: NARRAR O DIREITO OU TEM O DIREITO ALGUM SIGNIFICADO HOJE?	137
5.1	Resistir à realidade: compreensão dos novos inícios e julgamento histórico	137
5.2	Resistir à realidade e o Direito como resistência	148
	REFERÊNCIAS.....	161

INTRODUÇÃO

A propósito de reflexões sobre Lessing e sobre as possibilidades para a promoção de um novo tipo de pensamento livre que não se voltasse à tradição do pensamento ocidental que havia desmoronado, Arendt comenta que isto poderia ser uma vantagem, mas dificilmente seria proveitoso diante da realidade em que o mundo se encontrava, porque, para ela,

há muito tempo se tornou evidente que os pilares das verdades também eram os pilares da ordem política, e que o mundo (em oposição às pessoas que nele habitam e se movem livremente) precisa de tais pilares para garantir a continuidade e permanência, sem as quais não pode oferecer aos homens mortais o lar relativamente seguro, relativamente imperecível de que necessitam.¹

Na ótica arendtiana quando as pessoas deixam de pensar e se fixam a fracos alicerces de velhas ou novas verdades como parâmetro de avaliação de experiências, a vitalidade mesma da figura humana é perdida. Mas, no que se refere ao mundo, a demanda varia profundamente: “O mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas - que são as necessidades de mortais -, quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência”².

Tal permanência fora tentada, segundo Arendt, após o fracasso da Revolução Francesa em constituir um corpus de relativa estabilidade republicana, em modo de repetição dos antigos pilares da tradição que haviam sido derrubados, isto, de maneira sucessiva, na medida em que a cada vez que ruíam, tentava-se reconduzi-los, até que, então, diante da novidade arrasadora do totalitarismo, “os erros mais terríveis substituíram as ‘verdades mais bem conhecidas’”³ sem que qualquer novo pilar de sustentação viesse junto.

Neste sentido, Arendt afirma no texto sobre Lessing que “no âmbito político, a restauração nunca é um substituto para uma nova fundação, mas será, no máximo, uma medida de emergência que se torna inevitável quando o ato de fundação, chamado revolução, fracassa”⁴. A partir desta afirmação, nos propomos a averiguar no próprio pensamento de Arendt em que medida o pensamento sobre o passado e a emergência podem, ao contrário, constituir condições que remetam à fenômenos e noções de caráter fundacional. Aqui, no entanto, não significa referir-se a um sentido restaurativo propriamente dito, como a fonte de

¹ ARENDT, Hannah. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing In *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2008, pp. 10-40, p. 18.

² Ibidem, p. 18.

³ Ibidem, p. 19.

⁴ Ibidem, p. 19.

verdade, pelo simples fato de o que aconteceu e está no passado já não pode retornar tal como aconteceu. Mas trata-se de remeter ao passado como fonte de fragmentos e exemplos que podem servir de inspiração para o novo e, ao mesmo tempo, como critério de julgamento em um período em que as verdades outrora consentidas já não fazem mais sentido.

De todo modo, apesar da incredulidade inicial aventada por Arendt no texto sobre Lessing, desde que tradição e autoridade se desassociaram, e, por consequência, como afirma Young-Bruehl, “quando o passado não é transmitido como tradição, pode ser livremente apropriado”. Portanto, “quando tal livre apropriação se apresenta historicamente, torna-se ocasião para diálogo” (tradução nossa)⁵. No mesmo passo, fita-se que a ordem pública não se baseie “na sustentação pelas pessoas da auto-evidência justamente daquelas ‘verdades mais bem conhecidas’ em que, intimamente, quase ninguém mais acredita”⁶. Por certo, a afirmação do âmbito público empreendida pelo filósofo Karl Jaspers, quando alega que “tanto a filosofia como a política dizem respeito a todos”, poderia, mesmo, ser atribuída à própria Arendt. E é, exatamente, este dizer respeito a todos “que elas têm em comum; é a razão por que pertencem ao âmbito público”⁷. Tal aceção foi o que nos levou à (re)avaliação aqui proposta.

Destarte, o primeiro capítulo do trabalho objetiva retomar as análises da autora a respeito do tema da história, colocando em perspectiva as transformações históricas do conceito. Toma-se como ponto de partida passagens em que Arendt esboça a noção dos antigos sobre história e suas (dela, Arendt) considerações sobre a postura de negação teórica da temática histórica, circunspecta aos assuntos humanos, pela filosofia política. Assim, a partir do tema da verdade, contrapõe-se esta última posição, com respaldo em literaturas de apoio de autores sobre a antiguidade, com as formas narrativas ambivalentes da poesia e com as formas de racionalidade historiográficas da época. Em seguida, pretende-se analisar a crítica da autora ao progresso e à noção de ação enquanto “fazer” a história, e, em termos teóricos, à filosofia da história hegeliana como a reconciliação entre teoria e prática. Após, levando em conta as análises precedentes, explicita-se como a noção de progresso e a ciência moderna acabaram por pasteurizar a noção e a experiência tanto da história quanto da natureza pela efervescência da tecnologia. Neste compasso, e a partir destas consequências, discute-se o tema do antropoceno, cuja atualidade é

⁵ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Hannah Arendt’s Soryteling In *Social Research*, Vol. 44, n. 1, Hannah Arendt (Spring 1977, pp. 183-90, p. 183. Os trechos em língua estrangeira são: “when the past is not transmitted as tradition, it can be freely appropriated” e “when such free appropriation presents itself historically, it becomes the occasion for dialogue”.

⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a humanidade em tempos sombrios*: reflexões sobre Lessing, p. 19.

⁷ Idem. Karl Jaspers: uma laudatio In *Homens em Tempos Sombrios*, pp. 80-89, p. 83.

emergente, tomando-se como referência a elaboração de Bruno Latour. Sugere-se uma certa vanguarda de tratamento a este tema, empreendido por Arendt nos anos sessenta, embora em outros termos e outra chave de leitura, e com consequências teóricas, inclusive, contrárias a Latour. Desta discussão, surgirá, como resta claro, a conexão do pensamento historiográfico com o significado de cultura, cuja apreensão diverge nos dois autores. O tema da cultura, além da conexão referida, tem o propósito de preparar o leitor ao quarto capítulo, onde se trabalhará com a perspectiva do juízo em Arendt, pois, em determinado momento, a autora relacionará a um segundo significado de cultura o tema do gosto.

No segundo capítulo, analisa-se o conceito-chave de autoridade e seus constantes imbricamentos com a questão do direito, sobre cuja conceituação e historiografia Arendt se mostra muito menos explícita. No entanto, a partir destes temas relacionais, podemos inferir de algum modo a leitura arendtiana sobre o assunto. A proposta é de que há semelhanças no tratamento efetivado pela autora sobre as variações do conceito de história e as variações constatadas por ela sobre os modos de compreensão históricas sobre o direito. Desde a tentativa de enquadramento ordenado pela filosofia antiga às noções que remetem à autoridade, passando pela consolidação, na realidade política, do entendimento da autoridade enquanto aspecto, diríamos hoje, metafísico. E, principalmente, no que toca ao amálgama efetivado no totalitarismo entre direito positivo e necessidade histórica ou natural. Sobrepondo o percurso historiográfico explorado por Arendt, de ambos os temas (história e direito), notamos certa similaridade de conteúdo. Pois fica patente que, para a autora, tanto a história quanto o direito significavam, na antiguidade, a premissa de preservação e estabilidade das relações políticas. Com a ruptura da tradição na época moderna, tanto do direito quanto da história, houve a sobreposição do jurídico e histórico com a natureza.

No terceiro capítulo, no que se refere ao direito, tendo sido delineados os seus aspectos históricos-epocais, de acordo com a maneira crítica efetuada por Arendt, retoma-se o exemplo das revoluções a fim de se recuperar, em meio aos destroços da tradição, tesouros políticos perdidos, não tratados pela filosofia política e incrustados em *continuum* histórico cultivado pela historiografia moderna. Tais tesouros podem dar um indicativo de como a autora considera a categoria do direito pela via da atividade compreensiva do juízo. Assim, se a racionalidade do juízo tem a ver com a discussão sobre o passado, como lembra Arendt, as análises sobre historiografia realizadas pela autora são importantes no sentido preparatório do que ela haveria de proceder mais tarde, sob os auspícios da estética kantiana, a respeito da “mais política” das atividades espirituais.

No quarto capítulo, evidenciam-se as diferenças entre a narrativa (seja do poeta ou historiador) e a ação (política) propriamente dita, para daí trabalhar com outro tipo de reconciliação (que não a de matriz hegeliana), a reconciliação narrativa com a realidade pelo modo da autora de refletir sobre as atividades do pensar e do julgar. Estarão sob crivo, também, categorias aparentemente contraditórias como senso comum, imaginação e verdade factual. Propõe-se entender o alcance do pensamento judicativo, cuja referência é o passado, e como ele pode constituir a porção ético-política de toda ação política consequente, ao mesmo tempo em que pode proporcionar critérios de validade para o direito.

A atividade do narrar histórico tem uma peculiar posição que, como nos conta Arendt, tenta resolver o paradoxo da futilidade e grandeza da ação humana em termos de permanência. Ela tem uma dupla característica. De um lado a da fabricação de uma história e, de outro, o julgamento a fim de dar significado a uma história com vistas a realizar a memória da ação por meio da capacidade de pensar e julgar (*histor*, substantivo grego que significa o que se entende por historiador e juiz). A historiografia como narrativa em Arendt, caracteriza-se mais precisamente no âmbito da vida do espírito, pois não se contenta apenas em contar os fatos como de fato foram, mas sim o seu significado. No entanto, seu objeto principal é o mundo dos negócios humanos, da *praxis*. Então, o grande esforço e grande mérito da autora é tentar conservar a dignidade da ação em seu frescor significativo e originário mesmo com a cristalização da ação em estórias a partir de uma atividade que pretende, pelo menos tradicionalmente, chegar a um critério de verdade; em termos mais precisos, validade.

Por fim, o capítulo de desfecho, intencionando a conclusão do texto pela retomada de temáticas trabalhadas anteriormente, ao mesmo tempo que lança abertura para a discussão do tema da resistência que, justamente, dará o tom da retomada conclusiva, perscrutará a problemática jurídica da argumentação do “direito como resistência” em *Desobediência Civil*. Na toada da pergunta arendtiana sobre se a política ainda tem algum sentido⁸, indagar-se-á se haveria ainda algum significado para o direito depois do fim da tradição, e qual seria. Justamente, a resistência, oriunda dos contextos de emergência, portadora de reflexividade judicante, estabeleceria ações ético-políticas ao mesmo tempo em que expressaria a validade do direito ao retomar a memória dos princípios em que foram formados os sistemas legais, com especial ênfase no sistema norte-americano.

⁸ ARENDT, Hannah Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? In. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, pp. 117-123.

1 EVENTOS HISTÓRICOS E OS CONCEITOS DE HISTÓRIA

1.1 História dos Antigos e Filosofia Política

Em alguns textos, principalmente no ensaio *Conceito de História - Antigo e Moderno*⁹, Arendt evidencia o antagonismo entre a historiografia antiga (nesse propósito não muito diferente da poesia) e a filosofia política (iniciada por Platão) que, no entanto, compartilham entre si a lide que travam sobre os temas da natureza e da imortalidade e a relação entre eles.

Uma primeira dificuldade para o retorno aos antigos no que se refere ao tema da História, para Arendt, está em que, apesar de serem cômicos, com Heródoto, do objetivo de “preservar aquilo que deve sua existência aos homens, [...] para que o tempo não oblitere”¹⁰, mediante o louvor dos feitos gloriosos tanto dos gregos como dos bárbaros, a preocupação da imortalidade era algo evidente por si mesma para os homens daquela época.

Os gregos entendiam e experienciavam a natureza como a compreensão de todas as coisas que existem e vêm a existir por si mesmas sem qualquer interferência dos homens e dos deuses e, por conseguinte, “serem as coisas da natureza sempre presentes”¹¹, isto é, dotadas de imortalidade. Assim, o que estava na raiz da tarefa de Heródoto em salvar os próprios feitos humanos da sua futilidade inerente era, exatamente, esta característica de permanência. O ser-para-sempre (*being-forever*) das criaturas vivas, incluindo o homem como ser natural (zoé), não tem a necessidade da recordação humana para a existência futura. Pois, como quer que seja, é improvável que a contínua presença da vida, sua eterna repetição, seja ignorada ou esquecida, assevera a autora.

Com efeito, conforme afirma Arendt, se a tarefa da história se dá a partir do embasamento na imortalidade que advém da natureza, não se pode dizer que o ciclo repetitivo da vida imortaliza os homens como seres individuais. Tratar-se-ia exatamente do inverso. Para a autora, a mortalidade é o que define a distinção da existência humana, diversificada nas *bioi* com histórias de vida distintas e identificáveis que ocorrem no período de tempo entre o nascimento e a morte: “Os homens são os ‘mortais’, as únicas coisas mortais que existem, pois os animais existem tão-somente enquanto membros de espécies e não como indivíduos”¹².

⁹ ARENDT, Hannah. O Conceito de História - Antigo e Moderno. In *Entre o passado e o futuro*, 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 69-126 (The Concept of History: ancient and modern. In *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961, pp. 41-90).

¹⁰ Ibidem, p. 70 (p. 41).

¹¹ Ibidem, p. 70 (p. 42).

¹² Ibidem, p. 71 (p. 42).

Assim, o movimento do curso retilíneo de uma vida humana singular, “secciona transversalmente os movimentos circulares de uma vida biológica”¹³, perturbando a eterna quietude do ser-para-sempre.

Desde que os homens mortais conseguissem dotar suas realizações - por princípio perecíveis, pois existentes por meio de um ser perecível - de certa permanência diante da grandeza ímpar da imortalidade da natureza, neste caso, apenas, se poderia dizer que “os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo”¹⁴, sendo *Mnemósine*, a recordação, a capacidade humana para realizar tal permanência. Desta maneira, afirma Arendt, “com Heródoto, as palavras, os feitos e os eventos [...] tornaram-se o conteúdo da História”¹⁵.

Nestes termos, o conjunto de coisas feitas diretamente entre os mortais através da ação (*práksis*) e da fala (*léksis*), sendo exatamente as mais fúteis feitas pelo homem¹⁶, são o objeto da tarefa do historiador ou poeta¹⁷, cujo objetivo é fazê-las perdurar na recordação por meio de uma espécie de fabricação (*poíesis*), que, ao contrário das *prákseis*, sobrevivem após sua realização pela palavra escrita.

Arendt lembra, contudo, que como categoria da existência humana a História é, por suposto, mais antiga que a palavra escrita, seja de Heródoto, o *pater hitoriae*, como diz Cícero, seja de Homero. Neste particular, em termos poéticos, a autora evoca como início da História a passagem em que Ulisses, como ouvinte, escuta a estória de seus próprios feitos e sofrimentos, escuta contarem a estória de sua vida. O momento em que ele mesmo, agora despossuído e sem controle da narrativa, se torna uma espécie de objeto exterior para todos verem e ouvirem e que, conseqüentemente, denota a “transformação de eventos e ocorrências singulares em História”¹⁸.

Enfim, é o paradoxo da cultura grega enfatizado por Arendt, apresentado de um lado, por tudo o que existe para sempre e que consiste no referencial de julgamento geral e, de outro, pelos feitos e palavras que desembocam na verdadeira grandeza humana representada pelo herói, pelo homem de ação (antes que pelo historiador ou poeta) que contribuiu para seu aspecto trágico e que colocara a poesia e a historiografia em ebulição. No entanto, apesar da solução grega deste paradoxo originariamente advir de modo poético pela fama imortal conferida à palavra e aos feitos, o paradoxo também criara, conforme Arendt, a inquietação dos filósofos.

¹³ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 71 (p. 42).

¹⁴ *Ibidem*, p. 72 (p. 43).

¹⁵ *Ibidem*, p. 73-74 (p. 44).

¹⁶ A obras também feitas pelos homens pelas suas mãos, lembra Arendt, “devem parte de sua existência à matéria fornecida pela natureza, portando assim dentro de si, em alguma medida, permanência emprestada do ser-para-sempre da natureza”. *Ibidem*, p. 74 (p. 44).

¹⁷ Arendt faz tal aproximação pela leitura de Aristóteles sobre a distinção entre poesia e historiografia que, no entanto, tinham o mesmo tema em comum da *práksis*.

¹⁸ *Ibidem*, p.74 (p. 45).

Com Platão, adveio de maneira contundente (o que antes já se apresentara em Sócrates) outra forma com vistas a solucionar o abismo entre a natureza e o humano, por outro meio que não o da recordação e representação da fama e grandeza humanas como dotadas de imortalidade.

No filósofo, embora o paradoxo se apresentasse igualmente, o estratagema inicial de seu argumento colocava em pé de igualdade o desejo dos homens pela fama imortal e o desejo natural de procriação, cujo resultado é a imortalidade das espécies. Desta maneira, nas *Leis*, sua filosofia política dava por assente que para o homem comum situado e em relação com a *politéia*, a substituição do desejo individual de fama imortal pela imortalidade da unidade gerada pela eterna filiação por vir era suficiente para compor o anseio premente do humano de imortalidade em relação à enormidade da natureza. Tratar-se-ia, então, aqui, da mera ausência de morte (*athanasia*) provinda da lei da procriação ao invés de um ser-para-sempre atemporal.

A questão é que, como lembra Arendt, Platão, assim como Aristóteles, não acreditava que o próprio eu de uma pessoa poderia imortalizar-se em feitos e palavras, negando que os assuntos humanos fossem grande coisa. Colocando-se à parte da esfera mundana, cuja suficiência da procriação já bastava para a maioria dos homens, os filósofos descobriram na capacidade humana do pensamento a possibilidade de se avizinharem ao ser-para-sempre atemporal. A vizinhança não se dava mais pela fala e ações humanas imortalizadas pela poesia e historiografia. Neste caso, imortalizar, como diz Arendt, “significava para o filósofo coabitar com as coisas que existem para sempre, ali estar presente em um estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realização de obras”¹⁹. No mais, ao atingir este patamar de avizinhamento atento, a atitude mais adequada do filósofo mortal, já nas bordas da imortalidade com vistas para uma maior elevação, era

[...] a contemplação inativa e muda: o *nóus* aristotélico, a mais alta e humana capacidade de pura visão, não pode traduzir em palavras o que testemunha, e a verdade última desvelada a Platão pela visão das ideias é análoga a um *árreton*, algo que não pode ser apreendido em palavras.²⁰

No livro *A Condição Humana*²¹, Arendt explica melhor este movimento filosófico em busca de um princípio superior em substituição ao princípio que governava a *polis*, já que no entendimento dos filósofos, desde Sócrates, as atividades superiores do homem no domínio

¹⁹ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 76-77 (p. 47).

²⁰ *Ibidem*, p. 77 (p. 47).

²¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (*The human condition*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998).

político não eram contempladas. Aqui a autora abaliza de maneira mais apropriada a distinção entre a imortalidade e a eternidade.

Se a imortalidade tem a ver com a continuidade no tempo, ou seja, com a vida sem morte na Terra, característica da natureza (e também dos deuses gregos²²) em cujo interior tudo se move de maneira cíclica - exceto o homem individual com uma história de vida identificável que, como mortal, move-se em linha reta até ao fim e que possui apenas uma imortalidade potencial na medida em que pode deixar vestígios de suas obras, feitos e palavras atrás de si -, a eternidade, ou a experiência da eternidade, ao contrário, não pode ocorrer no domínio dos assuntos humanos, na pluralidade dos homens. Trata-se, portanto, da experiência de uma espécie de morte, pois alijada do estar entre os homens, ou seja, nesse aspecto, da vida política por excelência. Mas, diferentemente da morte real, não é definitiva, pois, como diz Arendt, nenhuma criatura viva pode suportar durante muito tempo esta separação.

O ponto decisivo é que diferentemente da experiência do imortal, a experiência do eterno não corresponde

[...] a qualquer atividade nem possa ser convertida em nenhuma delas, visto que mesmo a atividade do pensamento, que ocorre no interior de uma pessoa por meio de palavras, é obviamente não apenas adequada para propiciar tal experiência, mas interromperia e a arruinaria.²³

Nesse sentido, é característico, segundo Arendt, que Sócrates nunca tenha se importado com a forma escrita de seus pensamentos, pois, “não importa o quanto um pensador possa estar preocupado com a eternidade, no instante em que se põe a escrever os seus pensamentos ele deixa de estar fundamentalmente preocupado com a eternidade e volta a sua atenção para a tarefa de legar algum vestígio deles”²⁴. Este aspecto, segundo Arendt, depõe a seu favor como o descobridor do “eterno como o verdadeiro centro do pensamento estritamente metafísico”²⁵, mesmo que e embora Platão tenha apresentado o tema com toda a agudeza a partir dos diálogos. Para o propósito da autora, no entanto, é indiferente quem deu origem à descoberta do eterno. Ela aventava que a imortalidade (ou mesmo a permanência) teria sido posta de lado em favor do eterno porque, “muito justificadamente”²⁶, os filósofos duvidavam das possibilidades da *pólis*, ou seja, dos negócios humanos, em provê-la adequadamente.

²² Arendt lembra, a partir de Heródoto, que os deuses gregos além de terem a mesma forma do humano tinham também a mesma natureza, diferentemente de um Deus transcendente, como se diria hoje. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 22 (p. 18).

²³ *Ibidem*, p. 25 (p. 20).

²⁴ *Ibidem*, p. 24 (p. 20).

²⁵ *Ibidem*, p. 23-24 (p. 20).

²⁶ *Ibidem*, p. 25 (p. 21).

Este é um lado da questão, mas um outro lado é apresentado por Arendt no texto *Filosofia e Política*²⁷, onde a autora trata do abismo aberto entre a filosofia e a política (ou seja, os assuntos humanos que se dão pela fala e pela ação) aberto historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates.

Arendt lembra que o fato de Sócrates não conseguir convencer os juízes de sua inocência, de que sua persuasão não fora o suficiente para provar seu valor e lisura óbvios para quem o seguia, levou Platão a duvidar desta capacidade considerada altamente relevante para os assuntos políticos²⁸. Atrelada a isso, estava a condenação da opinião (*doxa*) pelo filósofo da Academia, cuja contraposição fez pela verdade eterna (fato que leva Arendt a condenar a percepção platônica, afirmando ter sido ela a mais anti-socrática conclusão do julgamento de Sócrates). Justamente pela injustiça cometida para com Sócrates, Platão ansiava por padrões absolutos que dariam uma medida de confiabilidade para o julgamento dos atos humanos e para o pensamento²⁹.

Assim, se a manifestação da filosofia contra a historiografia clássica-arcaica se apresenta pelo próprio conteúdo e questionamento sobre a validade do modo de aproximação à imortalidade, por outro lado há, a partir de Platão, uma disputa sobre o próprio modo de vida (*bios*) na cidade entre o filósofo (*bios theoretikos*) e os cidadãos (*bios politikos*) e a preocupação com a segurança da pessoa do filósofo e com a sua memória. Conforme argumenta Arendt, mesmo que por parte do filósofo – ou seja, aquele que se relaciona com as coisas eternas – a imortalidade terrena fosse menos sentida como uma necessidade, ele ao submeter sua verdade, o “reflexo do eterno”³⁰, em praça pública, entrava em “conflito com a *polis* sempre que [...] tentava chamar a atenção de seus concidadãos para as suas preocupações”³¹. Assim:

Ao fracassar em convencer a cidade, Sócrates mostrara que a cidade não é um lugar seguro para o filósofo, não só no sentido de que sua vida não está garantida em virtude da verdade que possui, mas também no sentido, muito mais importante, de que não se pode confiar à cidade a preservação da memória do filósofo. Se os cidadãos puderam condenar Sócrates à morte, era muito provável que o esquecessem depois de morto. Sua imortalidade terrena estaria a salvo somente se os filósofos pudessem inspirar-se

²⁷ ARENDT, Hannah. *Filosofia e política*. In *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Elume-Dumará, 1993, pp. 91-115.

²⁸ Segundo Arendt “para nós, é difícil captar a importância dessa dúvida, porque ‘persuasão é uma tradução muito fraca e inadequada para a velha *peithein*, cuja importância política evidencia-se no fato de Peithô, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem o uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão”. *Ibidem*, p. 91.

²⁹ Arendt, não crê, no entanto, “que o conceito de ideias tenha sido antes de tudo um conceito de padrões e medidas; nem que sua origem tenha sido política”. *Ibidem*, p. 92.

³⁰ *Ibidem*, p. 95.

³¹ *Ibidem*, p. 95.

por uma solidariedade própria, que se opusesse à solidariedade da *polis* e dos seus concidadãos. [...]

Para compreender a barbaridade da exigência platônica de que o filósofo se tornasse o governante da cidade, não devemos esquecer esses “preconceitos” comuns que a polis tinha contra os filósofos, mas não contra artistas e poetas.³²

Isto porque, se por um lado, as questões eternas imutáveis e não-humanas eram para Platão a preocupação do filósofo, por outro, afirma Arendt, ele discordava da opinião geral da *polis* de que o filósofo corria o risco de tornar-se um inútil, porque não preocupado com o bem (*agathos*) humano, no sentido utilitário de bom-para-algo. Além disso, acreditando que somente o filósofo podia enxergar a ideia do bem, no sentido absoluto, também “sustentou que essas coisas eternas eram ainda mais ‘valiosas’ do que belas”³³. Desta maneira, a reivindicação de Platão do governo para o filósofo é trespassada pela ideia de bem, o lugar mais elevado no mundo das ideias, a ideia das ideias, encontrada em *A República* quando Platão elabora o que ficou conhecido como a alegoria da caverna. Para Arendt é significativo que Platão tenha feito a opção pelo bem sem ter colocado seus esforços sobre o belo, posto que ambos perfaziam o proverbial ideal grego *kalo' k'agathon* (o belo e o bom)³⁴. A autora enfatiza nesta questão a discrepância lógica da escolha feita por Platão com o objetivo de voltar-se a fins políticos. O belo, diz ela, “tinha muito mais direito de tornar-se a ideia das ideias”³⁵ por seu caráter iluminador que apenas brilha e que não pode ser usado. Em contrapartida, o bem contém em si mesmo um elemento de uso e pode ser posto em prática. “Platão só poderia usar as ideias para fins políticos e erigir, nas *Leis*, sua ideocracia – na qual as ideias eternas seriam traduzidas em leis humanas – se o mundo das ideias fosse iluminado pela ideia do bem”³⁶.

Com efeito, conforme as análises de Arendt, os poetas e historiadores se distinguiam dos filósofos porque em contraposição a estes aceitavam o conceito grego de grandeza e que perante ela se dava todo o louvor, isto é, perante “às coisas que possuíssem uma qualidade emergente e luminosa que as distinguisse de todas as demais e tornasse possível a glória”³⁷. Arendt enfatiza, aqui, o caráter luminoso de um grande feito que merece ser narrado e, assim, imortalizado, enquanto destaca, em outro momento, uma espécie de rejeição por parte de Platão ao caráter brilhante do belo em favor do elemento de uso da ideia de bem, embora a ideia em si mesma seja definida “como aquilo cujo surgimento ilumina”³⁸. Nesse sentido, Arendt expõe a

³² ARENDT, Hannah. *Filosofia e política*, p. 93.

³³ *Ibidem*, p. 94.

³⁴ *Ibidem*, p. 94.

³⁵ *Ibidem*, p. 94.

³⁶ *Ibidem*, p. 94.

³⁷ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 77 (p. 47).

³⁸ *Op. Cit.*, p. 94.

maior consequência do pensamento filosófico diante do pensamento poético/historiográfico da antiguidade em relação ao paradoxo acima mencionado sobre a imortalidade do homem mortal frente à natureza:

o antigo paradoxo era resolvido pelos filósofos negando ao homem, não a capacidade de se “imortalizar”, mas de medir a si e a seus próprios feitos contra a sempiterna grandeza do cosmo, de comparar, por assim dizer, a imortalidade da natureza e dos deuses com uma grandeza imortal própria. A solução claramente se dá às custas “do fazedor de grandes façanhas e de grandes palavras”.³⁹

Cabe notar que Arendt, como já citado, coloca a atividade poética e historiográfica lado a lado em face do empreendimento filosófico pós-socrático, mormente o pensamento platônico. Sua crítica tem vez a partir da perspectiva da tirania da verdade decorrente desta postulação absoluta e abstrata do filósofo.

A autora, talvez, possa ser acusada de ter colocado em segundo plano ou mesmo desconsiderado as indubitáveis diferenças sobre os tipos de racionalidade histórica instituídos de maneira epocal em um arco cultural exemplificativo que vai desde a poesia homérica, passando por Heródoto até a historiografia política de Tucídides. No entanto, esta possível afirmação não é de toda verdade, pois, de qualquer modo, Arendt, embora muito rapidamente, o percorre. Segundo a autora, contudo, o que é decisivo na questão, e o que dá legitimidade para a historiografia, provém da questão da imparcialidade e objetividade histórica. De modo que tal circunstância, aglutinadora deste arco poético-historiográfico, não está, com efeito, circumspecta nas bases da objetividade científica derivada da filosofia pós-socrática e, muito menos, na verdade eterna da contemplação filosófica. Os critérios de “verdade” adequados para tratar a história, segundo Arendt, são, portanto, de outra ordem.

Assim, talvez não seja exagero colocar em perspectiva conceitual o quadro de diferenciação e redimensionamento, na Grécia antiga, da questão colocada pela palavra *Alétheia*, a fim de compreendermos melhor a rápida passagem que a autora faz sobre tal arco cultural e a importância que ela deposita naquilo que ela chama de imparcialidade e objetividade histórica.

Com especial clareza e erudição Marcel Detienne elabora no seu livro *Mestres da verdade*⁴⁰ a viagem semântica em que a palavra *Alétheia* (Verdade) é levada desde suas origens na poesia arcaica até seu novo significado na tradição filosófica, ou seja, elabora a pré-história da verdade filosófica.

³⁹ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 77 (p. 47).

⁴⁰ DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1988.

Na clássica análise amplamente difundida, a figura do poeta (*aedo*) é dotada da potência religiosa da *Mnemósine* (Memória) que o capacita a perceber o invisível e formular “o que foi, o que é, o que será”. Ou seja, o poeta tem acesso direto aos acontecimentos que evoca pelo privilégio que a memória lhe dá em entrar em contato com o outro mundo. Por conta desta característica, a poesia apresenta uma dualidade, “palavra que celebra, ao mesmo tempo, o feito humano e a palavra conta a história dos deuses”⁴¹. Com efeito a poesia, que aqui é palavra cantada (*Mousa*), “pronunciada por um poeta dotado de um dom de vidência, é uma palavra eficaz; ela institui, por virtude própria, um mundo simbólico religioso que é o próprio real”⁴².

Contudo, segundo Detienne, apenas no segundo registro desta dualidade, o registro do feito humano, a *Alétheia* tomará toda a sua significação. Em uma sociedade como a antiga Esparta, cujo princípio é a igualdade entre todos os cidadãos, a diferença somente advém do elogio e da crítica⁴³. Assim, neste plano, conforme o autor, “o poeta é o árbitro supremo”⁴⁴. Deste curso de diferenciação, o aspecto negativo do Louvor que faz durar as lembranças do mérito é a Censura cuja afinidade com o Esquecimento (*Léthe*) é inegável. Portanto, “solidária ao Louvor, *Alétheia* não tem uma função diferente da função da Memória”⁴⁵. Nestes termos, a Memória não significa aquela lembrança vaga e profana dos próprios homens com o intuito de reconstituir-lhes seu passado temporal e da qual não são privados, antes, trata-se do privilégio concedido pelo poeta como um monumento de grandeza. Desta forma, a palavra eficaz é uma “Verdade assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz”⁴⁶. Desta maneira, segundo o autor, não há o verdadeiro frente ao falso, a oposição significativa se dá somente entre *Alétheia* e *Léthe*: “Neste nível de pensamento, se o poeta está verdadeiramente inspirado, se seu verbo se funda sobre um dom de vidência, sua palavra tende a se identificar com a ‘Verdade’”⁴⁷.

Contudo, a oposição entre *Alétheia* e *Léthe* é melhor definida, segundo Detienne, segundo a ordem da ambiguidade. Não há uma sem a outra quando se trata de promover o louvor e a verdade. A própria *Léthe* como potência negativa promove o Esquecimento-morte (*Thánatos*) como a resistência da verdade, mas também promove, como potência positiva, o Esquecimento-sono (*Hýpnos*) na medida em que as Musas quando dizem a verdade também fazem esquecer, ao mesmo tempo, as desgraças, sofrimentos e terrores.

⁴¹ DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, p. 17.

⁴² *Ibidem*, p. 17.

⁴³ A função de Louvor e Censura se manterá, segundo Detienne, até a época clássica, cujo sistema de pensamento organizado em volta da palavra cantada como potência religiosa se apresentará de maneira anacrônica e que, no entanto, reflete o poder de uma nobreza ávida de louvores. *Ibidem*, p. 22.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 23.

Não há, portanto, de um lado *Alétheia* (+) e do outro *Léthe* (-), mas, entre estes dois polos, desenvolve-se uma zona intermediária, na qual *Alétheia* se desloca progressivamente em direção a *Léthe*, e assim reciprocamente. A “negatividade não está, pois, isolada, colocada à parte do Ser; ela é um desdobramento da “Verdade”, sua sombra inseparável. As duas potências antitéticas não são, portanto, contraditórias, tendem uma à outra; o positivo tende ao negativo, que de certo modo, “o nega”, mas sem o qual não se sustenta.⁴⁸

Na oposição fundamental entre Memória e Esquecimento que traça a configuração de *Alétheia* estão articuladas no pensamento mítico outras potências que contribuem para defini-la. Entre estas está *Peithó*, a persuasão, poder que a palavra exerce sobre o outro, aspecto indispensável da crença (*Pístis*), também necessária à *Alétheia*. É sobretudo através desta potência de persuasão e sedução, conforme o autor, “que se insinua a ambiguidade que lança uma ponte entre o positivo e o negativo”⁴⁹ da oposição maior de Memória e Esquecimento. Neste nível, possuir a verdade também é ser capaz de enganar. Ocorre que no pensamento mítico os contrários são complementares, “a ambiguidade não apresenta problemas, visto que todo este pensamento obedece a uma lógica da contrariedade, da qual a ambiguidade constitui um mecanismo essencial”⁵⁰, ambiguidade do mundo divino cuja característica “corresponde à dualidade do humano”⁵¹.

Desde as obras mais antigas do pensamento grego a ambiguidade da palavra-eficaz é sucedida por uma progressiva laicização da palavra, entrevista, pelo menos, desde as práticas pré-políticas (jogos funerários, divisão do butim, assembleias deliberativas) de um grupo social particular formado pelos homens especializados na função guerreira, cujo estatuto particular, segundo Detienne, prolonga-se desde a época micênica até a reforma hoplita. Caracterizada pela palavra-diálogo e situada de modo complementar à ação, sua orientação se dá ainda em termos ambíguos, mas agora no âmbito da tomada de decisões coletivas frente aos riscos permanentes (guerra ou paz, expedição colonial ou desbravamento de terras, etc).

Desde a reforma hoplita e o nascimento da cidade grega a palavra-diálogo continua sendo característica e se faz presente na construção de um sistema de pensamento que demarca a “ruptura manifesta com o antigo pensamento religioso, de caráter global, onde uma mesma forma de expressão abrange diferentes tipos de experiência”⁵². Segundo Detienne, não é senão nas “práticas institucionais de tipo político e jurídico que se opera, durante os séculos VI e VII,

⁴⁸ DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, p. 41.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 44.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁵¹ *Ibidem*, p. 42.

⁵² *Ibidem*, p. 53.

um processo de secularização das formas de pensamento”⁵³ que culminará no advento do pensamento racional. Daí surgirá toda uma reflexão sobre a linguagem a partir da realidade autônoma do *lógos* proveniente da função política empreendida pela palavra. Esta reflexão, segundo o autor, se elaborará em duas grandes direções. De um lado irá tratar o *lógos* como instrumento das relações sociais, viés explorado pela retórica e sofística pela criação de técnicas de persuasão, e de outro, se enxergará o *lógos* como meio de reconhecimento do real, no sentido de verdade, objeto de parte da reflexão filosófica.

Assim sendo, em resumo, partindo do ponto de referência de *Alétheia*, a verdade constituída de toda ambiguidade à guisa de *Peithó* apresentava-se como palavra eficaz. Após, quando a palavra decisória é consequência da palavra em diálogo por meio de sua secularização, no mesmo movimento, abriu-se o caminho para que a ambiguidade, ainda característica do ambiente secular e político, fosse contestada por meio da reflexão dialógica sobre a linguagem e do modo de reconhecimento do real como aquele não dotado de ambiguidade, astúcia e engano. Desta forma, Detienne, na sua pré-história da verdade filosófica, irá reconhecer uma viragem e, ao mesmo tempo, uma recuperação da *Alétheia*, desde as seitas filosófico-religiosas até o nascimento, em Parmênides, da filosofia com a questão do Ser (cuja qual, pode-se dizer, teve continuidade com a tradição pós-socrática). Tal circunstância consiste no critério da contradição a fim de evidenciar a compatibilidade, ou não, de determinados termos ou juízos, sem qualquer dimensão intermediária.

É a contradição, ao contrário, que organiza o plano de pensamento das seitas filosófico-religiosas; no mundo dicotômico dos magos, “verídico” exclui o enganoso. Com Parmênides, *Alétheia* se confunde até mesmo com a exigência imperiosa da não-contradição. É, portanto, na *Alétheia* que se mede melhor a distância entre dois sistemas de pensamento, dos quais um obedece a uma lógica da ambiguidade, e o outro, a uma lógica da contradição.

Em uma história conflituada, submetida às alternâncias do contínuo e do descontínuo, a mudança não se opera nunca através da dinâmica própria do sistema. Para que a *Alétheia* religiosa se tornasse conceito racional, foi preciso que se produzisse um fenômeno maior: a secularização da palavra, cujas relações com o advento de novas relações sociais e de estruturas políticas inéditas são inegáveis.⁵⁴

Com este pequeno excursus a respeito da genealogia e análise semântica do significado da palavra *Alétheia* a partir do trabalho de Marcel Detienne, verifica-se em que medida o pensamento poético arcaico cede espaço para dois tipos de racionalidade colocados em polos opostos: de um lado, a competência universal no domínio do relativo englobando cada vez mais

⁵³ DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, p. 53.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 74.

Alétheia à *Peithó* (*alethé* e *pseudés*), desvalorizando-a e relegando-a a desimportância e de outro, a versão filosófica da *Alétheia* causadora do componente de contradição entre as duas racionalidades, chegando, em sua confrontação máxima, à exigência imperiosa de não-contradição.

No entanto, estas racionalidades não são as únicas a surgirem neste ambiente de profunda transformação resultante da secularização da palavra. Conforme Jean-Pierre Vernant esclarece, também haveriam outros campos mais localizados como, por exemplo, a racionalidade histórica e a racionalidade do discurso médico: “Logo, existem campos diversos e cada um destes campos responde ao mesmo tempo sociologicamente a instituições, a um funcionamento social, à pesquisa [...] de determinados poderes e prestígios”⁵⁵.

No nosso contexto, portanto, é interessante ver como Pierre Vidal-Naquet, no prefácio do livro *Os mestres da verdade na Grécia arcaica* e inspirado nele, brevemente, mas de maneira extremamente precisa, comenta as vias por que passou o pensamento histórico na Grécia antiga.

A evolução extraordinariamente rápida do pensamento histórico é um testemunho muito bom na mutação que Marcel Detienne estuda. O propósito de Heródoto, o “muito homérico”, como se dirá sobre ele mais tarde, apoia-se ainda, por um lado, no elogio e, inclusive, na função arcaica da Memória: “Heródoto de Túrios expõe aqui suas indagações, para impedir que aquilo que foi dito pelos homens, com o tempo, não se apague da memória e que as grandes e maravilhosas façanhas levadas a cabo tanto pelos bárbaros quanto pelos gregos não deixem de ser famosas...” Mas Heródoto estudou também aquilo que foi a “causa” das guerras, ou seja, as acusações que gregos e bárbaros, num diálogo reconstruído, se lançam uns aos outros; Heródoto separa expressamente o tempo dos deuses e o tempo dos homens, o tempo do afrontamento. Em Tucídides tudo será diálogo. Como sabemos, Claude Lévi-Strauss encontra sistematicamente as estruturas binárias que neles se ocultam. Elas não se escondem na obra do historiador ateniense, e é fácil encontrar os pares superpostos, a decisão racional (*gnomé*) e o acaso (*týche*), a palavra (*lógos*) e o fato (*érgon*), a lei (*nómos*) e a natureza (*phýsis*), a paz e a guerra. Assim, a história toma a forma de uma gigantesca confrontação política; os planos dos homens de Estado são submetidos à prova dos planos de outros homens de Estado, à prova da realidade, da *týche*, do *érgon*, desta *natureza*, sobre a qual Tucídides fala curiosamente no começo do livro I, que compartilhou o estremecimento do mundo humano, como se a guerra do Peloponeso, este diálogo pelas armas que também foi, muitas vezes, um diálogo pelas palavras, tivesse provocado os tremores de terra. Em que consiste, então, a universalidade que Tucídides pode desejar, e que deseja efetivamente, a não ser a própria universalidade do diálogo?⁵⁶

Desta maneira, voltamos a Arendt e ao modo sucinto em que apresenta a passagem do pensamento histórico na Grécia antiga, considerando as questões que lhe parecem fundamentais. Sua ênfase é especialmente avistada quando cita a imparcialidade seminal de

⁵⁵ VERNANT, Jean-Pierre. Formas de Crença e de Racionalidade na Grécia In *Entre Mito e Política*. 2ª ed. São Paulo: Editora da USP, 2009, pp. 197-208, p. 207.

⁵⁶ VIDAL-NAQUET, Pierre. Prefácio In DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, pp. 7-11, p. 11.

Homero ao ter decidido evocar em igual grandeza em seus cantos tanto os feitos dos troianos quanto os feitos dos aqueus, “louvar a glória de Heitor não menos que a grandeza de Aquiles”⁵⁷. A autora também lembra Heródoto, cujos ecos de Homero são refletidos na sua decisão de impedir o esquecimento tanto dos feitos gregos quanto dos bárbaros. Este tipo de imparcialidade, diz Arendt, “é ainda o mais alto tipo de objetividade que conhecemos”⁵⁸, pois desconsidera o interesse no próprio lado e, acima de tudo, descarta a interferência da alternativa de vitória ou derrota como fator de julgamento do que merece ser louvado e posto na imortalidade.

Arendt ainda lista outro elemento na historiografia grega colocado por Tucídides e que contribuiu para a objetividade histórica. Por ser um homem da *polis* e enredado por sua dinâmica, Tucídides fora influenciado pela experiência da cidade que consistia na conversa dos cidadãos uns com os outros. E nisso houve a apreensão de que o mundo compartilhado possuiria infinitos ângulos que dariam lugar a diversos pontos de vista. O homem grego, conforme Arendt lembra, então aprendera a intercambiar sua própria opinião, sua *doksa*, ou seja, “o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria (*dokeí moi* ‘parece-me, donde *dóksa*, ou opinião)”⁵⁹. Embora distinto da sofística, Tucídides parte do fluxo argumentativo “tais como apresentados aos cidadãos de Atenas pelos sofistas”⁶⁰, para elaborar seu pensamento histórico. Como esclarece Werner Jaeger:

temos de interpretar o seu plano de historiador como o esforço interior para obter um ponto de vista adequado sobre aquele acontecimento que divide o mundo do seu

⁵⁷ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 81 (p. 51).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 81 (p. 51).

⁵⁹ *Ibidem*, p. 82 (p. 51). Curioso notar que, segundo Marcel Detienne, fora um poeta, Simônides de Céos, ao marcar uma virada na tradição poética, através de alguns traços estilísticos e através de alguns aspectos de seu personagem, a anunciar o Sofista: “A análise da raiz indo-europeia *dek-* permite-nos ser mais afirmativos: G. Redard pôde nos mostrar que esta raiz significa ‘conformar-se àquilo que se considera como norma’, e que a família *dokos, dokein* etc. desdobra-se em torno de uma significação fundamental, ‘tomar o partido que se considera melhor adaptado a uma situação’. *Doxa* veicula, então, duas ideias solidárias: a de uma escolha, e a de uma escolha que varia em função de uma situação. Mas este sentido fundamental não mostra somente que, através de toda sua história, a *doxa*, está situada sob o signo da ambiguidade: ele nos leva a marcar aqui, ainda na escolha do *dokein*, um outro aspecto desse processo de secularização que nos pareceu dar conta de várias tradições relativa a Simônides. Na história da lírica coral, Simônides é o primeiro que não somente compõe hinos ao deuses, mas também louva os homens, celebra os vencedores dos jogos; é ainda um dos primeiros a cantar o louvor dos cidadãos mortos pela cidade [...] Este contexto político da poesia simodiana dá à escolha de um verbo como *dokein* toda sua significação: *dokein* é, de fato, um termo técnico do vocabulário político. É, por excelência, o verbo da ‘decisão’ política. Consequentemente, quando Simônides declara que o *dokein* prevalece sobre a *Alétheia*, por um lado, rompe, da maneira mais clara possível, com toda a tradição poética em que a *Alétheia* é um valor essencial, mas por outro, afirma nitidamente sua vontade de secularizar a poesia, visto que substitui um modo de conhecimento excepcional e privilegiado por um tipo de saber mais ‘político’ e menos religioso. Na história de *Alétheia*, Simônides marca o momento em que o ambíguo se refugia na *doxa*, em que o ambíguo se separa da *Alétheia*”. DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, p. 60.

⁶⁰ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 82 (p. 51).

tempo em duas partes inimigas. Se ele não fosse o político que foi, este esforço de objetividade seria menos surpreendente, mas também menos grandioso.⁶¹

Afirma Jaeger que a peculiaridade do pensamento de Tucídides é a sua carência de qualquer doutrina abstrata, é no próprio acontecer que é possível apreender alguma precisão da política. No entanto, a mera, embora importante, exposição factual de um acontecimento histórico não bastava para preencher seus desígnios de pensador e ascender ao espiritual. Nesse sentido, o autor alemão confere a importância de que os discursos políticos referenciados por Tucídides tenham sido incorporados à sua obra em conjunto com os fatos anteriores na exposição dos seus princípios históricos. E, ademais, não se tratava de simples descrição destes discursos tal qual foram proferidos, mas de recolher o seu sentido aproximado. Tucídides vocaliza em cada personagem aquilo que lhe parecia dever ter sido dito: “Aqui está uma ficção muito coerente, que não se pode compreender à luz do rigor histórico, mas sim pela necessidade de penetrar até as motivações últimas dos acontecimentos políticos”⁶². Jaeger afirma que a crença de Tucídides em dizer algo com propriedade a respeito dos acontecimentos enraizava-se no pressuposto de que tais ou quais atitudes incorporavam uma lógica própria e de que as vendo a certa distância era capaz de configurá-las de modo correto: “Apesar da sua subjetividade, era esta para Tucídides a verdade objetiva dos seus discursos”⁶³.

Consequentemente, é interessante notar que de maneira semelhante Arendt articula aquilo que deu o ensejo à atividade da compreensão no sentido político, nascida pela pluralidade de opiniões e pontos de vista dos cidadãos, com a objetividade histórica empreendida por Tucídides, a fim de enfatizar a própria maneira de compreensão histórica do historiador grego:

Os gregos aprenderam a *compreender* – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos. As falas em que Tucídides articula as posições e interesses das partes em conflito são ainda um testemunho vivo do extraordinário grau de sua objetividade.⁶⁴

⁶¹ JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 446.

⁶² *Ibidem*, p. 450.

⁶³ *Ibidem*, p. 451.

⁶⁴ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 82 (p. 51-52).

1.2 Advento da Ciência Moderna, Secularização e Filosofia da História

Para Arendt, as condições de imparcialidade homérica ou da objetividade de Tucídides não estão presentes na época moderna e isso obscureceu a discussão moderna da objetividade na Ciência Histórica. O senso de grandeza com que o poeta ou historiógrafo reafirmavam a auto-evidência e brilho das coisas gloriosas e dos grandes feitos a se preservar sofreu forte revés na era cristã. Pois, como lembra Arendt, a relação entre vida e mundo nesta era ocorreu de maneira exatamente oposta à Antiguidade grega e latina. Baseado na doutrina hebraica da sacralidade da vida, de que o homem é o ser supremo sobre a terra, para o Cristianismo a imortalidade está no indivíduo vivo singular, não no mundo enredado por ele com os feitos dignos de serem lembrados (aqui, o significado ou a lição de cada evento revelar-se-ia em si mesmo). E mesmo após a segurança da fé cristã na vida após a morte dissipar-se, a sacralidade da vida permaneceu operando como supremo interesse vital, não restando espaço para uma atividade que o despreza em prol da imortalidade gloriosa do feito e das grandes palavras: “o desprendimento pode ser ainda uma virtude religiosa ou moral; dificilmente será uma virtude política”⁶⁵.

De toda maneira, resta distinguir os conceitos cristão e moderno de História a fim de posteriormente analisarmos, com Arendt, como se sucedeu ao seu clímax o Moderno conceito de História pelo pensamento filosófico, através do pensamento científico.

Diante da noção avessa ao significado dos eventos dotados de grandeza recordados na poesia e historiografia gregas e da compilação de exemplos antepassados do comportamento político real reforçando a tradição e autoridade romanas (neste caso, noções colocadas ao mesmo lado pela autora) – ou seja, da noção da época moderna que eleva a história em termos de processo histórico a um alto grau de importância e dignidade por sua mera sequência temporal, onde os eventos são colocados apenas como expressões acidentais – muitas vezes, segundo Arendt, sustentou-se a origem desta noção na tradição hebraico-cristã. Pois esta, além de possuir um conceito de tempo retilinear e de pressupor “uma providência divina que dá à totalidade do tempo histórico do homem a unidade de um plano de salvação”⁶⁶, coloca-se também em contraste à importância dos eventos individuais na Antiguidade clássica a às reflexões na Antiguidade tardia sobre o tempo de forma cíclica. Se a vida humana segue um plano definido de salvação, com um começo e, no Cristianismo, um fim, este raciocínio seria o delineamento de uma história mundial, e a primeira Filosofia da História estaria na *Cidade de*

⁶⁵ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 83 (p. 53).

⁶⁶ *Ibidem*, p. 97 (p. 65).

Deus, de Agostinho⁶⁷, explicitava tal argumento de aproximação entre a leitura da tradição hebraico-cristã e da época moderna no que se refere à história.

No entanto, conforme Arendt, embora Agostinho tenha refutado especulações pagãs sobre tempo cíclico - pois jamais podia aceitá-las na medida em que pregava que Cristo havia ressuscitado depois de morrer por nossos pecados para não mais morrer, formando uma unidade absoluta da vida e morte de Cristo sobre a terra - conforme Arendt, sua atitude face à história secular não era diferente da dos romanos de modo essencial, apenas invertera a ênfase - agora não se tratava os eventos seculares da fundação e a queda de Roma com importância central para o homem, mas os eventos bíblicos⁶⁸:

a história permanece um repositório de exemplos, e a localização do evento no tempo, dentro do curso secular da história, continua sem importância. A história secular se repete, e a única história na qual os eventos únicos e irrepitíveis têm lugar se inicia com Adão e termina com o nascimento e a morte de Cristo.⁶⁹

Além disso, a ideia de que a humanidade tem início e fim, de que a criação do mundo ocorreu no tempo e que perecerá como todas as coisas temporais, lembra a autora, difere demasiado do moderno conceito de História. Contrariamente a esta ideia, a partir do século XVIII, pela primeira vez nossa cronologia é estendida a um duplo infinito, para o passado e para o futuro, eliminando todas as noções de princípio e fim e “estabelecendo a humanidade em uma potencial imortalidade terrena”⁷⁰. Para a autora, o fato de tomar-se o nascimento de Cristo como ponto de inflexão para a contagem de tempo em ambas as direções não configura uma autêntica cronologia Cristã, mas revela apenas uma escolha de aperfeiçoamento técnico para a reforma cronológica empreendida na época.

No que diz respeito à história secular, vivemos em um processo que não conhece princípio nem fim e que, assim, não permite que entremos expectativas escatológicas. Nada poderia ser mais alheio ao pensamento cristão do que essa concepção de uma imortalidade terrena da humanidade.⁷¹

⁶⁷ “E é verdade que encontramos, em Agostinho, a noção de que a história mesma, a saber, o que possui significado e faz sentido pode ser separada dos eventos históricos isolados relatados em narração cronológica. Ele afirma explicitamente que ‘embora as instituições passadas dos homens sejam relatadas na narrativa histórica, a história mesma não deve ser incluída entre as instituições humanas’”. Ibidem, p. 97-98 (p. 65).

⁶⁸ “A diferença entre seguir fielmente um exemplo reconhecido e a tentativa de se medir com ele é a diferença entre a moralidade romano-cristã e aquilo que tem sido chamado de espírito agonial grego e que não conhecia nenhuma consideração ‘moral’, mas apenas uma *aristeueín*, um esforço sempre incessante para ser melhor de todos”. ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 99 (p. 67).

⁶⁹ Ibidem, p. 99 (p. 66).

⁷⁰ Ibidem, p. 101 (p. 68).

⁷¹ Ibidem, p. 101 (p. 68).

Neste mesmo contexto de diferenciação entre a Idade Média de pensamento religioso e os Tempos Modernos seculares, a autora afirma que qualquer argumento a respeito de uma continuidade ininterrupta de categorias religiosas e transcendentais em normas terrenas imanentes é equivocado, pois “[s]ecularização significa, antes de mais nada, simplesmente a separação de religião e política, e isso afetou ambos os lados de maneira tão fundamental que é improvável que haja ocorrido”⁷² de maneira graduada tal transformação. A questão é que, como ocorrência factual, a separação entre Igreja e Estado eliminou a religião da vida pública no sentido de afastar as sanções religiosas da política. Apenas ao esquecer este fato de máxima importância, “no momento que se separa inteiramente uma ideia de sua base na experiência real, não é difícil estabelecer uma conexão entre ela e praticamente qualquer outra ideia”⁷³, o argumento de continuidade pode aparecer.

Como para o cristianismo somente havia imortalidade dos homens individuais, segundo Arendt, a consequência mais importante da elevação do mundo secular foi a perda de força de coerção efetuada pela crença neste tipo de imortalidade e, assim, em termos políticos, não religiosos, a secularização tornou a noção de mortalidade do homem como ponto central. Nesse sentido, “o problema da política readquiriu aquela grave e decisiva relevância para a existência dos homens que lhe faltava desde a Antiguidade”⁷⁴. Segundo a autora, apareceu, então, em cena uma atividade cujo termo em grego, *athanatízein*, fora utilizado por Aristóteles para designar a ação de imortalizar; não se tratava, portanto, de uma crença, mas uma atividade, seja a de imortaliza-se por feitos ou a de acrescer à obra humana algo mais permanente que nós mesmos ou, mesmo, como os filósofos, dispender a própria vida com coisas imortais. Por outro lado, a redescoberta e revalorização das fontes antigas, sejam as gregas ou as romanas, para a autora, não poderiam culminar em conformação de práticas e comportamentos dos exemplos antigos:

A antiga confiança na maior permanência da existência do mundo que na de indivíduos humanos, e nas estruturas políticas como uma garantia de sobrevivência terrena depois da morte, não retornou, desvanecendo-se dessa forma a antiga oposição de uma vida mortal a um mundo mais ou menos imortal. Agora, tanto a vida como o mundo tornaram-se perecíveis, mortais, fúteis.⁷⁵

Arendt comenta que hoje, no mundo moderno, já nos acostumamos com esta situação de mortalidade absoluta, mas que entre o início da época moderna e o início do mundo

⁷² ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 102 (p. 69).

⁷³ *Ibidem*, p. 102 (p. 69).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 104 (p. 71).

⁷⁵ *Ibidem*, p. 108 (p. 74).

moderno⁷⁶ o dilema entre uma vida imortal individual em um mundo mortal e uma vida mortal em um mundo imortal ainda fazia algum sentido. E fora exatamente no “período de transição em que a confiança religiosa na vida imortal perdera sua influência sobre o secular e em que a nova indiferença face à questão da imortalidade ainda não nascera”⁷⁷ que a noção moderna de História surgira.

No que concerne ao dilema tradicional e ao surgimento da História moderna, de toda a sorte, a atividade de imortalizar, *athanatídzein*, segundo Arendt, tornou-se quase uma necessidade, pois, visto que a garantia de uma vida futura se perdera, a questão da imortalidade não deixou de ser uma preocupação.

Assim, através da busca de um âmbito secular de permanência duradoura, o que realmente perfaz o conteúdo do moderno conceito de história, tornado visível no nosso calendário, lembra a autora, é a descoberta da “imortalidade potencial da espécie humana”⁷⁸. Com isso, a autora argumenta sucintamente em termos de vantagem e desvantagem a adoção deste tipo de pensamento na época moderna.

A grande vantagem desse conceito foi o estabelecimento, pela dúplici infinidade do processo histórico, de um espaço-tempo em que a noção mesma de um fim é virtualmente inconcebível, ao passo que sua grande desvantagem, em comparação com a teoria política da Antiguidade, parece ser o fato de a permanência ser confiada a um processo fluido, em oposição a uma estrutura estável. Ao mesmo tempo, o processo de imortalização tornou-se independente de cidades, estados e nações; ele engloba toda a humanidade, cuja história Hegel foi, em consequência, capaz de ver como um desenvolvimento ininterrupto do Espírito.⁷⁹

De outra parte, a autora também menciona a coincidência do nascimento da moderna ideia de História com a dúvida da época moderna, ao mesmo tempo em que fora estimulada por tal suspeita, que diz respeito sobre a realidade do mundo exterior tal como ele nos é dado objetivamente à nossa percepção e dotado de determinada imutabilidade.

Surgido nos séculos XVI e XVII, o moderno conceito de História, segundo Arendt, se deu no mesmo período em que o desenvolvimento das Ciências Naturais se prefigurava de maneira suntuosa, fato que é de fundamental importância para análise desse tema. Quando Descartes afirmou a regra *de omnibus dubitandum est*, assevera Arendt, foi porque as recentes

⁷⁶ Arendt faz a diferenciação entre era moderna e mundo moderno no fim do prólogo do livro *Condição Humana*: “Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas”. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 7 (p. 6).

⁷⁷ Idem. *O Conceito de História*, p. 109 (p. 74).

⁷⁸ Ibidem, p. 109 (p. 75).

⁷⁹ Ibidem, p. 109-110 (p. 75).

descobertas das Ciências Naturais o convenceram de que não se pode confiar nem na evidência dada dos sentidos, nem na “verdade inata” na mente, nem na razão. Contrariamente, a confiança dos sentidos sempre fora um pressuposto para a revelação da verdade, seja divina ou racional; a consequência da simples relação entre homem e mundo. No entanto, conforme a autora,

[o] problema [...] não está em que o universo físico moderno não possa ser visualizado, pois isto é uma consequência lógica do pressuposto de que a natureza não se revela aos sentidos humanos; o embaraço começa quando a natureza se evidencia inconcebível, isto é, impensável igualmente em termos de puro raciocínio.⁸⁰

Arendt afirma que a experiência fundamental que deu ensejo à dúvida cartesiana foi a descoberta de que a Terra gira em torno do Sol, pois diretamente nossa experiência sensível se dá de maneira oposta, de que é o Sol que gira ao redor da Terra. Afirma, ainda, que o início da época moderna ocorreu com a invenção do telescópio, quando o homem notou que aquilo que antes especulara sobre o universo estava cheio de erro e ilusão, que os sentidos já não eram adequados para conhecê-lo, e que as experiências quotidianas não lhe serviam de base para construir um modelo de recepção da verdade.

A suspeita em relação aos nossos sentidos logo teve consequências na Ciência Natural que, segundo Arendt, ascendeu vertiginosamente e pareceu liberar-se com a descoberta que a verdade não é proveniente por si só da experiência sensorial. Além da insuficiência da mera observação, aquilo que sobrara, ou seja, aquela sensação interior, sensação *qua* sensação, como dado puro da consciência, o *cogito me cogitare* de Descartes, não era fidedigna. Então, as Ciências Naturais “voltaram-se em direção ao experimento, que, interferindo diretamente com a natureza, assegurou o desenvolvimento cujo progresso desde então pareceu ilimitado”⁸¹.

Em termos filosóficos, a convicção de que não possuímos a verdade, nem mesmo o *cogito* cartesiano como substituto da verdade, nunca ocorrera antes em outras épocas e fora, em boa medida, como disse a autora, o que a caracterizou como o Espírito de uma Era. Segundo Arendt, corroborando as leituras de Heidegger, isso apenas tornou-se opinião comum das classes instruídas no fim do século XIX, quando da transposição do idealismo alemão, pois, em seu surgimento, lembra a autora a partir de uma passagem um tanto jocosa de Nietzsche, “romperam-se todas as pontes, ‘a não ser a ponte arco-íris de conceitos”⁸².

Justamente, o que refreou este movimento de perda da verdade, assevera a autora, foi o próprio surgimento das ciências, pois, diante do avanço abismal do conhecimento humano,

⁸⁰ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 86 (p. 55-56).

⁸¹ *Ibidem*, p. 86 (p. 55).

⁸² *Idem*. *A vida do espírito: o pensar, o querer o julgar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 417.

naturalmente tentou-se dar uma resposta determinante. Assim, esta resposta baseou-se no conceito de Progresso, “como esforço amplo e cooperativo no interesse do conhecimento em si mesmo, ‘no qual todos os cientistas do passado, do presente e do futuro têm uma parte[...]’”⁸³. Com este mote de que o conhecimento científico só pode ser alcançado de maneira gradual, de geração em geração, Arendt afirma que a compreensão temporal, antes focalizada no Presente ou no Passado, elevou o Futuro à posição principal quase que automaticamente.

Assim, a Ciência Moderna teve seu início ocasionado pela faísca produzida na astronomia e, sucedaneamente, a ideia de Progresso fundamentou-se na troca de conhecimento, no uso sistemático das descobertas antecedentes e no acúmulo de registros das gerações passadas cujos requisitos serviram inicialmente para o avanço daquela ciência. Todavia, lembra a autora, posteriormente esta ideia dominou as outras ciências até que finalmente disseminou-se às áreas de interesse da condição humana em geral, inclusive tornando-se noção predominante do novo conceito de história.

De tal modo, esta nova era espiritual apresentou-se um tanto ambígua, pois “enquanto a ‘nova Filosofia’, provando a inadequação de nossos sentidos, ‘de tudo duvidava’ e dava origem à suspeita e ao desespero, o movimento de avanço igualmente manifesto do conhecimento dava origem a um imenso otimismo quanto ao que o homem pode conhecer e aprender”⁸⁴.

Contudo, o aludido otimismo não se referia à singularidade de cada um dos homens ou em relação à pequena comunidade dos cientistas; por se tratar de um otimismo aplicado à situação em que as gerações se sucedem, ao invés, se referiu à Humanidade como um todo, ou seja, à junção e sucessão de todos os homens durante os séculos cuja noção fora construída através de uma personificação. Para Arendt, tal construção não quer dizer outra coisa senão que fora concebida no âmbito do pensamento e não da realidade,

segundo o modelo do “homem”, de um “sujeito” que podia servir como um nome para todos os tipos de atividades expressas por verbos. [...] Em outras palavras, o *Progresso tornou-se o projeto da Humanidade*, atuando por trás dos homens reais – uma força que iremos encontrar mais tarde na “mão invisível” de Adam Smith, no “ardil da natureza” de Kant, “na astúcia da Razão” de Hegel e no materialismo dialético” de Marx.⁸⁵

De qualquer modo, afirma Arendt, no plano das especulações filosóficas as ideias interligadas de Humanidade e Progresso se tornaram questão de primeira ordem apenas depois da Revolução Francesa – ou seja, tem origem claramente política - quando se tornou palpável

⁸³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 418.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 419.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 420.

para os espectadores pensadores a realização de coisas invisíveis tais como a liberdade, igualdade e fraternidade. Fato que se pôs como a contestação da afirmação tão antiga quanto as *Leis* de Platão de que a história e os negócios humanos não merecem ser levados a sério dada sua característica instabilidade. De acordo com a autora, embora hoje possa parecer trivial, “isso nunca tinha sido questionado antes de Vico, e Vico não teve influência ou eco até o século XIX”⁸⁶.

Especificamente em relação ao conceito de História, a atitude pragmática que Arendt chama de “versão positiva de subjetivismo”, ou seja, o fato de que o homem deve ser capaz de conhecer aquilo que ele fez, já que o mundo dado lhe parece inapropriado para reconhecer, é a razão pela qual Vico voltou-se à História:

Vico voltou-se para a esfera da história apenas por acreditar que ainda é impossível ‘fazer natureza’. Nenhuma consideração ‘humanista inspirou seu abandono da natureza, mas unicamente a crença de que a história é ‘feita’ por homens exatamente do mesmo modo como a natureza é ‘feita’ por Deus; consequentemente, a verdade histórica pode ser conhecida por homens, os autores da história, porém a verdade física é reservada ao Fazedor do universo.⁸⁷

Seja como for, a Revolução Francesa alterou o aspecto do pensamento filosófico: “Aquilo que séculos de avanços científicos [...] tinham sido incapazes de alcançar era agora efetivado em poucas décadas: os filósofos foram convertidos a uma fé no progresso não só do conhecimento, mas também dos assuntos humanos em geral”.⁸⁸

Arendt, então, lembra especificamente que o fenômeno da Revolução Francesa também teve papel fundamental no pensamento de Hegel: “O glorioso amanhecer espiritual de sua juventude inspirou e informou toda sua obra, do início ao fim”⁸⁹. E que não apenas fora ele, realmente, “o primeiro grande pensador a levar a história a sério, isto é, a tomá-la como geradora de verdade”⁹⁰, mas também que “o grande impacto da noção de história sobre a consciência da época moderna [...] chegou [...] a seu clímax na [sua] filosofia”⁹¹. Nesse sentido, segundo a autora, toda a metafísica anterior, desde Platão, que negava a busca da verdade e a revelação do Ser eterno na esfera dos assuntos humanos, agora fora colocada na mais aguda oposição diante da metafísica hegeliana cujo conceito central é a História: “Pensar, com Hegel, que a verdade reside e se revela no próprio processo temporal é característico de toda a consciência

⁸⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 420.

⁸⁷ Idem. *O Conceito de História*, p. 88 (p. 57).

⁸⁸ Op. Cit., p. 421.

⁸⁹ Ibidem, p. 308.

⁹⁰ Ibidem, p. 307.

⁹¹ Idem. *O Conceito de História*, p. 101 (p. 68).

histórica moderna, como quer que esta se expresse – em termos especificamente hegelianos ou não”⁹².

Assim, tomamos daqui em diante as análises de Arendt sobre a Filosofia da História de Hegel a fim de nos depararmos, conforme entendimento da autora, com o ápice do pensamento moderno sobre a história, e entendermos adiante as prerrogativas e os limites que encontrará este tipo de pensamento sobre os acontecimentos mais recentes da era moderna e, também, esclarecermos as críticas por ela efetuadas.

Arendt parte das especulações de Hegel sobre o tempo, especialmente passagens (“do *Jenenser Logik* e *Jenenser Realphilosophie* da fase inicial à *Fenomenologia*, à Enciclopédia e aos vários manuscritos pertencentes à *Filosofia da História*”⁹³) reunidas e interpretadas por Alexandre Koyré no ensaio *Hegel à Iéna*⁹⁴, com o objetivo de aclarar o confronto descrito pelo filósofo entre o ego volitivo e o ego pensante.

À vista disso, a pensadora afirma que a tese central da interpretação Koyreana é de que a primazia atribuída por Hegel ao futuro em relação ao passado é sua maior originalidade. Afirma, ainda, que isso não seria surpresa, pois como escritor do século XIX compartilhava a confiança no progresso. No entanto, a premissa mais importante e decisiva de Hegel, segundo a autora, é a característica ontológica do pensamento enquanto algo *pensado*. Em outras palavras, como o primeiro pensador a conceber uma filosofia da história, Hegel trata de tornar o passado parte do espírito através do “esforço do conceito” (*die Anstrengung des Begriffs*) mediante o olhar retrospectivo do ego pensante e rememorativo. Ao internalizá-lo, o passado, obtém a reconciliação entre Espírito e Mundo.

Nessa retirada do mundo das aparências, o ego pensante não tem mais que pagar o preço da “falta de atenção” e da alienação do mundo. Segundo Hegel, o espírito, por simples força de reflexão, pode assimilar para si – sugar para si, por assim dizer – certamente não todas as aparências, mas qualquer coisa que, nelas, tenha tido significado, considerando tudo o que não é assimilável como acidente irrelevante, sem significação para o curso da História ou para a linha do pensamento discursivo.⁹⁵

A proposição sobre a primazia do futuro, conforme a descoberta de Koyré, firmaria-se, de qualquer maneira, quando Hegel passa a discutir sobre o tempo, notadamente o tempo humano; quando o homem passa a refletir sobre os acontecimentos exteriores, fazendo com que a atenção do espírito, deste modo, se dirija essencialmente ao futuro, isto é, “o tempo que está

⁹² ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 101 (p. 68).

⁹³ Idem. *A vida do espírito*, p. 301.

⁹⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Hegel à Iéna* In *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1961 (republicado pela Editions Gallimard: Paris, 1971).

⁹⁵ Op. Cit., p. 302.

no processo de vir em nossa direção [...] [*Zukunft*, vindo de *zu kommen*]]”⁹⁶. Neste ponto, poder-se-ia dizer que, em marcos iniciais, a experiência sem pensamento do homem é deixada para trás como um puro movimento, enquanto que, ao contrário, o “futuro antecipado nega o ‘presente permanente’ do espírito, transformando-o em um ‘não-mais’ antecipado”⁹⁷. O presente do homem é negado por ele mesmo, ele nega o seu agora e cria seu próprio futuro. Dessa maneira, reverte a sequência comum de tempo passado-presente-futuro. Citando Koyré, Arendt indica esta reversão do tempo comum em relação à verdade e ao ser: “O tempo encontra sua verdade no futuro, já que é o futuro que terminará e realizará o Ser. Mas o Ser, terminado e realizado, pertence como tal ao Passado”⁹⁸.

Arendt comenta que a questão da Vontade não é lembrada nem por Hegel, nem por Koyré, no contexto das discussões sobre o Tempo. No entanto, para a autora, incutida no espírito de negação do agora está a faculdade de querer, não a de pensar. Ora, quando se projeta algo, é em direção ao futuro que se olha e, evidentemente, quem preside essa relação é o ego volitivo. A vontade nega o hoje e convoca o ainda-não que está ausente e assim considera o presente essencialmente como não-ser, como espaço de tempo efêmero. O Agora como lugar vazio apenas é preenchido pelo futuro e é este que dita a realidade daquele: “Do ponto de vista do ego volitivo, ‘o futuro está diretamente dentro do presente, pois nele está contido como seu fato negativo. O Agora é tanto o ser que desaparece quanto o não-ser [que](...) se converte em Ser”⁹⁹. Assim, do ponto de vista do eu, na medida em que ele se identifica com o ego volitivo, efetua uma incessante e contínua transformação de seu futuro em um Agora.

Em consequência disso, se e quando o futuro se esgotar tudo estará “realizado”. Sendo assim, pela perspectiva da vontade, a morte - a perda final de um futuro mais que o desaparecimento do mundo das aparências - ultrapassa a mudança do tempo e às incertezas do futuro e atinge a quietude do passado. Nesse sentido, o olhar retrospectivo do ego pensante em sua busca por significado é desprendido e liberado. A velhice, sendo próxima da morte, para Arendt, em conexão com Hegel e corroborando Heidegger, é o tempo da meditação.

Perante tal argumentação, é próprio, portanto, que enquanto a antecipação da morte é o preço pago pela tranquilidade promovida pela contemplação, a inexorabilidade decorrente do processo do Devir é a base do Ser e está localizada no espírito do homem, não apenas como ser temporal, mas como originador do tempo.

⁹⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 302.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 302.

⁹⁸ Koyré *apud* ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 302.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 303.

Sem o homem, poderia haver movimentação e movimento, mas não haveria Tempo. Nem poderia haver se o espírito humano fosse equipado somente para pensar, para refletir sobre o que é dado, sobre aquilo que é e não poderia ser outro; se fosse assim, o homem viveria espiritualmente em um eterno presente. Seria incapaz de se dar conta de que ele mesmo um dia não foi e de que um dia não será mais, isto é, ele seria incapaz de compreender o que significa para ele existir.¹⁰⁰

Por outro lado, segundo Arendt, o futuro também é fonte do passado. Na medida em que o espírito é produtor do tempo por intermédio da vontade que quer sempre com vistas ao futuro, espiritualmente este futuro concebido é antecipado pelo espírito de um segundo futuro, quando “o ‘eu-serei’ imediato terá se transformado em ‘eu-terei-sido’”¹⁰¹. Neste plano, então, invariavelmente, a vontade frustra seus próprios projetos antecipando o final. Dessa maneira, o esquema relacional entre a vontade de um lado e o pensamento de outro, para Arendt, é equacionado como o que segue: “o passado é produzido pelo futuro e o pensamento, que contempla o passado, é o resultado da Vontade”¹⁰². E como, para Hegel, conforme lembra Arendt, a distinção do humano em relação aos outros animais se dá pela consciência de sua morte, é “nesse ponto máximo da antecipação feita pelo ego volitivo que o ego pensante se constitui”¹⁰³. Neste ponto, no entanto, esta constituição máxima se trata de um presente que dura, de um Agora atemporal, da natureza eterna e quintessencial do Tempo, na união dos tempos presente, passado futuro. Em passagem particularmente elucidativa Arendt cita Koyré:

no momento em que o espírito se depara com o próprio fim, “o movimento incessante da dialética temporal é interrompido e o tempo ‘se preenche’; este tempo ‘preenchido’ cai natural e inteiramente no passado”, o que significa que o “futuro perdeu seu poder sobre ele” e ficou pronto para o presente permanente do ego pensante. Assim, ocorre que “o verdadeiro Ser [do futuro] deve ser o Agora”.¹⁰⁴

Colocada nestes termos, a doutrina hegeliana, segundo Arendt parece ter encontrado uma saída para o problema que os filósofos tiveram para conciliar o pensamento tradicional com a Idade Moderna. Pois, conforme a autora, o primado que se faz do futuro nas especulações sobre o tempo coloca-se em sintonia com a fé dogmática no Progresso desta época. Para a Arendt,

se existe algo com a *vida* do espírito, isso se deve ao órgão do espírito próprio para o futuro e à “inquietação” daí resultante; se existe algo como a vida do *espírito*, isso se

¹⁰⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 304.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 305.

¹⁰² *Ibidem*, p. 305.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 305.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 305.

deve à morte que, prevista como um fim absoluto, paralisa a vontade e transforma o futuro em um passado antecipado; os projetos da vontade em objetos de pensamento; a expectativa da alma em uma lembrança antecipada.¹⁰⁵

Com a revolução Francesa, adveio para Hegel, enfim, a prova de que nos assuntos humanos a verdade poderia aparecer; de que o momento “divino” do pensar e o momento “secular” dos negócios humanos em geral seriam postos em reconciliação.

Assim, na hipótese de se compreender a História do mundo como um todo, como uma história sequencial enredada na qual o Espírito se tornasse manifesto, corporificado na vida secular, a história deixaria de ser caracterizada pelo acidental, como todo ramo dos assuntos humanos até então, e se dotaria de significado, da verdade em forma viva. A tarefa da filosofia, desse modo, açambarcaria o papel de compreensão do plano humano secular uma vez que os momentos da sequência histórica do mundo já estavam configurados para ocorrerem da forma como ocorrem.

Arendt resume o pensamento de Hegel sobre a História e a tentativa de reconciliação entre ego pensante e ego volitivo partindo de algumas citações dos manuscritos reunidos no texto *Filosofia da História*¹⁰⁶ do filósofo:

"O insight a que a filosofia deve nos levar, então, é o de que o mundo real é como deveria ser." E uma vez que, para Hegel, a filosofia diz respeito ao "que é verdadeiro eternamente, nem o Ontem nem o Amanhã, mas o Presente enquanto tal, o 'Agora' no sentido de uma presença absoluta"; uma vez que o espírito, assim como é percebido pelo ego pensante, é "o Agora enquanto tal", a filosofia tem que apaziguar o conflito entre o ego pensante e o ego volitivo. Tem que unir as especulações sobre o tempo que fazem parte da perspectiva da Vontade e sua concentração no futuro com o Pensamento e sua perspectiva de um presente que dura.¹⁰⁷

Neste ponto, passada a leitura analítica de Arendt, nota-se que a autora efetua algumas críticas ao pensamento hegeliano. Partindo das observações finais do ensaio de Koyré, a autora afirma que a tentativa de Hegel em formar a noção de um sistema vai de encontro com a ideia colocada pelo filósofo da primazia do futuro. Se de um lado a percepção do futuro pressupõe que o tempo nunca se esgote, por outro, “a filosofia no sentido hegeliano [...] exige uma interrupção no tempo real, e não simplesmente a suspensão do tempo durante a atividade do ego pensante”¹⁰⁸, que, como lembra Arendt, na alegoria hegeliana é o voo iniciado no

¹⁰⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 305-306. Arendt adverte que Plotino precedeu Hegel ao lembrar que fora o filósofo grego quem primeiro sustentou que “o espírito humano, a alma humana (*psyche*) é que dá origem ao tempo” Ibidem, p. 306.

¹⁰⁶ Tradução brasileira: HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues, Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora UnB, 2008.

¹⁰⁷ Op. Cit., p. 309.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 309.

crepúsculo pela coruja de Minerva. Portanto, somente com o fim da história no seu sentido factual, a verdade objetiva poderia emergir na filosofia hegeliana.

Hegel tenta conciliar as atividades do pensar e do querer, e para isso tenta contemporizar os conceitos de tempo opostos das duas atividades do espírito ao afirmar, lembra Arendt, que o objeto do espírito pensante é um *Devir intuído*, ou, em outros termos, afirma que o pensamento especulativo é, exatamente, a união entre tempo e pensamento.

O devir quando encontra amparo na Vontade – a fonte espiritual para o agir – expressa futuro e, desse modo, denota a exigência de um tempo retilíneo, caso flagrante na filosofia pós-clássica, lembra a autora. É a partir deste conceito de tempo retilíneo que é possível pensar o Progresso. O Devir quando *intuído*, ou seja, um movimento de pura percepção, pode, unicamente, ser percebido de forma circular, em um giro que retorna a si mesmo, sem qualquer pretensão quanto a seu ponto de chegada. Isto, manifestamente, está afinado com o conceito cíclico de tempo da filosofia grega clássica. A solução de Hegel, então, passaria por conciliar estas duas noções de tempo, a retilínea e a cíclica, cuja resultante é a figura de uma espiral.

Ao transformar as circularidades em uma linha progressiva, Hegel admite que para além dos diferentes indivíduos membros da espécie humana e nações particulares, há algo como o *Espírito do Mundo* a definir o movimento temporal humano no qual as sucessivas gerações sempre começam um novo mundo a partir do nível de acumulação das gerações anteriores; isto porque cada geração, “sendo humana e dotada de espírito, ou seja, de Lembrança, ‘conservou a experiência [anterior]’”¹⁰⁹. E a questão é que o *Espírito do Mundo* de Hegel não é algo como coisa-pensamento, mas é uma espécie de alguém que se personifica e encarna na *Humanidade* (“assim como o espírito de um homem está encarnado em seu corpo”¹¹⁰), como se fosse um sujeito atuante por detrás das cortinas.

Quando trata do Idealismo Alemão, Arendt não deixa de constatar que a reflexão sobre o curso da história aí colocada tomou consciência da perplexidade de que a ação humana nunca alcança seu objetivo pré-definido e que o surgimento do Progresso, incutido no curso dos assuntos humanos, apenas se dá por meio de casualidades erráticas. Assim, notando que “só se pode detectar algum sentido por meio da sabedoria da visão retrospectiva quando os homens deixam de agir e começam a contar a história do que aconteceu”¹¹¹, e não por meio do simples registro dos eventos, entendeu-se que a Humanidade e não o homem é o sujeito de ação da

¹⁰⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 310.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 310.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 421.

História. Interessa destacar, neste propósito, a passagem em que a autora, reflete sobre a atitude por parte dos idealistas alemães de criar conceitos personificados para as atividades humanas:

Aquilo que aparecera de forma restrita e provisória no conceito personificado de Humanidade de Pascal começava agora a proliferar com uma incrível intensidade. As atividades dos homens, seja de pensar seja de agir, foram transformadas em atividades de conceitos personificados - que tornavam a filosofia tanto infinitamente mais difícil (a dificuldade de principal em Hegel é seu teor de abstração, suas pistas somente ocasionais sobre os dados e fenômenos reais que ele tinha em mente) quanto incrivelmente mais viva. Era uma verdadeira orgia de pura especulação que, em contraste nítido com a razão crítica de Kant, estava repleta de dados históricos disfarçados de abstração radical. Uma vez que é o próprio conceito personificado que deve supostamente agir, é como se (nas palavras de Schelling) a filosofia "se erguesse a um ponto de vista mais alto", a um "maior realismo" em que as simples coisas-pensamento - os *noumena* de Kant, produtos desmaterializados da reflexão do ego pensante sobre dados reais (dados históricos em Hegel e mitológicos ou religiosos em Schelling) - dessem início à sua curiosa dança incorpórea espectral, cujos passos e ritmos não se regulam nem se limitam por qualquer ideia da razão.¹¹²

Dito de outro modo, o movimento em espiral do *Espírito do Mundo* hegeliano é movimento não experienciado, sem base em experiências egóicas de pensamento ou de volição e que, no entanto, apresenta uma solução muito engenhosa, segundo Arendt, para a demanda reconciliatória da Vontade com o pensamento puro. Tal solução, de toda a maneira, para Arendt, só pode deslindar no duplo prejuízo “da experiência do ego pensante de um presente duradouro e da insistência do ego volitivo na primazia do futuro. Em outras palavras, não é mais do que uma hipótese”¹¹³. (Além disso, este altivo sujeito atuante, o Espírito do Mundo encarnado na Humanidade, para tornar plausível tal hipótese, sendo *um* só, teria também que “governar [toda] a pluralidade das vontades humanas e orientá-las na direção de uma ‘significação’ que surj[...][iria] da necessidade da razão”¹¹⁴). De fato, a filosofia hegeliana, comenta a autora, “embora tratasse da ação e do mundo dos assuntos humanos, era contemplativa”¹¹⁵.

1.3 Tecnologia: fusão História e Natureza

Embora o pensamento moderno sobre a História tenha emergido e sido permeado pelo dilema tradicional sobre a imortalidade ou da vida ou do mundo, as suas verdadeiras

¹¹² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 422.

¹¹³ *Ibidem*, p. 311.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 311.

¹¹⁵ *Idem*. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 84.

implicações se descortinaram a partir do início do século XX quando a tecnologia exerceu papel preponderante.

Com o deslocamento da ênfase do “que” alguma coisa é para o “como” ela foi feita, desde o século XVII , a ciência moderna, seja a natural seja a histórica, voltou-se primordialmente aos processos, tornando as próprias coisas como “subprodutos quase acidentais”¹¹⁶. Mas, conforme Arendt, a tecnologia – que não é a mesma coisa que a mera ciência, não importando seu grau de desenvolvimento – “começou por substituir por processos mecânicos as atividades humanas (trabalhar e pesquisar) e terminou por instaurar novos processos naturais”¹¹⁷.

Com a época moderna os feitos dos homens e a narração dos eventos humanos deixaram de compor a História. Desde então, a História se tornou o processo realizado pelo homem – “o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à razão humana”¹¹⁸. Mas no último século esta qualidade exclusiva já não tinha lugar, a distinção entre História e Natureza obscureceu-se, pois, na medida em que o homem a partir deste marco inicia novos processos naturais, em certo grau ele faz natureza e realizando tais processos por si só ele faz História. Tal estágio, todavia, somente pôde ter ocorrido, segundo a autora, pelas descobertas nucleares, ultrapassando quaisquer artifícios da era industrial que imitavam as forças naturais para produção, como a máquina a vapor e o motor de combustão. Nas tecnologias mais recentes de cunho nuclear “as forças naturais são liberadas e desencadeadas, e onde os processos naturais que ocorrem jamais teriam existido sem interferência direta da ação humana”¹¹⁹. Para Arendt,

Muitas gerações e bom número de séculos se passaram antes que viesse à luz o verdadeiro significado da revolução do Copérnico e da descoberta do ponto arquimediano. Somente nós, e nós apenas há pouco mais de algumas décadas, chegamos a viver em um mundo inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade objetiva e conhecimento técnico [*know-how*] e prático decorrem de leis cósmicas e universais, distintamente das leis terrestres e "naturais", e no qual o conhecimento adquirido mediante a escolha de um ponto de referência fora da Terra é aplicado à natureza terrena e ao artifício humano.¹²⁰

Nesse sentido, em *Condição Humana*, Arendt irá diferenciar uma “ciência verdadeiramente universal”, uma espécie de ciência aplicada que “importa processos cósmicos

¹¹⁶ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 88 (p. 57).

¹¹⁷ Ibidem, p. 89 (p. 57).

¹¹⁸ Ibidem, p. 89 (p. 58).

¹¹⁹ Ibidem, p. 89 (p. 58).

¹²⁰ Idem. *A Condição Humana*, p. 334 (p. 268).

para a natureza”¹²¹, da ciência natural que pressupõe a observação da natureza de um ponto de vista universal afim de dominá-la.

Assim, agiu-se sobre a natureza do mesmo modo que a atuação sobre a história. Com efeito, isto foi fator fundamental para que o interesse pela História e pelas humanidades em geral declinasse e que, no entanto, “acha-se plenamente de acordo com o primeiro impulso que conduziu à Ciência Histórica moderna”¹²². De todo modo, em se tratando de processos, o homem capacitou-se a iniciar determinados processos na natureza que de outra forma não viriam a existir, assim como possuía a capacidade de iniciar algo novo na esfera dos assuntos humanos.

Isso começou, de modo bastante inofensivo, com o experimento, no qual os homens já não se contentavam em observar, registrar e contemplar aquilo que a natureza entregava prontamente em sua própria aparência, mas passaram a prescrever condições e provocar processos naturais. O que, na época, se transformou em uma capacidade sempre crescente de deflagrar processos elementares, os quais, sem a interferência dos homens, teriam continuado adormecidos e talvez jamais ocorressem, terminou finalmente em uma verdadeira arte de "fabricar" a natureza, isto é, de criar processos "naturais" que, sem os homens, jamais existiriam e que a natureza terrena, por si mesma, parece incapaz de executar, embora processos semelhantes ou idênticos possam ser fenômenos comuns no universo que circunda a Terra. Com a introdução do experimento, 'no qual prescrevemos condições concebidas pelo homem aos processos naturais e forçamo-los a se ajustarem a padrões criados pelo homem, acabamos por aprender a "repetir o processo que ocorre no Sol", isto é, a extrair dos processos naturais da Terra aquelas energias que, sem nossa intervenção, só se produzem no universo.¹²³

Desta maneira, Arendt alerta que para além do risco óbvio de destruição da natureza inerente ao aumento de poder do humano sobre ela, o próprio poder humano de criação, de colocação em marcha de processos naturais e produção de novos elementos não é menos terrível.

No que se refere à atitude do homem face à natureza, Arendt diferencia o mundo surgido com a Revolução Industrial por meio da mecanização e o mundo moderno em que uma de suas características é a emergência da tecnologia a partir da diferença correspondente entre ação e fabricação.

A ação se caracteriza pela futilidade e fragilidade, quando efetuada não finda com algum produto resultante. A fragilidade como principal característica dos assuntos humanos foi manifestada pelos gregos ao compará-los com a presença eterna das coisas naturais e ao preocuparem-se com a busca pela imortalidade. No entanto, além disso, a ação humana é

¹²¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 335 (p. 268).

¹²² Idem. *O Conceito de História*, p. 89-90 (p. 58).

¹²³ Op. Cit., p. 288 (p. 231).

também dotada de incerteza o que, segundo a autora, foi passado despercebido na Antiguidade. Quando chega a gerar algum tipo de consequência, a ação tem o condão de gerar uma cadeia de acontecimentos por si só geradores de novas cadeias de acontecimentos, ocasionando que ao se aventar um ponto como resultado final nesta infinita rede de ações e acontecimentos, não é, absolutamente, o agente quem tem a capacidade de conhecê-los ou controlá-los de antemão; ele apenas pode empenhar-se em dar um determinado rumo para as coisas, mas sem nenhuma segurança da pretensão. A fabricação, ao contrário, caracteriza-se pela previsibilidade da sua atividade que no início é bem definida: “ela chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma espécie de ‘vida’ própria”¹²⁴. Esta vida própria denota o uso que o homem faz do produto, restando que a fabricação ocasiona, em certa medida, também, processos sem resultado previsíveis, embora ela mesma se volte propriamente ao resultado do produto definido inicialmente. O homem, desta forma, “nunca é exclusivamente *homo faber*, e [...] mesmo o fabricante permanece ao mesmo tempo um ser que age, que inicia processos onde quer que vá e com o que quer que faça”¹²⁵.

Em resumo, conforme Arendt, no momento em que vivemos, quando a imortalidade já não é mais um fator de preocupação,

o domínio dos assuntos humanos tende a revelar um aspecto inteiramente diferente e um tanto contraditório, a saber, uma extraordinária resiliência, cuja força de persistência e de continuidade no tempo é muito superior à estável durabilidade do mundo sólido de coisas. Embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produzido por mãos humanas e hoje se tornaram capazes até de destruir potencialmente aquilo que o homem não criou – a Terra e a natureza terrena -, nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação. Nem mesmo o olvido e a confusão, que podem encobrir com tanta eficácia a origem de qualquer ato isolado e a responsabilidade por ele, são capazes de desfazer um ato ou de impedir suas consequências. E essa incapacidade de desfazer o que foi feito é equiparada por outra incapacidade, quase igualmente completa, de prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos.¹²⁶

Assim, enquanto na era da industrialização, consistente na mecanização de processos de trabalho, elaboração e melhoramento de objetos, a figura humana arquetípica era a do *homo faber* cuja atitude frente à natureza é trabalhar o material por ela fornecido com o fim de levantar o edifício humano, hoje o mundo “é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos

¹²⁴ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 91 (p. 59).

¹²⁵ *Ibidem*, p. 91 (p. 60).

¹²⁶ *Idem*. *A Condição Humana*, p. 290 (p. 232-233).

negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como entidade relativamente permanente”¹²⁷.

Desde que deixamos apenas de utilizar o material oferecido pela natureza para a produção do artefato humano (inclusive com a finalidade de nos protegermos contra ela própria) e nos aprontamos a encetar processos naturais, além do aumento evidente de poder sobre a natureza, de maneira inédita o mundo humano teve sua constituição embrenhada pela natureza, “obliterando as fronteiras defensivas entre os elementos naturais e o artefato humano nas quais todas as civilizações anteriores se encerravam”¹²⁸.

Ora, para Arendt a ação humana tem a característica da imprevisibilidade: independentemente do grau de condicionamento em que o humano possa se encontrar, o futuro nunca se encontra totalmente desenhado. Isso se deve, principalmente, à condição da pluralidade humana: o fato de que a todo momento são incorporadas novas vidas humanas de cujos seres não se pode prever suas ações e reações por parte daqueles que já se encontram no mundo. Daí porque ao agirmos em nome da natureza, impulsionando e iniciando processos naturais, a imprevisibilidade própria do que é humano é carregada para o domínio que sempre foi pensado como aquele regido por leis inexoráveis. Assim, Arendt pronuncia a própria falta de sentido em estabelecer uma lei inexorável para a história nos moldes da perene e imutável condição da natureza. Neste sentido, em boa medida, hoje, o historiador e o cientista natural estão em posição semelhante:

A “lei férrea” da história nunca foi mais que uma metáfora emprestada da natureza, e o fato é que essa metáfora não mais nos convence, pois se tornou claro que a Ciência Natural não pode de forma alguma estar segura de um imutável império da lei da natureza a partir do instante em que homens, cientistas, técnicos ou simplesmente construtores do artefato humano decidiram interferir e não mais deixar a natureza entregue a si mesma.¹²⁹

Com efeito, para Arendt, a fusão entre História e Natureza caracterizada pela Tecnologia, retorna e segue em linha com a conexão dos conceitos de natureza e história surgidos nos séculos XVI e XVII com o início da época moderna. Esta conexão inicial comum apoia-se no conceito de processo (assim como na Antiguidade, o denominador comum entre natureza e história esteve no conceito de imortalidade), cujas palavras correlacionadas - desenvolvimento e progresso - por exemplo, foram usadas em ambos, seja na historiografia ou na ciência natural. Segue que em diferença à noção antiga de mortalidade, segundo a autora, a

¹²⁷ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 91 (p. 59).

¹²⁸ *Ibidem*, p. 92 (p. 60).

¹²⁹ *Ibidem*, p. 93 (p. 61).

experiência implicada na noção de processo “brota do desespero de sempre experienciar e conhecer adequadamente tudo aquilo que é dado ao homem e não feito por ele”¹³⁰. Fica claro, então, que Arendt entende que este desespero não encontrou guarida na própria atividade de contemplação, que sempre fora o lugar apropriado para a revelação da verdade e que o homem confiando na sua capacidade de ação, tornou tudo processo. Diante disso,

o homem moderno arregimentou a totalidade de suas próprias capacidades; desesperando de encontrar um dia a verdade através de mera contemplação, começou a experienciar suas capacidades para a ação e, ao fazê-lo, não podia deixar de se tornar consciente de que, onde quer que exista, o homem inicia processos. A noção de processo não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da ação humana. O primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo, e o argumento mais convincente para o agir dos homens sobre a natureza à guisa de investigação científica é que hoje em dia, na formulação de Whitehead, “a natureza é um processo”.¹³¹

Se os umbrais estabelecidos entre os elementos naturais e os constructos humanos foram desfeitos com a incorporação dos processos naturais na ordem humana em que a tecnologia tomou o lugar da ciência no sentido clássico e da história, talvez seja interessante cotejar o pensamento arendtiano com a filosofia do Antropoceno, ou antropologia da Ecologia, de Bruno Latour, onde vemos cintilar as perplexidades de Arendt em um mundo do século XXI cujas preocupações com a natureza aventadas pela autora se fazem mais urgentes. Estas perplexidades cintilantes, no entanto, servem para nós como uma possibilidade de fazer paralelos com o pensamento de ambos os autores, assim como demarcar suas profundas distâncias que, em boa medida, prepararão terreno para discorrermos sobre as análises de Hannah Arendt sobre o pensar e compreender históricos.

Tomamos por base o livro *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza do antropoceno*¹³², que reúne textos reescritos e amplificados de um ciclo de seis conferências proferidas pelo autor em Edimburgo, convidado pelo comitê das *Gifford Lectures*.

O autor, neste livro, parte, no que concerne a sua antropologia dos modernos, do tema central chamado por ele de “Novo Regime Climático”. Ao sintetizar este termo, percebemos que há convergência no que vimos até agora sobre a tecnologia no pensamento arendtiano.

Com esse termo sintetizo a situação presente, na qual o quadro físico que os Modernos haviam considerado líquido e certo, o solo sobre o qual sua história sempre se desenrolara, tornou-se instável. Como se o cenário tivesse subido ao palco para

¹³⁰ ARENDT, Hannah. *O Conceito de História*, p. 94 (p. 62).

¹³¹ *Ibidem*, p. 94 (p. 62).

¹³² LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza do antropoceno*. E-book. São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora / Ateliê de Humanidades Editorial, 2020.

compartilhar a trama com os atores. A partir desse momento, tudo muda no modo de contar histórias, a ponto de incluir na política o que antigamente pertencia à natureza - figura que, por tabela, se torna um enigma cada dia mais indecifrável.¹³³

Nesse sentido, para Latour, não se trata mais de falar em crise climática quando somos bombardeados por notícias negativas com respeito ao clima. Crise, para o autor, pressupõe ao mesmo tempo sua superação, algo que nos deixaria tranquilos apesar das supostas situações críticas. Para ele, segundo especialistas, inclusive, melhor seria falar em “mutação”, dado que mudamos para outro mundo e todas as informações nos alertam diretamente sobre o modo de nos relacionarmos com este outro mundo. Apesar de tudo, de maneira geral, estes alertas, para Latour, não se apresentam suficientes para a mudança de sentimento frente esta profunda mutação e continuamos a ouvir tais notícias, com “estoicismo admirável”¹³⁴. O que, de fato, poderia ter sido uma crise a trinta ou quarenta anos, teria se transformado, para o autor, em uma profunda mudança na nossa relação com o mundo.

A fim de lançar sua hipótese de pensamento, antes de tudo, o autor analisa a relação entre natureza e cultura e evidencia a instabilidade dos termos em questão. Segundo o autor, a noção de cultura é expressa pelo fato de que “na tradição ocidental, a maior parte das definições do humano enfatiza até que ponto ele *se distingue* da natureza”¹³⁵. Assim, quando se trata de aproximar os seres humanos da natureza, objeta-se de que eles são também, ou acima de tudo seres culturais. Fosse de outro modo o humano seria julgado como *res*. De maneira que qualquer evocação a um retorno do humano à natureza diante de uma definição de crise ecológica gera, segundo o autor, uma espécie de pânico: este retorno significaria uma volta à animalidade ou uma retomada do movimento profundo da existência humana? Pois a relação com o mundo supõe, na verdade, na tradição ocidental, a relação com ambas as suas partes que por definição não podem ser separadas por completo. Isso significa para Latour que

não estamos lidando com *domínios*, mas com um e o mesmo *conceito*, separado em duas partes que se encontram ligadas, por assim dizer, por um forte elástico. Na tradição ocidental, jamais se fala de um sem falar do outro: não há outra natureza senão *esta* definição da natureza. Elas nasceram juntas, tão inseparáveis quanto irmãos siameses que se abraçariam ou se golpeariam até sangrar sem deixar de pertencer ao mesmo tronco.¹³⁶

¹³³ LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. Introdução, p. 12.

¹³⁴ Ibidem. 1ª Conferência, p. 18.

¹³⁵ Ibidem., p. 27.

¹³⁶ Ibidem, p. 29.

Desta forma, inicialmente, o autor, utiliza, na falta de termo melhor, a convenção tipográfica Natureza/Cultura, com o objetivo de caracterizá-la, conforme a linguagem dos antropólogos, como categoria não marcada, deslocando, assim, a tendência de fazer da natureza “uma evidência universal sobre a qual se destacaria a categoria marcada da cultura”¹³⁷, tratando as duas partes distintas e separadas que perfazem o conceito Natureza/Cultura, igualmente, como categorias marcadas (movimento semelhante ao que ocorre depois da revolução feminista quando se pretendeu deslocar o termo “homem” da categoria não marcada, usado para designar a totalidade do gênero humano, para o próprio termo comum “humano”, enquanto o termo “mulher”, anteriormente, tratava-se sempre de uma especificidade, como o sexo frágil).

Interessante notar que, de fato, esta primeira articulação entre os dois termos empreendida por Latour encontra muita semelhança com a própria origem romana do termo cultura em detrimento do que se entenderia modernamente como a completa cisão ou como a soberania de um termo sobre outro. Arendt apresenta este aspecto da primeira noção de cultura em oposição ao legado grego.

A palavra “cultura”, conforme lembra Arendt, vem de *colere*, que significa, cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar. Nesta medida, em sua essência teria a ver com o tratamento da natureza efetuado pelo homem, com os objetivos de cultivá-la, preservá-la e, conseqüentemente, ao final torná-la adequada à habitação humana. Assim, “a palavra indica uma atitude de carinhoso cuidado e se coloca em aguda oposição a todo esforço de sujeitar a natureza à dominação do homem”¹³⁸. De modo oposto às artes poéticas e de fabrico, prevalentes na civilização grega, cultura, originalmente, significava agricultura e, conforme lembra a autora, esta atividade era altamente considerada em Roma. Ponderando o emprego da palavra em seu caráter original, diz Arendt, “o ponto essencial era sempre a conexão da cultura com a natureza”¹³⁹ (como consequência, também poderia indicar o cultuar aos deuses). Para contextualizar, Arendt afirma que enquanto os romanos tendiam a ver a arte como uma espécie de cultivo da natureza, os gregos tomavam a agricultura como um modo de fabricação de modo que o homem por meio de técnicas e artifícios domaria a e regeria a natureza. Daí porque a própria noção de cultura tenha surgido em Roma e não antes: “Os gregos não sabiam o que é

¹³⁷LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. 1ª Conferência, p. 30.

¹³⁸ ARENDT, Hannah. A Crise na Cultura: sua importância social e política. In *Entre o passado e o futuro*, 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 248-281, p. 265 ((The Crisis in Culture: its social and its political significance. In *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961, pp. 197-226, p. 212).

¹³⁹ Ibidem, p. 265 (p. 212).

cultura porque não cultivavam a natureza, mas em vez disso arrancavam do seio da terra os frutos que os deuses haviam ocultado dos homens (Hesíodo)”¹⁴⁰.

No entanto, para a autora, os elementos estritamente romanos não esgotam o significado da palavra cultura. Arendt ainda abrangerá o significado fazendo relação com a noção de gosto e, de maneira geral, com a sensibilidade à beleza, tornando assim inequívoca a compreensão de que cultura teria um lado próprio, alheio a sua relação com a natureza, como “o modo de relacionamento prescrito pelas civilizações com respeito às menos úteis e mais mundanas das coisas, as obras de arte, poetas, músicos, filósofos e daí por diante”¹⁴¹. Esta discussão terá lugar adiante, mas já denota outra diferença do pensamento de Arendt com relação a Latour.

Uma suposta oposição entre natureza e cultura ainda incutida no mesmo conceito tensionado (Natureza/Cultura), segundo o autor Francês, deve ser tomada, antes de tudo, como tópico de nossa atenção, e não como a oposição que sendo totalmente cindida seria um “*recurso* que nos permitiria sair de nossas dificuldades”¹⁴². Assim, qualquer reconciliação entre natureza e cultura ou a superação desta oposição de modo pacificado seria impossível.

A mudança climática já estaria aí. No entanto, se ir além da natureza e da cultura não parece ser o caso, o autor propõe que, talvez, seria viável irmos aquém desta divisão. Seria preciso “retroceder” e nos aproximarmos ao núcleo comum deste dispositivo que distribui as diferenças entre as partes que compõe o conceito. Desta forma, diz Latour, “talvez fôssemos capazes de imaginar como contorná-lo”¹⁴³.

É neste ponto, então, que Latour, pretende introduzir no debate um outro termo que conglomeraria o conceito Natureza/Cultura sempre em tensão, relativizando-o, e o incluiria como um caso particular dentre outros. Tal termo é apresentado pelo autor como simplesmente *mundo* ou *fazer-se mundo*, definido, diz ele, de maneira muito especulativa, “como o que abre [...] para a *multiplicidade* dos modos [...] de existir”¹⁴⁴, não esquecendo de que o termo mundo permanece com abertura suficiente para que os conjuntos dos existentes e suas formas de existência não sejam fechados de maneira abrupta, negando, desde o início, a possibilidade de formarem um todo passível de ser englobado pelo pensamento. Desta maneira, o autor afirma

¹⁴⁰ ARENDT, Hannah. *A Crise na Cultura*, p. 266 (p. 213). Em relação a estas contraposições, Arendt nota que a própria noção de testemunho está conectada com a noção de cultura, tomando os gregos – ao que parece, depois do início da derrocada da democracia ateniense – estava “o fato de ser inteiramente alheia a eles a grande reverência romana para com o testemunho do passado enquanto tal, à qual devemos, não mera preservação do legado grego, porém a própria continuidade de nossa tradição. Conjuntamente, cultura no sentido de tornar a natureza um lugar habitável para as pessoas e cultura no sentido de cuidar dos monumentos do passado ainda hoje determinam o conteúdo e o significado que temos em mente ao falarmos de cultura”. *Ibidem*, p. 266 (p. 213).

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 267 (p. 213).

¹⁴² LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. 1ª Conferência, p. 35.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 36.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 58.

que “a ecologia não é a irrupção da natureza no espaço público, mas o fim da ‘natureza’¹⁴⁵ como um conceito que permite resumir nossas relações com o mundo e pacificá-las”¹⁴⁶. E seria a sensação desta mudança, de que o Antigo Regime está chegando ao fim, que nos afligiria.

Desta maneira, ao aventar uma outra figura, um outro termo para de modo diferente designar outros existentes e outras formas de relação entre eles, Latour, em certa medida, pode-se dizer, entra no campo de uma outra cosmologia em face, segundo ele, da figura cosmológica da Natureza (grafada com letra maiúscula, ou seja, a ideia da natureza no seu esplendor independente do humano, como categoria não marcada) e também em face de Natureza/Cultura cujo par conceitual está sempre coberto de equivocidades e de instabilidades, alocando esta noção apenas como uma entre outras possibilidades de relações, pois não seriam suficientes para abordar as questões ecológicas no Novo Regime Climático.

Aqui, começamos a notar o distanciamento entre o pensador francês e Arendt. Se até aqui poderíamos dizer que havia certa convergência sobre o fim da tradição de certos pensamentos científicos e conceituais decorrentes de novas experiências, Arendt, neste tema em particular, pretende somente evidenciar os limites desses pensamentos e suas fraturas (levando em consideração que a autora tem por assente, ainda, o tema da história e da política), enquanto Latour irá optar por tentar se desprejar de toda a tradição ocidental do pensamento.

Além do mais, Latour acrescenta que “a distinção entre humanos e não humanos não tem mais significado do que a distinção Natureza/Cultura”¹⁴⁷. E, tal como este último par conceitual, seria preciso remontar ao conceito comum distribuidor das partes humana e não humana para dar-lhes igualmente o justo uso como objeto de estudo.

Tomando emprestada uma metáfora da geologia, zona metamórfica, o autor pretende evidenciar a multiplicidade entre potências de agir tanto em relação a origens quanto a formas de suas transações. Pois,

quando se sustenta que existem, de um lado, um mundo natural e, de outro, um mundo humano, propõe-se simplesmente dizer, após o fato, que uma porção arbitrária dos atores será *despojada de toda ação* e que outra parte dos mesmos atores, também arbitrária, será *dotada de uma alma* (ou de uma consciência).¹⁴⁸

Latour apresenta, assim, uma contraposição do pensamento galileano. Para ele, se Galileu precisou abandonar noções como o clima, por exemplo, a fim de olhar a Terra de um

¹⁴⁵ Quando o autor se propõe a escrever a palavra “natureza” com aspas, está se referindo à natureza enquanto necessariamente imbricada em sua relação tensa com a cultura. Ou seja, ao par conceitual Natureza/Cultura.

¹⁴⁶ LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. 1ª Conferência, p. 59.

¹⁴⁷ Ibidem. 2ª Conferência, p. 92.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 92.

ponto de vista universal, libertando-a de uma visão pré-científica, os climatologistas convocam, evidentemente, o clima e trazem uma Terra animada. O Novo Regime Climático nos obrigaria a tornarmos nossos olhos de volta à Terra, movimento tratado pelo autor como *contrarrevolução copernicana*.

A Terra de Galileu poderia girar, porém não tinha “ponto de inflexão”, nem “fronteiras planetárias”, nem “zonas críticas”. Tinha um *movimento*, mas não um *comportamento*. Em outras palavras, ela ainda não era a Terra do Antropoceno.¹⁴⁹

Se por um lado este movimento parece ser de fato o que nos rodeia contemporaneamente, por outro, Latour não faz o paralelo, como faz Arendt, com o fato de que as ocorrências da ação humana no âmbito da natureza (por assim dizer) que nos levaram ao Antropoceno, são decorrentes diretamente da mudança ocorrida no pensamento científico pelo ponto de vista arquimediano trazido por Galileu (embora seja claro que a autora não usa a palavra antropoceno para caracterizar o mundo moderno). Seria, para Arendt, por conta deste momento, e não apenas “na época da contrarrevolução copernicana, quando nos voltamos para a antiga terra firme do direito natural, [...] [que] encontramos [...] [o]s traços da nossa ação, visíveis por toda parte!”¹⁵⁰, como afirma Latour.

O que o autor francês pretende asseverar é que há surpreendente convivência entre potências de agir que anteriormente eram tomadas como distintas ou inexistentes. Diferentemente do sujeito ocidental masculino dominador do mundo selvagem, agora, tal como os mitos pré-científicos, conforme o autor, o sujeito agente também é sujeito no sentido de assujeitado às ações de outro agente que, igualmente é assujeitado a sua ou a outras ações: “Ser sujeito não significa agir de forma autônoma em relação a um quadro objetivo; em vez disso, significa *compartilhar* a potência de agir com outros assuntos que também perderam sua autonomia”¹⁵¹. No entanto, à diferença de Foucault¹⁵², por exemplo, que trata os sujeitos como

¹⁴⁹ LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. 2ª Conferência, p. 95.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 97.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 98.

¹⁵² "Parece-me, de fato - resumindo tudo isso em algumas palavras, três palavras exatamente -, que a teoria da soberania tenta necessariamente constituir o que eu chamaria de um ciclo, o ciclo do sujeito ao sujeito, mostrar como um sujeito - entendido como indivíduo dotado, naturalmente ou por natureza), de direitos, de capacidades. etc. - pode e deve se tornar sujeito, mas entendido desta vez como elemento sujeitado numa relação de poder... Em segundo lugar, parece-me que a teoria da soberania se confere, no início, uma multiplicidade de poderes que não são poderes no sentido político do termo, mas são capacidades, possibilidades, potências, e que ela só pode constituí-los como poderes, no sentido político do termo, com a condição de ter, entretentes. estabelecido, entre as possibilidades e os poderes, um momento de unidade fundamental e fundadora, que é a unidade do poder... Enfim, em terceiro lugar, parece-me que a teoria da soberania mostra, tenta mostrar, como um poder pode constituir-se não exatamente segundo a lei, mas segundo uma certa legitimidade fundamental, mais fundamental do que todas as leis, que é um tipo de geral de todas as leis e pode permitir às diferentes leis funcionarem como

sujeitos assujeitados, mas ainda com referência a sujeitos humanos no âmbito da teoria da soberania, e, por certo, diferentemente de Arendt, em que a capacidade de ação é inerente ao humano que, por sua vez, é sujeito apenas enquanto age, o autor francês multiplica ou escancara a multiplicidade das potências de agir e suas formas no quadro do Novo Regime Climático.

Para Latour, não se trataria de “*acrescentar* um espírito ao que seria, infelizmente, desprovido dele”¹⁵³, mas

[t]ão logo se chega perto dos seres não humanos, não detectamos neles a inércia que nos permitiria, em contraste, nos assumir como agentes, mas, ao contrário, potências de agir que *não são mais alheia* ao que somos e ao que fazemos[;] [...] a Terra [...] não é mais “objetiva”, no sentido de que não pode mais ser mantida à distância, [...] como que esvaziada de todos os seus humanos.¹⁵⁴

O problema é que para Arendt a causalidade foi introduzida no mundo humano por meio do tratamento de tudo o que concerne a ele na forma de processo, enquanto para Latour não se trata de afirmar que existem cadeias de causalidade nas coisas, senão a animação geral da Terra por infinitas formas de agentes, inclusive nas formas humanas, mas não apenas.

a partir do momento em que a descrição científica emprega essa profusão de ações, muitas das quais se assemelham àquelas com que os humanos costumam ser dotados: nesse caso, torna-se minúscula a distância entre as formas de ação que encadeiam continuamente os atores com múltiplos repertórios. Consequentemente, a questão se torna a seguinte: por que aqueles que descrevem as ações da Terra ora afirmam que não ocorre nada além do desdobramento das “estritas cadeias de causalidade”, ora afirmam que aí ocorrem infinitamente mais coisas? O que leva à pergunta: se a Terra é animada por mil formas de agentes, por que se quer pensá-la como essencialmente inerte e *inanimada*?¹⁵⁵

A ideia, nesse sentido, é que colocar um mundo como desanimado é apenas uma maneira de enquadrar como passividade animações várias, ou seja, as potências de agir sempre estariam colocadas. Logo, a distinção entre natureza e cultura, assim como humano e não-humano, não seria profundamente ontológica e decorrente de uma grande concepção filosófica, seria apenas um “efeito estilístico secundário”¹⁵⁶ com o fim de aplainamento da distribuição dos autores, tratando-os como animados ou inanimados. Esta operação secundária, diz o autor,

leis”. FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 49-59.

¹⁵³ LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. 2ª Conferência, p. 96.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 98.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 99.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 107.

só consegue desanimar certos protagonistas chamados “materiais” ao privá-los de sua atividade e ao *superanimar* alguns outros chamados de “humanos”, creditando-lhes admiráveis capacidades de ação – a liberdade, a consciência, a reflexividade, o senso moral, e assim por diante.¹⁵⁷

Tal efeito estilístico secundário é tratado por Latour, portanto, como uma narrativa apropriada para dar a impressão de que nada se passa em determinados acontecimentos entre potências de agir múltiplas. Neste sentido, Latour vaticina que

por mais chocante que a história tenha sido, é provável que a geo-história seja pior, uma vez que o que até agora havia permanecido tranquilamente no plano de fundo – a paisagem que tinha servido de quadro para todos os conflitos humanos – acaba de se juntar à luta.¹⁵⁸

Em outros termos, para o autor, no Novo Regime Climático, a história natural está no caminho de caracterizar-se por sua agitação, dado que a natureza agora assume o papel inesperado de sujeito ativo, enquanto a história humana tende ao esfriamento, pois é “como se os humanos tivessem assumido o aspecto de uma natureza passiva e imutável para explicar por que não estão fazendo nada diante da ameaça”¹⁵⁹. Ou ainda, para seguir a confusão instalada neste novo regime, em que a Terra aparece “como uma longa série de *acontecimentos históricos*, aleatórios, específicos e contingentes, como se fosse o resultado provisório e frágil de uma geo-história”¹⁶⁰.

O busílis, no entanto, é que Latour em boa medida não consegue escapar dos termos dicotômicos os quais ele critica. O seu *fazer-se mundo* aparece de maneira muito incipiente. Assim, é somente a partir da abordagem sobre a teoria de Gaia e da perspectiva do antropoceno que ele tentará abranger em seu pensamento de modo coerente e consequente o momento em que vivemos.

Para Latour, inspirado pela teoria de Gaia de Lovelock, a capacidade de transformação estendida a cada agente, em certa medida é uma antropomorfização da capacidade humana de reorganização que nos envolve. No entanto, haveria aí um paradoxo. Se a intencionalidade é estendida a todos os agentes, tal extensão rapidamente apagaria qualquer vestígio de antropomorfismo. Dada a multiplicação de agências em toda e qualquer escala, as retroalimentações mais parecem não intencionais: “quanto mais você generaliza a noção de intencionalidade a todos os atores, menos detecta a intencionalidade na totalidade, mesmo que

¹⁵⁷ LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. 2ª Conferência, p. 107.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 114.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 115.

¹⁶⁰ Ibidem. 3ª Conferência, p. 121.

consiga observar mais e mais retroalimentações positivas ou negativas, ambas muito pouco intencionais!”¹⁶¹ (o perigo ou problema nesta abordagem seria, creio, a perda de responsabilidade dos agentes, o que notamos ser em Arendt um pilar). Dessa maneira, não haveria uma grande cadeia do ser, nem qualquer plano global de ordenação dos agentes, mas haveria o que Latour chama de ondas de ação, ou seja, quando a interação entre vizinhos se dá pela manipulação mútua. Com efeito, para o autor, tais

ondas que se entrelaçam são os **verdadeiros atores** que devem ser seguidos *ao longo do percurso*, independentemente do lugar para onde eles nos levam, sem se ater à fronteira interna do agente isolado considerado um indivíduo ‘no interior’ de um ambiente “ao qual” se adaptaria. (grifo nosso)¹⁶²

Na verdade, o autor não deixa de tratar esta lógica de Gaia como um processo, “processo pelo qual as ocasiões variáveis e contingentes tiveram a oportunidade de tornar os acontecimentos *ulteriores* mais prováveis”¹⁶³. Ao mesmo tempo, o autor afirma que “aprender a situar a ação humana nessa geo-história não remete a ‘naturalizar’ os humanos”¹⁶⁴. O problema é que o evento geo-histórico o qual Latour tenta definir, afirma ele que reverteu a divisão empreendida pelas acepções aceitas comumente entre reino da necessidade e reino da liberdade: “o poder da invenção e da surpresa passou dos humanos para os não humanos”¹⁶⁵. Assim, “a perturbadora impressão de que a história, ou melhor, a historicidade mudou de lado talvez provenha dessa discrepância entre as antigas definições da humanidade e aquilo que os humanos devem enfrentar”¹⁶⁶. De toda a forma, como depreende-se do autor, o antropomorfismo continuaria existente nisto que ele chama de geo-história. Certamente, tal qual elucubra, não no sentido antigo de projeção dos valores humanos em um mundo inerte, mas no sentido de dar forma (*morpher*) aos humanos. Não se poderia deixar de aludir o papel humano já que se afirma nosso tempo como época do Antropoceno; as críticas efetuadas ao antropomorfismo por representar certos perigos teriam lugar, segundo o pensador, apenas quando o papel dos humanos ainda não estava de tal modo redistribuído: “No momento em que virou moda falar do ‘pós-humano’ no tom *blasé* daqueles que sabem que o tempo do humano foi ultrapassado’, o ‘*Anthropos*’ está de volta e de volta para se vingar!”¹⁶⁷.

¹⁶¹ LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. 3ª Conferência, p. 152.

¹⁶² *Ibidem*, p. 155.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 162.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 163.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 164.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 164.

¹⁶⁷ *Ibidem*. 4ª Conferência, p. 176.

Tratada como uma nova época por Latour, a época do Antropoceno tenderia a afastar as noções de moderno e modernidade, dando uma dimensão totalmente nova à estatura humana no sentido de contrapor-se ao antropocentrismo, assim como a antigas formas de naturalismo. No entanto, como vimos, não se trata de interpretar tal condição como uma superposição ou como uma reconciliação dialética entre natureza e humanidade, condição que apenas poderia ser pensada dentro do formato Natureza/Cultura. Desta forma, segundo o autor, “o Antropoceno não ‘ultrapassa’ essa partilha: ele desvia completamente dela. As forças geo-históricas não são *mais as mesmas* que as forças geológicas desde o momento em que se fundiram, em vários pontos, com a ação humana”¹⁶⁸. Portanto, de qualquer maneira em que se trate daquilo que poderia ser dito como natural, estariam aí, encontrados e implicados, os homens.

O raciocínio inverso ainda seria, para o autor, mais notável ao dar novo contorno à tradicional face antropomórfica. No que até agora fora referido à partilha humana, “seria de fato absurdo considerar que existe um ser coletivo, a sociedade humana, que seria o novo *agente* da geo-história, como foi o proletariado em outra época”¹⁶⁹, ou ainda, corroborando as análises arendtianas, poderíamos dizer, como foi a *Humanidade* para Hegel. “Falar da ‘origem antrópica’ do aquecimento global não faria sentido, de fato, se alguém entendesse por “antrópico” algo como ‘a espécie humana’. [...] É por isso que o Antropoceno, apesar do nome, não é uma extensão imoderada do *antropocentrismo*”¹⁷⁰.

Nos termos deste último parágrafo temos certa aproximação com que Arendt pensou sobre uma tal figura universal de humanidade enquanto sujeito personificado. Contudo, como visto, à diferença de Arendt, Latour irá assemelhar à categoria de sujeito tanto o humano enquanto ser individual quanto outros agentes não humanos dispostos na Terra. Além disso, irá tratar a noção de humano, em sua crítica a um agente universal unificado, não apenas como agente individual, mas também como um conceito generalista (mas não universalista) “que deve ser dividido em vários *povos* distintos, dotados de interesses contraditórios”¹⁷¹.

A ironia é que em Latour a condição do Antropoceno cunha uma profunda diferença com a tradição ocidental ao evidenciar de modo constitutivo a generalização das potências de agir e a antropomorfização de diversos agentes humanos e não humanos, levando à compreensão de que nossas ações modificadoras sobre a “natureza” apenas atestariam, nesta zona metamórfica, a multiplicidade e ubiquidade das potências de agir, enquanto em Arendt

¹⁶⁸ LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. 4ª Conferência, p. 180.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 181.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 182.

¹⁷¹ Ibidem, p. 182-183.

a própria tradição ocidental teria nos legado esta pesada herança que findou no que agora podemos chamar de Antropoceno, quando a ciência universal pretendeu dominar as cadeias de processos tomando por base o pensamento antropocêntrico de que o homem somente conhece aquilo que ele mesmo faz, culminando na intensa atividade tecnológica em nossa época.

As discussões sobre o tema do antropoceno e o cotejamento das obras de Arendt e Latour param por aqui. No entanto, além de mostrar certa vanguarda do pensamento de Arendt em temas que hoje são prementes, pareceu importante esta leitura contemporânea, justamente, por expor a conexão do pensamento historiográfico com o tema cultura e sua tensão com o tema da natureza, cujos modos de apreensão se mostram divergentes entre os dois autores. Aqui também tem lugar o propósito de preparar o leitor ao quarto capítulo, onde se trabalhará com o tema do juízo na ótica da autora alemã, pois que ela relaciona o gosto à questão da cultura em determinado momento de sua obra.

No próximo capítulo, analisa-se o conceito-chave de autoridade e seus constantes imbricamentos com a questão do direito. Entende-se que há semelhanças no tratamento efetivado pela autora sobre as variações do conceito de história e as variações constatadas por ela quanto aos modos de compreensão histórica sobre o direito. Sobrepondo os percursos historiográficos explorados por Arendt a respeito de ambos os temas (história e direito), notamos também certa similaridade de conteúdo. Pois fica patente que, para a autora, em primeiro lugar, tanto a história quanto o direito significavam, na antiguidade, a premissa de preservação e estabilidade das relações políticas. E que, por fim, com o advento da ruptura da tradição na época moderna, tanto do direito quanto da história, houve a sobreposição do jurídico e histórico com a natureza.

2 DIREITO E AUTORIDADE

2.1 Direito como fator estabilizador e provedor de relações

Logo no início do capítulo em que Arendt argumenta sobre a fragilidade dos assuntos humanos no livro *A Condição Humana*, afirma sobre “a ilusão de que podemos ‘produzir’ algo no domínio dos assuntos humanos – ‘produzir’ instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras”¹⁷². Quaisquer limitações existentes no e derivadas do domínio dos assuntos

¹⁷² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 235 (p. 188.).

humanos – diferentemente de produtos acabados resultantes da fabricação – não são páreo para o rompimento potencial inerente às ações humanas que, por sempre estabelecer relações, caracterizam-se por pela ilimitabilidade. Soma-se a isto o fato mais amplo e incontornável da sucessão de gerações sempre se inserindo abruptamente como novidade. Portanto, para a autora, “as limitações legais nunca são salvaguardas absolutamente seguras contra a ação vinda do interior do próprio corpo político”¹⁷³, “a fragilidade das leis e instituições humanas, e, de modo geral, de todo o assunto relativo à convivência dos homens, decorre da condição humana da natalidade”¹⁷⁴. Arendt ainda adiciona mais um aspecto à fragilidade dos assuntos humanos: a imprevisibilidade das consequências da ação decorrente diretamente das estórias que vão acontecendo uma após outra, uma em paralelo a outra, e ainda, uma transversalmente a outra, ou seja, a impossibilidade lógica de perceber de antemão os resultados do ato.

Sob a influência do espírito agonístico da Grécia Antiga, calcado prioritariamente na ação e no impulso de autodesvelamento do si-mesmo, cujo esboço se articula na comparação com os outros, o conceito de política das cidades-Estado deixa “relativamente intocad[a] [...] [a] infortuna da imprevisibilidade”¹⁷⁵. Daí porque, segundo Arendt, a função legislativa não fora tratada como atividade política, mas como pertencente à esfera da fabricação, e as leis, similares aos muros da cidade, erguiam uma estrutura pré-definida para que depois a atividade política pudesse ocorrer: “o espaço era o domínio público da *polis* e a estrutura era sua lei; legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria”¹⁷⁶.

Arendt nos diz que a filosofia política decorrente do pensamento socrático promoveu a atividade da legislação e a construção das cidades como a síntese do que significava a vida política (compreensão, entretanto, diferente da experiência romana da legislação e fundação). Isto significava que tais atividades, consideradas pelos gregos como pré-políticas, tomavam ascensão neste tipo de pensamento no intuito de combater a política e seu conteúdo de ação entre os cidadãos. Como remédio para a fragilidade dos assuntos humanos, “a rigor, não se trata[ria] mais, ou melhor, não se trata[ria] ainda de ação (*praxis*), propriamente dita, mas de fabricação (*poieses*), a qual preferem em virtude de sua maior confiabilidade”¹⁷⁷. No entanto, para a autora, fica claro que a ação pensada como obra, como um produto final, retira a autenticidade do seu significado manifesto pelas relações humanas permeadas pela

¹⁷³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 239 (p. 191).

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 239 (p. 191).

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 243 (p. 194).

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 243 (p. 194-195).

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 244 (p. 195).

intangibilidade e fragilidade. A obra legislativa só poderia “tornar-se o conteúdo da ação no caso de qualquer ação subsequente ser indesejável ou impossível”¹⁷⁸.

Contudo, Arendt lembra que no início da tradição do pensamento político, especificamente em Platão, a lei como o próprio conteúdo de toda a vida política somente assume lugar central no seu último tratado: em as *Leis*. Ocorre que na busca pela melhor forma de governo por parte do filósofo, o papel preponderante era desempenhado pela distribuição do poder, enquanto a questão das leis ficava em segundo plano, exercendo papel decisivo apenas na definição de tirania, considerada a pior forma. Tal aspecto se deve ao fato de que, embora a busca de Platão tenha nascido do seu rechaço à cidade-Estado ateniense, ela transcorre inicialmente da experiência específica da *polis*.

Ainda assim, se na busca pelo melhor governo a questão das leis originalmente desempenhava um papel secundário, seu papel sempre foi na definição na tirania como a decisiva pior forma de governo. O motivo para essa configuração inicial está na experiência política específica da *pólis*, que tanto Platão como Aristóteles só poderiam considerar como fora de questão. A experiência política grega pré-filosófica compreendia as leis como limites estabelecidos pelos homens para si mesmos ou para as cidades umas com as outras.¹⁷⁹

Originalmente, segundo a autora, a maneira de superar a fragilidade intrínseca dos assuntos humanos na realidade da vida da Grécia antiga pré-filosófica foi a fundação da *pólis*. Ela permitia aos cidadãos revelarem suas identidades únicas pelos atos e palavras no âmbito da cidade, aumentando as oportunidades, ganhando fama imortal, fazendo do “extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana”¹⁸⁰. Além disso, pretendia contornar a futilidade inerente a ação e o discurso, dependentes, antes do surgimento da cidade-Estado, da lembrança e narração do poeta para tornarem-se feitos de fama imortal.

A *pólis*, se acreditarmos nas célebres palavras de Péricles na Oração Fúnebre, fornecia uma garantia para os que haviam obrigado mares e terras a tornar-se o cenário da sua audácia de que não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor de Homero nem de qualquer outro artista da palavra; sem a ajuda de terceiros, os que agiam seriam capazes de estabelecer, juntos, a memória eterna de seus feitos bons ou maus, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade.¹⁸¹

Assim, a organização da *pólis*, conforme Arendt, é uma espécie de memória organizada. A contribuição da arquitetura e das leis para esta organização, dando o caráter físico e

¹⁷⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 245 (p. 196).

¹⁷⁹ Idem. *A grande tradição* In *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. E-book.

¹⁸⁰ Op. Cit., p. 246 (p. 197).

¹⁸¹ Ibidem, p. 247 (p. 197).

fisionômico da cidade, teria o objetivo de “que as gerações futuras não viessem a mudar sua identidade a ponto de torná-la irreconhecível”¹⁸². O caráter conservador da poesia transpôs-se para a arquitetura e o direito. Nisto, está o caráter estabilizador, pois sem a lei o mundo público preexistente no qual ela foi erigida não teria uma sobrevida maior do que o próprio instante da ação e do discurso. Arendt, falando em termos metafóricos e teóricos, ilustra o argumento na imagem do regresso dos combatentes de Troia e o desejo de “tornar permanente o espaço da ação que havia surgido de seus feitos e sofrimentos, e impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão deles e o regresso de cada um a seus domicílios isolados”¹⁸³.

As leis, segundo a experiência política grega, tinham o condão de proteger o espaço vital de cada cidadão no sentido de estabilização da condição humana. Como se trataria de relações humanas e da constituição da comunidade cuja existência se daria por mortais e cuja continuidade dependeria dos novos homens que nasciam e traziam consigo a insígnia do perigo e da instabilidade, “a estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todos os negócios humanos, um movimento que nunca pode terminar enquanto homens nascem e morrem”¹⁸⁴. Ao garantir a preexistência de um mundo comum, as leis protegeriam os novos nascimentos e igualmente promoveriam a cada homem singular “a esperança de deixar um traço de permanência atrás de si”¹⁸⁵. Por outro lado, tomado o ponto de vista da *polis* como unidade, na condição de proteção oferecida pelo muro erguido da lei, ela “podia reivindicar que tudo o que ocorresse ou fosse feito dentro dela não perecesse com a vida de quem age e de quem sofre a ação, mas que seguisse adiante na memória das futuras gerações”¹⁸⁶.

Restando claro a composição e o lugar ocupado pela lei na Grécia antiga aqui expostos, temos que nos ater à compreensão do conceito de lei (*nomos*) - e sua relação com a *physei* - no ambiente da *polis* grega e na profunda inflexão empreendida pela filosofia. Colocada inicialmente em segundo plano por Platão, o sentido original de *nomos*, ou seja, o sentido de fronteira ou de muro, segundo Arendt, ainda estava presente no começo do discurso platônico, nas *Leis*. (Também estava em Heráclito, no sentido de que a *politeuesthai* – a vida política – somente poderia ter seu início após a lei ter sido estabelecida como a proteção adicional e necessária à dimensão espacial). Neste sentido, portanto, entendemos porque a atividade

¹⁸² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 247 (p. 198).

¹⁸³ *Ibidem*, p. 248 (p. 198).

¹⁸⁴ *Idem*. *A grande tradição*. E-book.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

legislativa na *polis* não era considerada uma atividade política, pois “a postulação da lei era a tal ponto entendida como uma condição de vida na polis”¹⁸⁷.

Assim, sendo fonte da atividade fabril, a lei – que poderia ser elaborada por alguém de fora ou feita por alguém como Sólon, que ato contínuo à realização da empreitada retira-se da vida pública – não representava qualquer fonte transcendente nem constituía qualquer autoridade ao seu elaborador. Seria por conta deste entendimento que a filosofia pré-socrática, segundo Arendt, introduziu os termos *nomô* e *physei* ao propor o critério de distinção da origem de todas as coisas: entre a origem humana e a existência por si mesmas, entre lei e natureza. Deste modo, o mundo dos negócios humanos, no qual a lei é estabelecida pelos humanos e onde uma ordem das coisas é construída por eles, difere do *cosmos* das coisas naturais.

Não obstante, lembra Arendt, existia outra compreensão de lei que diferia completamente da concepção característica da cidade-estado, sendo mesmo anterior ao começo da nossa tradição de pensamento pós-socrática. Arendt se refere a Píndaro e sua afirmação de que “a lei é a governante de todas as coisas”¹⁸⁸ (*nômo basileus pantôn*). Desta forma, a lei é tratada como “uma ordem inerente ao universo e governa seu movimento”¹⁸⁹. E embora não sendo postulada pelos homens não é também postulada pelos deuses, pois, além dos mortais, governá-los-ia igualmente. Como resta evidente, não era concebida como limitação imposta pelos homens, cuja validade restringe-se ao âmbito público das relações e acontecimentos *entre* os cidadãos; nem mesmo se referia aos assuntos gerais que acontecem *com* eles. Nesse sentido,

a lei cósmica era universal sob todos os aspectos, aplicável a todas as coisas e a todos os homens em qualquer situação ou condição de vida. A distinção entre *physei* e *nômo*, entre coisas que crescem naturalmente e coisas que devem sua existência aos homens, perde relevância, pois uma só lei preside e governa ambos.¹⁹⁰

Para Arendt, apesar de, inicialmente, Platão tomar em conta a noção de *nomos*, esta é a conclusão lógica do pensamento político platônico em seu último estágio nas *Leis*: “um governo em que as próprias leis governam e o governante apenas administra as leis e obedece a elas”¹⁹¹. Decisivo, aqui, é que a tradição do pensamento político-jurídico que nos foi legada por meio da

¹⁸⁷ ARENDT, Hannah. *A grande tradição*. E-book.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibidem*. Aqui a indicação de lei natural proveniente do estoicismo grego é bem pronunciada, segundo a autora. Mas, constatando que em uma cultura que tinha como imagem da lei cercas e fronteiras de proteção, tal termo seria uma contradição. Além disso, tomada no aspecto de sua universalidade, a lei como governo de todas as coisas embaralha a distinção entre as coisas morais e políticas, entre os âmbitos privado e público que, contudo, seriam ambos contidos em uma ordem eterna.

¹⁹¹ *Ibidem*.

filosofia elaborada na *polis*, ou seja, a filosofia política, não tenha desconsiderado a distinção entre a lei cósmica de validade universal e as regras e prescrições com validade limitada ao interior da comunidade. Desta forma, ela sustentou que “os códigos positivos de leis, feitos pelo homem, eram não apenas derivados, mas também dependentes da única lei válida universalmente como derradeira fonte de autoridade”¹⁹².

A discussão sobre autoridade é um bom viés para trabalharmos sobre a noção de direito da perspectiva da filosofia política concebida na *polis* grega. No entanto, é importante destacar com Arendt que a palavra e o conceito são de origem romana e não houve na história política grega a experiência e conhecimento da autoridade e o tipo de governo autoritário, implicado por ela, autoridade, iniciado pelos romanos. Assim, Platão (como Aristóteles) ao tentar introduzir na vida pública grega algo pensado comparável a um governo autoritário, mas sem qualquer experiência política que afirmasse tal condição, teve que recolher exemplos na vida familiar e na administração doméstica gregas referentes às relações humanas desta esfera. Aqui o chefe de família, diferentemente do rei, um *primus inter pares*, figura como um déspota, exercendo o poder pela coerção. Esta condição interior ao lar era diametralmente oposta à característica do cidadão que vai à cidade, sem coação, e exerce sua liberdade onde encontra outros cidadãos com igual liberdade. Assim, especificamente, na condição de senhor, segundo a opinião grega, ele nem mesmo era livre quando se relacionava coercivamente com os escravos.

Segundo Arendt, é na *República* de Platão que o pensamento grego tangencia de maneira mais próxima o conceito de autoridade. A motivação do filósofo seria de ordem puramente política ao confrontar a realidade da *polis* a um utópico governo da razão encarnada na pessoa do rei-filósofo, esperando com isso que este se concretizasse. E, embora a motivação fosse política, a questão teria direção mais à segurança do filósofo e o amor à filosofia do que o amor pela cidade e à política.

A razão por que Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a *polis*, ou na hostilidade da *polis* para com a filosofia, que provavelmente estivera dormitante durante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e morte de Sócrates. Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *polis*.¹⁹³

¹⁹² ARENDT, Hannah. *A grande tradição*. E-book..

¹⁹³ Idem. Que é autoridade? In *Entre o passado e o futuro*, pp. 127-187, p. 146-147.

Com a condenação à morte de Sócrates, tendo este fracassado em persuadir o público, Platão duvida da persuasão como modo diretivo dos homens, procura, então, algo que se impusesse aos cidadãos, mas ao mesmo tempo estivesse alheio ao uso de meios violentos. Esta seria a verdade autoevidente provinda da razão, pois compele de imediato. No entanto, quem estava apto para enxergar tais verdades, segundo a visão do filósofo, seria uma minoria. Conforme a autora, Platão constatou este impasse e, para assegurar com que a maioria constituída pelo povo inapto a ascender a tais verdades fosse submetida à mesma verdade vista pelo filósofo, procurou outros meios para estabelecer uma tirania da razão. Em *A República*, lembra, o filósofo lançou mão de um mito sobre recompensas e punições na vida futura, que, evidentemente, não acreditava, para incutir o medo e a obediência à maioria. Já nas *Leis*, para substituir a persuasão, pretendeu introduzir as leis como substitutas da persuasão cujo “intento e propósito devem ser explicados aos cidadãos”¹⁹⁴.

Pelos modelos existentes na vida privada, Platão tenta encontrar um princípio legítimo de coerção, tais como do pastor e suas ovelhas, do timoneiro e os passageiros, do médico e seus pacientes, do senhor e escravo, pois em todas essas relações já haveria um elemento de coerção anterior ao próprio ato de ordenar, já estaria implicada a relação de sujeição profundamente arraigada que infundiria a confiabilidade que nem a persuasão nem a força teriam, sendo assim, desnecessárias. Platão ao mirar estes exemplos faz Arendt afirmar a percepção da espécie de coerção racional que era esperada pelo filósofo, embora, propriamente, concebesse que o poder coercitivo estivesse nas ideias percebidas pelo filósofo e não na pessoa ou na desigualdade da relação. Desta forma, “essas ideias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderam a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas”¹⁹⁵.

Contudo, o elemento autoritário que estaria incrustado nas ideias não teria a auto-evidência da razão. Apenas na tentativa frustrante de comunicar as ideias aos outros que não atingiram o campo iluminado que o filósofo ingressou é que ele as transforma em padrões e normas e, temendo por sua vida, as usa com o fito de dominação, como podemos ver no mito da caverna, em *A República*.

São precisamente o governar, o medir, o subsumir e o regular que se alheiam inteiramente das experiências subjacentes à teoria das ideias em sua concepção original. Ao que parece Platão foi o primeiro a eludir a “irrelevância” política de sua nova doutrina, tentando modificar a doutrina das ideias de modo a torná-la útil para uma teoria política. [...] Se a ideia máxima da qual todas as demais devem participar

¹⁹⁴ ARENDT, Hannah. *Que é autoridade?*, p. 148.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 149.

para que cheguem a ser ideias é a adequação, então as ideias são aplicáveis por definição, e, nas mãos do filósofo, o que é versado em ideias, podem tornar-se regras e padrões ou, como posteriormente em *Leis*, se converter em leis.¹⁹⁶

Tal movimento, do ideal para o normativo, é organizado por Platão a partir de analogias tais como as artes e ofícios, Platão fala da atividade do tecelão, enfim, com atividades da vida prática que são norteadas por uma visão interior do artífice a respeito do objeto a se construir ou manufaturar. Sendo reproduzido, o objeto vislumbrado na forma de um modelo transcendente ganha corpo na realidade através da imitação: “As ideias tornam-se os padrões constantes e ‘absolutos’ para o comportamento e juízo moral e político, no mesmo sentido em que a ‘ideia’ de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade”¹⁹⁷.

Para Arendt, é importante se ater à questão de que o elemento de violência está relacionado de qualquer maneira às atividades em que os humanos encaram a natureza diretamente, sendo a atividade de fabricar, em consequência, uma delas. Pois no ato de construir algo sempre se trata de impor alguma violência na transformação do dado natural que, uma vez violado, resulta no produto do artifício humano, diferentemente do que acontece com as atividades políticas da ação e fala, em que as pessoas colocam-se frente a frente umas com as outras.

A consequência desta aproximação entre a atividade do artífice e o conjunto formado pela verdade ideal e a compleição normativa leva Arendt a noticiar a prenúncio tirânico de tal pensamento. Isto, mesmo levando em consideração a prévia abordagem da filosofia política sobre encontrar um substituto não violento para a persuasão.

Nos poucos casos em que Platão exibe uma perigosa preferência pela forma tirânica de governo, ele é levado a esse extremo por suas próprias analogias. Isso, obviamente, é mais tentador quando ele fala sobre o modo correto de fundar novas comunidades, pois essa fundação pode facilmente ser vista à luz de um outro processo de "fazer". Se a república deve ser feita por alguém que é o equivalente político de um artesão ou de um artista, em conformidade com uma *téchne* estabelecida e com as regras e medidas válidas nessa "arte" particular, o tirano está, com efeito, na melhor posição para atingir o objetivo.¹⁹⁸

Na leitura arendtiana, a experiência da autoridade, como veremos mais para frente, “implica uma obediência na qual os homens retêm sua liberdade”¹⁹⁹. Assim, lembra a autora, Platão, ao qualificar as leis como o atributo inquestionável de governo no domínio público, teria pensado

¹⁹⁶ ARENDT, Hannah. *Que é autoridade?*, p. 153-154.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 150.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 152.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 144.

encontrar esta espécie de obediência; por sugerir a independência entre os homens, haveria, pelo menos, a ilusão de liberdade. Contudo, para a autora, o governo que decorreria destas leis teria sua construção baseada em um despotismo, não na autoridade como tal: “Platão foi levado a falar delas em termos de negócios domésticos privados, e não em termos políticos, dizendo provavelmente em uma variação do *nómos basileús pánton*”²⁰⁰, uma variação na qual teria que haver em germe a conotação da violência pela necessidade da fabricação legal lapidar a pedra bruta pertencente à verdade ideal.

Tampouco, para Arendt, a *lex romana*, assim como o *nomos grego*, não se apresentava como originária de alguma fonte divina ou transcendente, nem o conceito de legislação dos dois corpos culturais precisavam de alguma inspiração deste tipo. Contudo, diferentemente dos gregos, a atividade da legislação para os romanos não era pré-política. Arendt nos conta, fazendo referência a Virgílio e sua obra *Eneida* que as leis só se fizeram necessárias quando estourou a guerra por conta dos guerreiros vindos de Troia para as terras italianas. Tais leis teriam o fito de restabelecimento da paz, constituindo acordos e tratados de uma nova aliança, uma nova unidade surgida da associação de duas entidades distintas. Nesta acepção, conforme a autora, “o sentido original da palavra *lex* é relação ou ‘ligação íntima’, ou seja, algo que liga duas coisas ou dois parceiros reunidos por circunstâncias externas”²⁰¹. Segundo consta, para os romanos, a boa conclusão de uma guerra se dava apenas quando tornam amigos e aliados (*socci*) aqueles que antes se colocavam como inimigos, portanto o fim de uma guerra não é a derrotar, mas instaurar a paz: “o final da guerra não é a vitória e a partida de um lado, o extermínio, a escravidão e a total destruição para os outros, mas ‘as duas nações, invictas, se unem num tratado perpétuo sob leis iguais’ e se assentam juntas, como Eneias anunciou antes mesmo que se iniciasse a batalha”²⁰². O que Arendt quer enfatizar é a noção de aliança entre as partes confirmada pelo instrumento da *Lex*. Neste sentido, dado que a fundação de Roma fora brotada nas bases do tratado com força de lei entre os dois povos diferentes, Arendt afirma que “o gênio da política romana – não apenas segundo Virgílio, mas de modo geral, de acordo com a interpretação dos próprios romanos – residia nos mesmos princípios que acompanham a fundação da cidade lendária”²⁰³.

Daí, porque, conforme a autora, o Senado romano emularia o espírito de fundação da cidade, pois “a *autorictas*, cuja raiz etimológica é *augere*, aumentar e crescer, dependia da vitalidade

²⁰⁰ ARENDT, Hannah. *Que é autoridade?*, p. 144.

²⁰¹ Idem. *Sobre a revolução*, p. 243.

²⁰² Ibidem, p. 268.

²⁰³ Ibidem, p. 269.

do espírito de fundação, em virtude da qual era possível aumentar, crescer e alargar as fundações, tal como haviam sido lançadas pelos ancestrais²⁰⁴. Cultivar e manter a tradição, nesse caso, teria o sentido da transmissão sucessória do início de Roma, permanecendo ligada aos ancestrais e, portanto, tinha o sentido do estabelecimento da autoridade. De forma que não era o legislar ou o governar, “embora legislar fosse bastante importante em Roma”²⁰⁵, mas a fundação de novos estados ou a conservação e aumento dos já fundados que constituía a mais alta virtude humana. Do ato de fundação, autoridade, tradição e religião coincidiriam e assim se constituiria “espinha dorsal da história romana, do começo ao fim [...] [:] a conquista da Itália e a construção de um império eram legítimas na medida em que os territórios conquistados alargavam a fundação da cidade e se mantinham ligados a ela”²⁰⁶.

Arendt afirma que desde o início da República até, de modo virtual, o fim da era imperial, a fundação constituía o caráter sagrado da política romana com o peso de vincular obrigatoriamente suas bases às gerações seguintes. Como a atividade da preservação é que caracterizava a participação política para os romanos, distintamente dos gregos que conviviam com a premissa de poderem fundar novas cidades, os romanos não repetiram a fundação na instalação de suas colônias, mas ampliaram a fundação de Roma por toda a Itália e pelo mundo ocidental. Enraizados ao solo romano, donde a palavra pátria adquire pleno significado, a fundação foi encarada como um acontecimento único, decisivo e irrepitível de sua história. No que se refere à religião, para os romanos ela “significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte, lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar a eternidade”²⁰⁷, de modo que a atividade política e a religiosa dificilmente poderiam ser distintas. Seria assim, neste contexto de fundação e preservação, que originalmente a palavra e o conceito de autoridade apareceram, conforme a autora.

Arendt se utiliza das palavras latinas *auctores* e *artifices* para explicar por meios mais concretos o que significava usufruir de autoridade, demarcando bem a diferença entre autoria e inventividade, de um lado, e o construtor e a invenção, de outro:

o autor não é aqui o construtor, mas aquele que inspirou toda a empresa e cujo espírito, portanto, muito mais que o do efetivo construtor, se acha representado na própria construção. Distintamente do *artiflex*, que tão-somente o fez, é ele o verdadeiro

²⁰⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 258.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 259.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 259.

²⁰⁷ *Idem*. *Que é autoridade?*, p. 163.

“autor” do edifício, vale dizer seu fundador; com ele tornou-se um “aumentador” da cidade.²⁰⁸

Por outro lado, se a manufatura estava fora do radar conceitual de autoridade, também o poder não caracterizaria quem detinha autoridade, pois “*Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, ‘enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado’²⁰⁹. Conforme Arendt, não era a ordem ou coerção externa que caracterizaria o acréscimo oferecido pelos anciões do Senado romano. O que lhes fazia serem escutados, ou seja o que determinaria seu caráter autoritário, repousaria na natureza do mero conselho que, no entanto, não se poderia ignorar sem risco, dado que a idade propecta dos senadores, continha “o próprio clímax da vida humana; não tanto pela sabedoria e experiência acumuladas, como porque o homem velho crescera mais próximo aos antepassados e ao passado”²¹⁰ – “Ao contrário de nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para os romanos o crescimento dirigia-se no sentido do passado”²¹¹. Desta forma a tradição preservava o passado passando o legado de geração em geração o testemunho da fundação, fazendo com que a cada vez a autoridade se alimentasse e crescesse: “agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível”²¹²

Com base desde seus primórdios na realização de alianças com os inimigos derrotados, na República Romana o bem-estar comum a todos sempre fora posto acima da individualidade glorificadora como ocorria nos gregos. Assim, a igualdade haveria de se colocar como primária em relação à diferença e distinção; tornou-se um modo de vida, enquanto a igualdade em Atenas era o ponto de partida para a atividade agônica com intuito de se distinguir-se a si mesmo. O que haveria de comum entre as duas culturas, no entanto é o conceito central de ação na vida política, em conexão com a noção dos grandes empreendimentos e, além, sua transformação em um modo de vida ativo no qual os negócios públicos estavam em evidência e agência o tempo todo. O conteúdo da atividade em Roma

consistia, sobretudo no incessante zelo vigilante para que a fundação de Roma e suas leis, o zelo com sua preservação e crescimento, repousasse sobre os cidadãos como um fardo de responsabilidade eterna. Já [em Atenas] consistia na deliberação constante e na consideração comum de todas as coisas humanas, pois tudo essencialmente humano, de acordo com o espírito da vida na polis, estava fadado a aparecer e mostrar sua face verdadeira no âmbito público-político. Mas nos dois casos os cidadãos que queriam levar uma vida ativa e participar das oportunidades mais

²⁰⁸ ARENDT, Hannah. *Que é autoridade?*, p. 164.

²⁰⁹ Ibidem, p. 163.

²¹⁰ Ibidem, p. 166.

²¹¹ Ibidem, p. 166.

²¹² Ibidem, p. 166.

proveitosas que seus mundos lhes ofereciam tinham que despende o maior tempo possível entre seus iguais – no ginásio ou no teatro, nas cortes ou nos mercados, em reuniões populares ou no Senado – e o menor tempo possível em casa como chefe ou governante do lar.²¹³

2.2 Perda da autoridade, Estado-nação e o fim da tradição

Cabe notar o aspecto invertido do pensamento que opera na filosofia política grega em relação à tradição romana. A própria noção romana de tradição espiritual e de autoridade, ou seja, na questão do pensamento e das ideias referentes a tais noções, são derivadas do âmbito político. Por outro lado, na concepção platônica era o âmbito filosófico que ditava o papel da razão e das ideias na política, tornando-se derivativa no âmbito dos assuntos humanos. Contudo, afirma Arendt, para além da cogente ligação com os fundadores e de exemplos autoritários na política, romanos também sentiam necessidade em matéria de pensamento e ideias de um aspecto fundacional e de exemplos de autoridade. Desta circunstância, culminou que “os grandes autores gregos tornaram-se autoridades nas mãos dos romanos e não dos gregos”²¹⁴. De fato, segundo a autora, o pensamento político platônico originou da teoria política ocidental a despeito do caráter derivativo da aplicabilidade das ideias à política. Soma-se a isso, também, que o caráter da autoridade e da tradição como noções espirituais derivadas da política não impediu que estas mesmas “se tornassem os traços prevalentes no pensamento político ocidental durante a maior parte da história”²¹⁵. Ocorre que neste estado de coisas onde a maneira filosófica de considerar a política tenha se sobressaído sobre a experiência, em “ambos os casos, a origem política e as experiências políticas subjacentes às teorias foram esquecidas, tanto o conflito original entre Política e Filosofia entre o cidadão e o filósofo como a experiência de fundação na qual tivera lúdica origem a tríade romana da religião, autoridade e tradição”²¹⁶.

Com o declínio do Império Romano, conforme lembra Arendt, o espírito romano de fundação de organismos políticos foi herdado pela Igreja Cristã, amoldando inteiramente o pensamento político romano, cujo resultado só poderia ser a elaboração da “morte e ressurreição de Cristo [como] a pedra angular de uma nova fundação”²¹⁷, isso, no entanto, apenas após a superação dos primeiros séculos em que a tendência do credo cristão era antipolítica e anti-institucional. Este movimento de politização ocorrido na Igreja veio a alterar a religião cristã

²¹³ ARENDT, Hannah. *A grande tradição*. E-book.

²¹⁴ Idem. *Que é autoridade?*, p. 167.

²¹⁵ Ibidem, p. 167.

²¹⁶ Ibidem, p. 167.

²¹⁷ Ibidem, p. 168.

tal como, com Platão, a politização das ideias “transformou a Filosofia ocidental e determinou o conceito filosófico de razão”²¹⁸. Agora, o testemunho da vida de Cristo, do nascimento à ressurreição, como um acontecimento histórico, e não, especificamente, a fé na ressurreição ou a obediência aos mandamentos de Deus, era a base de uma instituição pública de uma comunidade formada por crentes.

Ao descobrirem que na fé poderia haver também algo a ser entendido como acontecimento terreno iniciador de um novo mundo reatado, os crentes reafirmaram o que lhes parecia inicialmente maldito, os negócios mundanos, havendo, neste ponto, a combinação entre o sentido pós-cristão e romano de religião. Embora com conteúdo totalmente diverso, os apóstolos tornaram-se os fundadores da Igreja, derivando autoridade à Igreja e deixando o legado testemunhal através da tradição entre gerações, “apenas então, de qualquer forma, poderia um mundo inteiro – e não um mero grupo de crentes, não importa quão grande pudesse ter sido – tornar-se cristão”²¹⁹. Em termos filosóficos, a transformação ocorrida, foi abalizada, conforme nota Arendt, por Agostinho que apresenta uma articulação conceitual especificamente romana, afigurada na expressão *Sedis animi est in memoria* (a sede do espírito está na memória) que, no entanto, “os próprios romanos, avassalados como eram pela Filosofia e pelos conceitos gregos, jamais completaram”²²⁰.

Por outro lado, o fato de a Igreja herdar um modo de justificação política dos romanos, resultou, na verdade, que o político, como tal, tenha perdido pela primeira vez sua autoridade, e abasteceu-se com mais afinidade, não com a autoridade inventada pelos romanos, mas com os padrões transcendentais sustentados pela Filosofia platônica, na medida que os mandamentos e verdades reveladas da doutrina cristã se amoldaram prontamente ao platonismo, assimilação que não poderia vingar na estrutura política romana.

É fato que o pensamento político romano, de longa data, começou a utilizar conceitos platônicos com o fito de compreender e interpretar as experiências políticas especificamente romanas. No entanto, é como se apenas na era cristã os invisíveis padrões de medida espirituais de Platão, pelos quais os assuntos visíveis e concretos dos homens deveriam ser medidos e julgados, se tivessem desdobrado em sua plena eficácia política.²²¹

Os padrões de conduta e os princípios de comunidade políticas ensejados pela filosofia política antiga deram azo à interpretação política religiosa da revelação divina. Na verdade,

²¹⁸ ARENDT, Hannah. *Que é autoridade?*, p. 168.

²¹⁹ Ibidem, p. 168.

²²⁰ Ibidem, p. 169.

²²¹ Ibidem, p. 170.

conforme a autora, houve um amálgama entre o conceito político romano de autoridade, baseado no início de um novo mundo e a noção grega das medidas e regras transcendentais realizado pela Igreja Católica quando incorporou o pensamento filosófico grego à estrutura de suas doutrinas e crenças dogmáticas.

Padrões gerais e transcendentais sob os quais o particular e o imanente se pudessem subsumir eram agora requeridos para toda ordem política: regras morais para todos comportamento inter-humanos e medidas racionais para orientação de todo juízo individual. Dificilmente haveria qualquer outra coisa que viesse, afinal, a afirmar-se com maior autoridade e consequências que o amálgama em si mesmo.²²²

Arendt destaca que a consequência importante do amálgama das instituições políticas romanas e a ideias filosóficas gregas no ambiente eclesial foi a nova interpretação das noções de uma vida futura que no cristianismo primitivo seriam conflitantes e vagas em certezas dogmáticas, proporcionadas pelo arcabouço argumentativo platônico dos seus mitos políticos sobre recompensas e castigos utilizados originalmente para a coerção das verdades sobre aqueles que não poderiam enxergá-las. Deste modo, no seio das crenças cristãs, a introdução do inferno platônico ocasionou um grande fortalecimento de um elemento coercitivo que poderia ser chamado de autoridade, das estruturas políticas herdadas e utilizadas pela Igreja:

Mas o preço pago por essa força suplementar foi a diluição do conceito romano de autoridade, permitindo-se que um elemento de violência se insinuasse ao mesmo tempo na própria estrutura do pensamento religioso e na hierarquia eclesiástica. [...] é sem dúvida uma terrível ironia que as “boas novas” das Escrituras, “A vida é eterna”, tivessem por fim resultado não em um aumento da alegria, mas antes no medo sobre a terra, que tivessem, não tornado mais fácil, mas sim mais difícil ao homem morrer.²²³

O temor do inferno, contudo, com a secularização da época moderna foi eliminado, e este fato, para Arendt foi a consequência mais importante da separação entre Igreja e Estado, além da própria eliminação da religião no ambiente da vida pública-política, pois este era “o único elemento político da religião tradicional”²²⁴. Contudo, surpreendentemente, a projeção elucubrada por Platão a respeito de um estado futuro de recompensas e punições como uma espécie de ardil político, segundo a autora, teve uma redescoberta crucial durante a época moderna no que se referiu à utilidade da religião na constituição da autoridade secular, já que, propriamente, na Idade Média “a vida secular se tornara religiosa a tal ponto que a religião não

²²² ARENDT, Hannah. *Que é autoridade?*, p. 170-171.

²²³ *Ibidem*, p. 177.

²²⁴ *Ibidem*, p. 177.

poderia servir como instrumento político”²²⁵. Lembra a autora que tanto os homens da Revolução Francesa quanto os pais fundadores na América, lançaram mão de argumentos sobre algo como um Deus Vingativo, fato mais arrebatador ainda, dado que na época do Iluminismo.

O que não foi surpresa, nos conta Arendt, foi que “todas essas tentativas de reter um único elemento de violência do edifício em desmoronamento da religião, da autoridade e da tradição, utilizando-o como salvaguarda para a nova ordem política secular, se destinassem ao fracasso”²²⁶. O medo do inferno já não estaria no horizonte político como forma de estímulo ou controle das ações de massa desde a separação das esferas religiosa e política da vida, independentemente de quaisquer dimensões da expressão religiosa no mundo.

Se o utópico artifício platônico para persuadir a multidão através do medo a seguir os padrões de uma minoria que compreendia a verdade – admitido posteriormente pela Igreja com eficaz utilidade política somado à estrutura romana de autoridade – mostrou-se impotente na época moderna, a tradição da filosofia política ainda se mostrou profundamente presente no conceito de direito, influenciado pela universalidade ou transcendência de uma lei que governa todas as coisas em conjunto com as leis positivas.

Fundamentalmente, segundo a autora, ao longo da tradição, a lei tomada como de validade universal, e aquelas tomadas como pertencentes a um grupo definido de pessoas com determinadas prescrições e regras, portanto, de validade limitada, mantiveram-se ambas relacionadas. Sustentou-se que os códigos positivos de leis derivariam e, também, dependeriam de uma única lei válida universalmente a lhes autorizar. De um lado a noção derivada da imagem do muro sobrevivia, enquanto, de outro, a perspectiva universal caracterizaria os padrões de certo e errado, chancelando a relativa permanência das leis positivas conferida pela eternidade da lei universal. Para Arendt, nesse sentido, a

ideia de uma lei universal permaneceu mais ou menos uma preocupação dos filósofos, enquanto os juristas, embora concordassem sobre a necessidade de uma autoridade derradeira (e mesmo transcendente) para conferir legitimidade às suas leis, continuaram a pensá-las como fronteiras e relações entre as pessoas.²²⁷

Temos aí uma interdependência, pois para ter realidade no mundo humano a lei universal teria que ser corporificada nas convenções relativas a um povo e determinadas por limitações, inclusive, territoriais. De outra parte, sem a validação universal o estabelecimento legal realizado pelos homens “careceria[...] de sua derradeira fonte de autoridade e

²²⁵ ARENDT, Hannah. *Que é autoridade?*, p. 178.

²²⁶ *Ibidem*, p. 179.

²²⁷ *Idem*. *A grande tradição*. E-book.

legitimação”²²⁸. Esta grande característica, ou seja, o duplo aspecto legal, é que estruturou os corpos políticos na tradição, tornando a legalidade e sua aplicação como o único critério da política.

No fim dessa tradição, encontramos a filosofia política de Kant, na qual o conceito de lei absorveu todos os outros. Aqui, a lei tornou-se o critério para o âmbito inteiro da política, em detrimento de todas as outras experiências políticas e possibilidades. A legalidade é o único conteúdo legítimo da convivência humana, e toda atividade política é em última instância, delineada como legislação ou aplicação de prescrições legais.²²⁹

A tradição do pensamento político iniciada por Platão, assim como sua influência e gravidade, comenta a autora, jamais teve qualquer relação de dependência com sua autoconsciência sobre dada importância, exceto, em duas ocasiões na história, “períodos nos quais os homens são conscientes e mesmo superconscientes do fato da tradição, identificando idade como tal com autoridade”²³⁰. Esta primeira ocasião se refere ao período romano quando, como exposto, o pensamento e a cultura da Grécia Clássica foram incorporados pelos romanos como sendo sua própria tradição espiritual, de forma que por decisão tal tradição teria o papel influenciador na formação europeia, sempre com o referencial do passado.

Antes dos romanos, desconhecia-se algo que fosse comparável à tradição; com eles ela veio, e após eles permaneceu o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência.²³¹

O outro momento, afirma Arendt, ocorreu no período romântico, quando a tradição foi exaltada e glorificada. No entanto, para a autora, o Romantismo não faria mais que colocar em destaque a discussão no coração do século XIX quando a configuração do mundo já estava em vias de mudança e apontava para a impossibilidade de confiança na tradição. Isto denota, todavia, conforme a autora, que os conceitos relevantes de uma tradição que esboça seu fim, não necessariamente deixam de ter extensão naquelas pessoas que vivem esta transição. Na verdade, “às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início”²³².

²²⁸ ARENDT, Hannah. *A grande tradição*. E-book.

²²⁹ Ibidem.

²³⁰ Idem. *A Tradição e a Época Moderna* In *Entre o passado e o futuro*, pp. 43-68, p. 52.

²³¹ Ibidem, p. 53.

²³² Ibidem, p. 53.

Em uma resenha,²³³ comentando sobre a nação, Arendt apresenta três aspectos fenomênicos do mundo moderno. Em primeiro lugar, posiciona que a civilização se apresentou na forma nacional, tendo renunciado à antiga pretensão de universalidade. Em segundo lugar, que após o período feudal, a civilização moderna caracterizou-se por uma reconstituição do Estado, o que de toda sorte, “não resolve o problema fundamental: a origem e a legalidade do poder do Estado”²³⁴. O terceiro aspecto seria a novidade do fenômeno das massas.

Com suas costumeiras distinções conceituais, a autora diferencia povo, nação, nacionalismo e Estado. Povo se torna nação quando, de acordo com sua história, toma consciência de si, história esta que o liga ao solo e em cuja sociedade se dá o nascimento de uma pessoa que pertence a ela por direito de nascença. O Estado, seria, ao contrário, uma sociedade aberta, cujo território é governado e ao mesmo tempo delimitador jurisdicional para seu próprio governo. Neste caso, “como instituição legal, o Estado conhece apenas cidadãos, a despeito da nacionalidade; sua ordem jurídica é aberta a todos os que vivem em seu território”²³⁵. Nacionalismo, seria, então, o movimento da nação em direção à conquista do Estado iniciada com a declaração da soberania nacional. Neste sentido, segundo a autora, seria um erro crer que do Estado, ou melhor, de seu endeusamento tenha resultado o mal de nossos tempos. Não fora o Estado, mas “a nação que usurpou o lugar tradicional de Deus e da religião”²³⁶.

Ocorre que, estado nacional como resultado da identificação entre nação e Estado no século XIX, conforme Arendt, apresentou uma dupla implicação. Tal como se afirmou acima a respeito do duplo aspecto legal da era moderna, apresentou-se um impasse entre os direitos dos homens e os direitos nacionais:

o Estado como instituição jurídica declarava que devia proteger os direitos dos homens, ao passo que, identificando-se com a nação, se passava a definir o cidadão como membro da nação, surgindo assim a confusão entre direitos humanos e direitos nacionais. Além disso, na medida em que o Estado é um "projeto de poder", agressivo e com tendências expansionistas, a nação, ao se identificar com o Estado, adquire todas essas qualidades e passa a reivindicar a expansão como um direito nacional, como uma necessidade em prol da nação. "O nacionalismo moderno tem levado com frequência e de maneira quase automática ao imperialismo ou à conquista territorial devido à identificação entre Estado e nação."²³⁷

²³³ ARENDT, Hannah. A nação In. *Compreender: formação, exílios e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Cia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 234-240, p. 234.

²³⁴ Ibidem, p. 235.

²³⁵ Ibidem, p. 236.

²³⁶ Ibidem, p. 237.

²³⁷ Ibidem, p. 236.

Destarte, o Estado nacional apresentaria uma discrepância entre centralização e atomização social, a qual somente se resolveria pelo fervoroso sentimento nacional. Permeado pelo individualismo liberal, o Estado em uma sociedade atomizada governaria, supostamente, meros indivíduos. Mas, por outro lado, o Estado, como Estado forte, “com sua tendência crescente à centralização, monopolizou a totalidade da vida política”²³⁸. Assim, o sentimento nacional seria a única ligação viva entre indivíduos e Estado de maneira que a soberania da nação se consolidaria ao ser encarada da mesma perspectiva da soberania individual. A soberania do Estado, conseqüentemente, segundo Arendt, representava e detinha estas duas: “O Estado conquistado pela nação se tornou o indivíduo supremo, perante o qual todos os outros indivíduos deviam se curvar”²³⁹.

Portanto, nos moldes do indivíduo autônomo, a personificação do Estado realizada pela conquista da nação, gerou, conforme a autora, “pela primeira vez aquela ‘individualização do universal moral num coletivo’”, o que, em outras palavras, sugeriria a concretização hegeliana da Ideia na História: “Depois que o idealismo especificamente hegeliano desapareceu, ‘a ideia de nação, espírito do povo, alma da raça ou outros equivalentes ocupou o lugar do Espírito de Hegel; mas a concepção como um todo permaneceu’”²⁴⁰.

De qualquer forma, a Declaração de Direitos do Homem no fim do século XVIII, foi decisiva na história, no sentido de que o “Homem, e não o comando de Deus nem os Costumes da história, seria a fonte da Lei”²⁴¹, avistando sua chegada na maioria, libertando-se de qualquer tutela. Mas, afirma Arendt, esta era metade da questão; haveria outra implicação crucial para compreendermos os limites e o declínio do Estado-nação. A Declaração também tinha o objetivo de proteger, agora, em uma sociedade secularizada e emancipada, indivíduos que embora nacionais, ou seja, os nascidos em um Estado, não se sentiam salvaguardados por ele e nem tinham segurança de estarem em igualdade perante Deus. “Assim, durante todo o século XIX, o consenso da opinião era de que os direitos humanos tinham de ser invocados sempre que um indivíduo precisava de proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade”²⁴².

Tendo a própria figura do Homem como a origem e objetivo último dos Direitos do Homem que, além disso, eram afirmados como “inalienáveis, irredutíveis e indedutíveis de outros direitos ou leis, não se invocava nenhuma autoridade para estabelecê-los. [...] O Homem

²³⁸ ARENDT, Hannah. *A nação*, p. 237.

²³⁹ Ibidem, p. 237.

²⁴⁰ Ibidem, p. 237.

²⁴¹ Idem. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 324.

²⁴² Ibidem, p. 324.

surgia como o único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado o único soberano em questões de governo”²⁴³. O reflexo desta condição é que na mesma medida em que o homem fora visto como emancipado e isolado, e sua dignidade como imanente a sua própria condição de humano, sem o apoio e referência de qualquer ordem superior, fora diluído como elemento do povo.

Assim, o paradoxo dos direitos humanos, lembra Arendt, faz-se notar porque uma vez que o ser humano é situado como um ente abstrato na Declaração, na realidade, apenas existem humanos organizados em algum tipo de ordem social, mesmo que seja interpretada aqui ou ali como precária. Daí porque ao constatar-se que determinada comunidade estava em desacordo com gozo, por seus membros, destes direitos universais, ela estaria alheia ao grau civilizatório condizente ao humano. É, portanto, nesta medida que a questão dos direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional:

somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los – a soberania do povo a que o indivíduo pertencia. Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem.²⁴⁴

Situado no fim de uma tradição, mas ainda preso a ela, o Estado-nação permaneceu ligado e na tentativa de se escorar em algum tipo de autoridade (ou princípio absoluto) que fora perdida desde a secularização, encontrando no sentimento nacional sua saída. Os Direitos Humanos, como direitos naturais, pura e simplesmente não ofereciam aquela carga de autoridade esperada por um direito que estivesse acima de qualquer postulação positiva, ficando a cargo da nação esta imposição irrestrita. Se os pais fundadores ou os revolucionários tentaram incorporar um deus vingador é porque pelo menos já intuía o problema da autoridade na formação do Estado moderno.

De fato, constatada a identificação entre direitos do homem e os direitos dos povos no sistema Europeu de Estados-nações, as consequências integrais desta identificação tornaram-se visíveis quando uma quantidade considerável e crescente de pessoas e povos continuamente apareciam sem a salvaguarda de direitos elementares propugnados pelos Estados-nações, especialmente aqueles na condição de apátridas. Embora a suposição de que os Direitos do Homem, fossem inalienáveis e independentes de qualquer governo, “sucedia que, no momento

²⁴³ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 324.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 325.

em que seres humanos deixavam de ter governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los”²⁴⁵.

2.3 Leis do movimento: Lei como Terror

Tão logo o nacionalismo se arvorou como figura autorizativa do direito estatal, findou por embaralhar as distinções que sempre importaram entre o direito positivo e o direito natural ou transcendente, por não contemplarem na realidade um componente sólido de autoridade. Daí que deu azo para as figuras do totalitarismo. O problema dos Direitos Humanos, como apresentado por Arendt, pode ser colocado como o prenúncio da emergência destas figuras e do que se tornou a falência do direito na era moderna, enquanto questão vinculada a autoridade. E, relacionado a isso, também, enquanto a quebra da tradição.

Vimos nas formas totalitárias de dominação o que ocorre quando essa distinção entre lei universal e positiva não mais se sustenta – ou seja, quando a lei universal, na forma moderna de uma lei de desenvolvimento, natural ou histórica, torna-se a lei do movimento que pode ultrapassar constantemente os códigos positivos de regras e prescrições feitos pelo homem. Tal terror, como a execução diária de uma lei universal de movimento em constante mudança, torna toda lei positiva impossível em sua relativa permanência e conduz a comunidade inteira a uma enchente de catástrofes. Esse perigo é latente onde quer que o conceito antigo de uma lei universal seja privado de sua eternidade e, ao contrário, esteja combinado com o conceito moderno de desenvolvimento como movimentos sempre progressivos da natureza e da história.²⁴⁶

Sobre a concepção do Estado personificado, cuja realização se deu pela conquista nacional, Arendt argumenta que seu principal aspecto é que a perspectiva da Ideia não seja reconhecida como independente, mas que encontre sua realização no movimento da própria história. Consequentemente, “todas as teorias políticas modernas que levam ao totalitarismo apresentam a imersão de um princípio absoluto, que elas pretendem encarnar, que lhes confere o ‘direito’ de prioridade sobre a consciência individual”²⁴⁷.

Arendt dá o exemplo dos sistemas monopartidários que apresentam seu funcionamento pelo padrão básico de movimento. Neste sentido, seriam algo como os “portadores da filosofia’ que se realiza no próprio movimento”²⁴⁸. Aqui, haveria a identificação entre meios e fins, diferentemente do que se pressupunha em um sistema pluripartidário, quando, a despeito de

²⁴⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 325.

²⁴⁶ Idem. *A grande tradição*. E-book.

²⁴⁷ Idem. *A nação*, p. 237.

²⁴⁸ Ibidem, p. 237.

qualquer fundamentação teórica, os partidos “consideravam seus objetivos como fins externos a eles”²⁴⁹. A realidade do indivíduo, diante da aparente realidade do geral e universal, apareceria como algo menor, negligenciável, “submersa na corrente da vida pública que, desde que organizada como movimento, é o próprio universal”²⁵⁰. O totalitarismo não tem somente a característica de inserir, englobar e assimilar o indivíduo em uma homogeneidade grupal, mas também, o submete ao devir: “é assim que o nacionalismo se torna fascismo: o “Estado-nação” se transforma, ou melhor, se personifica no Estado totalitário”²⁵¹.

Segundo Arendt, é preciso ter um olhar atento a este processo, pois, por uma consideração empreendida somente a partir do ponto de vista da história das ideias, pode-se chegar facilmente à conclusão, “embora de maneira falaciosa, [...] que a dominação totalitária não é tanto uma ruptura com todas as tradições do homem ocidental quanto a consequência da “heresia” filosófica que culminou em Hegel”²⁵².

Certamente, a autora afirma a importância de grandes pensadores, cujo precursor fora Hegel, como possíveis prenunciadores da tragédia totalitária, e que por isto mesmo são grandes contribuintes para o esclarecimento do que houve. No entanto, em hipótese alguma podem constituir a causa. A percepção de que nossa tradição de pensamento já não era capaz de lidar com um mundo cheio de novos problemas e perplexidades denotam a grandeza destes empreendimentos filosóficos. Neste sentido, ao mesmo tempo em que o pensamento permanecia em um quadro de referência tradicional, pretendia-se o seu afastamento para realizar estas novas problemáticas, de modo que o que “assustava no escuro era seu silêncio, não a quebra na tradição”²⁵³. Tomando o mero pensamento como parâmetro, apenas as experiências negativas de previsão e apreensão haveriam de ocupar o espaço de seu exercício, “e não um novo início e reconsideração do passado”²⁵⁴.

Tendo isto em conta, é perceptível a perspectiva de Hegel, que, vendo pela primeira vez a história no seu sentido universal como um desenvolvimento contínuo, considerou que na própria continuidade histórica se encontrava o elemento fiador que poderia se equiparar à tradição. Colocando-se externamente a todos os sistemas e crenças do passado, quaisquer noções de autoridade que até então puderam funcionar foram reduzidas “a um desenvolvimento

²⁴⁹ ARENDT, Hannah. *A nação*, p. 237.

²⁵⁰ Ibidem, p. 238.

²⁵¹ Ibidem, p. 238.

²⁵² Idem. *A grande tradição*. E-book

²⁵³ Idem. *A Tradição e a Época Moderna*, p. 54.

²⁵⁴ Ibidem, p. 55.

unilinear e dialeticamente coerente [...], não para repudiar a tradição como tal, mas a autoridade de todas as tradições”²⁵⁵.

Assim, não teriam sido as consequências, no século XX, do estado de coisas do mundo ocidental, que vieram por uma cadeia de catástrofes, e nem o pensamento já no fim da tradição que se empostava contra ela própria, que “provocaram efetivamente a quebra em nossa história”²⁵⁶. A quebra, enfatiza a autora, surgiu, exatamente,

de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação. A dominação totalitária como um fato estabelecido, que em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, que quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior.²⁵⁷

Se a autoridade já tivera seu fim anunciado com a queda da Igreja, logo pretendeu-se construir um arremedo de autoridade no Estado-nação. Contudo, sua sobrevida ocorreu apenas até o ponto em que ficou pronunciado que o nacionalismo fora parte, entre outros fenômenos (antissemitismo, imperialismo, racismo, etc), da compleição totalitária e que já não havia a distinção entre o direito natural ou transcendental e o direito positivo que recebia do primeiro o seu fundamento de autoridade e pressupunha uma relativa estabilidade humana dentro das mutantes conjecturas inerentes a qualquer relacionamento entre as pessoas.

No pensamento arendtiano, quando a escalada do totalitarismo cumpria a busca de poder, tiveram ocasião novas instituições políticas que, inevitavelmente, conduziam à destruição de todas as tradições sociais, políticas e legais. Isto levou a autora a questionar se os governos totalitários, surgidos nos anos de crise do século XX, seriam somente tipos de governo orientados de maneira improvisada e que situavam-se em pé de igualdade com os governos tirânicos, despóticos e ditatoriais de onde tiravam seus métodos de intimidação, meios de organização e instrumentos de violência, ou se pressupunham uma nova definição diante do fato de que possuíam uma natureza nova e diferente de outras formas de governo conhecidas no pensamento ocidental.

No que se refere à história das ideias, dado que as formas de governo descobertas pelo pensamento político e com uma constância e estabilidade que remonta às classificações

²⁵⁵ ARENDT, Hannah. *A Tradição e a Época Moderna*, p. 55.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 53.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 53-54.

efetuadas pelos gregos, apresentando apenas variações daquelas, a tentação de interpretar o totalitarismo como uma tirania com ares modernos teve relevo. Esta tendência, então, avaliou o totalitarismo como um governo em que apenas um homem governa, cuja ordenação se dá pela vontade deste um só homem e não por leis, um governo arbitrário que se opõe ao interesse dos governados sem o freio da legalidade e que é marcado pelo medo como princípio de ação, seja do governante pelo povo ou do povo pelo governante. Mas Arendt percebeu que o governo totalitário não encontra guarida dentro das definições tradicionais baseadas na filosofia política, exatamente por embaçar as distinções entre legalidade e ilegalidade e legitimidade e arbitrariedade que sempre marcaram as noções tradicionais de governo; com a afirmação adicional, feita pela autora, de que a proximidade e intrínseca ligação entre legalidade e legitimidade jamais fora colocada em dúvida. O que ocorreu é que o totalitarismo “destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos”²⁵⁸.

Como uma espécie completamente nova de governo, porém, o totalitarismo opera orientado por uma espécie de lei. Não simplesmente sob a arbitrariedade, como na tirania. Não se trata, contudo, da prescrição legal positiva. Aliás, este tipo de governo, ainda convivendo com alguma ordem positivada, tem a postura de desdém às leis deste calibre, como lembra Arendt sobre a Alemanha nazista que não se deu ao trabalho de revogar a Constituição de Weimar. O governo totalitário, na verdade, afirma “obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis”²⁵⁹. Nestes termos, Arendt dá o tom da monstruosidade e perplexidade desta afirmação:

longe de ser “ilegal”, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem sua legitimidade final; [...] longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi; [...] longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza. O seu desafio às leis positivas pretende ser uma forma superior de legitimidade que, por inspirar-se nas próprias fontes, pode dispensar legalidades menores.²⁶⁰

Neste ponto, Arendt enfatiza a própria distinção entre a legalidade da lei positiva e a justiça, consistente na questão de que, enquanto a lei positiva, em sua positivação, intenta traduzir a fonte de autoridade da qual ela decorre (seja a lei natural, divina ou costumeira), culminando em critérios gerais de certo e errado cuja validade se dá para uma constelação de

²⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 513.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 513.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 513-514.

casos, a concretude de casos individuais com e circunstâncias sempre diferenciadas não são abocanhadas por aquela generalidade. Enfatiza para afirmar que o totalitarismo e sua conjectura legal teriam considerado terem resolvido esta discrepância ao encontrarem um meio de estabelecer a “lei da justiça na terra”.

Justamente, o desafio à legalidade pelo totalitarismo pretende legitimar sua juridicidade, considerando estabelecer um reino de justiça na terra de maneira direta, sem qualquer intermédio, ao atribuir a execução da lei da História ou da Natureza “sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiam a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens”²⁶¹, ao mesmo tempo que implica o engendramento da humanidade como produto final. Os seres humanos apenas formariam a parte colateral e passiva submetida ao movimento ativo da espécie humana que consistiria na verdadeira portadora da lei. Podemos dizer que os direitos humanos como critério de justiça se tornaram, na política totalitária, apenas o direito da humanidade em continuar a sua pura marcha interminável conduzida pela lei Natural ou da História. Diante disto, os regimes totalitários se caracterizaram simplesmente pelos artifícios da crueldade e agressividade. Sua posição de rompimento com o mundo civilizado, também, ocorreu, de maneira consciente, com o que Arendt chama de *consensus iuris*, fazendo referência a Cícero, seja ele - *consensus iuris* - o constituinte de um povo, como afirmou o pensador romano, ou, em tempos modernos, a lei internacional como esteio para as relações internacionais, mesmo em períodos de guerra. Vinculados ao padrão da tradição, “tanto o julgamento moral como a punição legal pressupõem esse consentimento básico; o criminoso só pode ser julgado com justiça porque faz parte do *consensus iuris*, e mesmo a lei revelada de Deus só pode funcionar entre os homens quando eles a ouvem e aceitam”²⁶².

A política totalitária, portanto, longe de estabelecer outro *consensus iuris* que contribuiria para substituição do conjunto de leis e criar uma nova forma de legalidade revolucionária, não cria nada. Da maneira como se sucede, abre mão desta pedra fundamental, crendo que sua rejeição não acarretará ilegalidade, arbitrariedade e medo; consequências estas vinculadas ao estado tirânico. Conforme a autora, o totalitarismo “pode dispensar o *consensus iuris* porque promete libertar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano; e promete justiça na terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei”²⁶³. A identificação da lei com o homem, nestes termos, como se ele fosse uma encarnação viva dela, difere totalmente

²⁶¹ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 514.

²⁶² *Ibidem*, p. 514.

²⁶³ *Ibidem*, p. 514-515.

do que desde antigamente se referenciava como *lumen naturale* ou mesmo a voz da consciência divina que revelariam a autoridade da Natureza ou do Divino no próprio homem. Estas eram consideradas eternas e permanentes e se colocavam como a fonte de autoridade da qual as leis humanas positivadas eram ensejadas, que, por sua vez, dariam uma permanência relativa e dariam certa estabilidade a uma comunidade de homens que agem e que, portanto, revelam mudanças muito mais rapidamente que as próprias leis elaboradas para a contenção e estabilização da criatividade humana. “As leis positivas, portanto, destinam-se primariamente a funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos do homem, que são eternamente mutáveis”²⁶⁴. Assim, no totalitarismo, todas as leis são interpretadas como leis de movimento. Sejam colocadas como leis da natureza, no nazismo, ou lei da história, pelos bolcheviques, elas deixam de ser encaradas como autoridades com força de estabilização para tornarem-se, elas mesmas, puro movimento.

Isto estaria de acordo com a mudança intelectual ocorrida em meados do século XIX, como mostramos, em que não se procurava responder o que alguma coisa é, mas sim, como interpretar as questões relativas ao ambiente científico de modo que se colocasse apenas como estágios de algo vindouro em desenvolvimento. A este respeito, Arendt dá o exemplo das teorias Darwinistas e marxistas, que transformadas em ideologias na política totalitária desmascararam a verdadeira natureza desses movimentos duradouros e permanentes incorporados na política governamental:

Se é lei da natureza eliminar tudo o que é nocivo e indigno de viver, a própria natureza seria eliminada quando não se pudessem encontrar novas categorias nocivas e indignas de viver; se é lei da história que, numa luta de classes, certas classes “fenecem”, a própria história humana chegaria ao fim se não se formassem novas classes que, por sua vez, pudessem “fenecer” nas mãos dos governantes totalitários. Em outras palavras, a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio.²⁶⁵

Se a tensão entre *ius naturale* e o direito positivo nas circunstâncias do totalitarismo deixa de existir e a lei da natureza ou da história é pressuposta a exercer livremente sua força, o lugar das leis positivas neste governo não fica vacante. A autora afirma que o terror total toma esta posição com a finalidade de converter a lei do movimento da história ou da natureza em realidade. Não se trata, exclusivamente, como se pode pensar em um primeiro momento, da mera finalidade de cancelamento de oposição, embora também tenha esta função. O seu

²⁶⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 515.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 516.

adjetivo total se refere, portanto, quando o terror independe de toda a oposição, indicando, ainda assim, seu arranjo necessário para a efetivação do movimento histórico ou natural. Na verdade, o terror, como colocado por Arendt, é a realização da lei do movimento: “Se a legalidade é a essência do governo não-tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário”²⁶⁶.

Como tal, não sem ironia, a autora avalia que o terror tem o condão de “estabilizar” os humanos no sentido de liberar a propagação da força da natureza ou da história pela humanidade sem o empecilho de qualquer ação humana espontânea. Neste sentido, a subjetividade humana é tornada alheia ao desenrolar do movimento e são elencados inimigos objetivos do natural desenvolvimento: “culpa e inocência viram conceitos vazios; ‘culpado’ é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às ‘raças inferiores’, quanto a quem é ‘indigno de viver’, quanto a ‘classes agonizantes e povos decadentes’²⁶⁷. Aliás, os próprios assassinos, são subjetivamente inocentes, pois executaram algo que o tribunal da natureza ou da história já definira. Os governantes não têm a função de aplicar leis, mas de executar o movimento ditado pela lei histórica ou natural. Fabricar a humanidade, não propiciar o bem-estar das pessoas ou o interesse individual, este é o fim vislumbrado pela execução da lei totalitária. Qualquer empecilho, que no fim das contas é resultante de um novo começo originado pela vida de cada ser humano, é tolhido; ceifam-se indivíduos pelo bem do todo. Desta forma, Arendt afirma que o “terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História”²⁶⁸.

De qualquer forma, a confusão que se faz entre terror total como o sintoma de um governo submerso pela tirania não é de todo despropositada, pois nas primeiras etapas a condução do governo totalitário é exercida por aquilo que a configura propriamente, ou seja, as fronteiras das leis postas pelos homens são derrubadas, os direitos dos quais os cidadãos são titulares são retirados e sua liberdade política é abolida. Apenas depois é que a arbitrariedade ilegal deixa de existir e, utilizando-se dos instrumentos tirânicos, o governo totalitário acaba, igualmente com “o deserto sem cercas e sem lei, deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si [...] [que] certamente já não é o espaço vital da liberdade, mas [que] ainda deixa margem aos movimentos medrosos e cheios de suspeita dos seus habitantes”²⁶⁹.

²⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 517.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 517.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 517.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 518.

Portanto, como garantidor do deslinde natural ou histórico em marcha, o terror não apenas tolhe a liberdade humana, mas a fonte potencial desta, contida no nascimento dos indivíduos humanos, cuja inerente capacidade de começar algo novo é trazida em um horizonte de uma pluralidade incontável. Ao subjugar os sujeitos humanos por uma só humanidade, que segue em ação no mesmo ritmo da corrente histórica ou natural, o terror, afirma Arendt, imprimiu uma velocidade que as forças naturais ou históricas jamais teriam atingido. Isto significa dizer que, como resultado prático do governo totalitário,

o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são ‘indignos’ de viver, ou que a História decretou contra as ‘classes agonizantes’, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza.²⁷⁰

De maneira semelhante à tensão entre legalidade e justiça, pretensamente resolvida pela ubiquidade da lei no seu sentido Histórico ou Natural, Arendt avalia a relação entre algo como a essência de um governo e seu princípio de ação. Considerando que na tradição do pensamento a legalidade é sinônimo da essência de um governo e cuja compreensão é de que “as leis são as forças estabilizadoras dos negócios públicos dos homens”²⁷¹, notadamente, a legalidade atua, na verdade, com o sentido de limitar determinados atos, ou seja, diz o que não se deve fazer em determinado espaço jurisdicional em uma sociedade livre. Por outro lado, afirma a autora, o corpo político é constituído de um necessário movimento imbuído das ações dos cidadãos a ele pertencentes, portanto, divergente do caráter de permanência arrogado pela definição essencial de governo.

Diferentemente, no governo totalitário em sua mais alta realização, ou seja, no constante e acelerado movimento oportunizado pelo terror, o princípio de ação e a essência de governo tornar-se-iam totalmente indistintos. A legalidade tornou-se terror, o terror como a mola mestra de aceleração do movimento (muito mais que o princípio de ação proporcionado pelo medo) tornou-se a “essência” do governo totalitário. A tenacidade da força ativa empregada pelo terror no referencial ideológico totalitário constituiria a força gravitacional da qual, ao mesmo tempo, sabendo-se movimento não se nota nenhum deslocamento arbitrário e eventual. A ação que no seu sentido próprio tem origem nos e pelos indivíduos dá lugar, pretensamente, ao movimento de cadência da humanidade.

²⁷⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 518-519.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 519.

Assim, teoricamente, sem o fim de que todos os humanos da terra se tornem um só homem, de que sejam transformados em uma parte de uma só humanidade,

o terror, em sua dupla função de essência de governo e princípio não de ação mas de movimento, não pode ser completamente realizado. Do mesmo modo como a legalidade, no governo constitucional, é insuficiente para inspirar e guiar as ações dos homens, também o terror no governo totalitário não é suficiente para inspirar e guiar o comportamento humano. [...]

Nenhum princípio orientador da conduta que seja, ele próprio, extraído da esfera da ação humana, como a virtude, a honra ou o medo, é necessário ou pode servir para acionar um corpo político que já não emprega o terror como forma de intimidação, mas cuja essência é o próprio terror.²⁷²

3 DIREITO E O EXEMPLO REVOLUCIONÁRIO

3.1 As revoluções e o conceito de absoluto: a validade do direito

Sobre o conceito de revolução Arendt afirma que seus objetivos são a fundação da liberdade e a instauração de uma república, embora as revoluções do século XVIII, fosse a Americana ou a Francesa, tivessem derivado, a princípio, de movimentos de restauração e recuperação de antigos direitos e liberdades e que a revolução no Velho mundo ficara apenas com o sonho da liberdade pública enquanto a do outro lado do Atlântico tenha realmente experimentado a felicidade pública.

No caso americano, a autora trata o processo revolucionário como cindido em dois estágios que correram em paralelo por período considerável, um derivado da revolta armada que seguiu em busca da libertação na guerra da Independência e outro ocasionado pela perspectiva da criação das constituições das treze colônias. A façanha no processo revolucionário americano, segundo Arendt, encontrava-se no fato de que a violência empregada na guerra de libertação não tenha findado em um ambiente caótico e criminoso, como costuma acontecer em inúmeras ocasiões que são elencadas erroneamente por revolução, mas que não passam de rebelião que não chegou à condição revolucionária da fundação da liberdade.

Nestes casos, a autora argumenta de antemão sobre a diferença de tratamento efetuado pelos cientistas políticos e pelo historiador profissional moderno. O estado de insurreição violenta e libertadora é a perspectiva que costuma ser colocada como a tônica pelo historiador, pois é este aspecto o ponto dramático do processo, ao passo que, comparativamente, o estágio

²⁷² ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 519.

da revolução e da Constituição, propriamente falando, configura-se como calmária. Este tratamento teórico, contudo, esconde algo de lesivo, pois trata o deslinde efetivo da Revolução como algo que ela devidamente não é, ou seja, como contrarrevolução conservadora.

Essa tendência, que ocorre com o historiador porque ele é um contador de histórias, está intimamente ligada à teoria muito mais perniciosa de que as constituições e a febre de criar constituições, longe de expressar automaticamente o espírito revolucionário do país, na verdade se deveriam a forças de reação, derrotando a revolução ou impedindo seu pleno desenvolvimento, de forma que – muito logicamente – a Constituição dos Estados Unidos, a verdadeira culminação desse processo revolucionário, é entendida como resultado efetivo de contrarrevolução. O equívoco básico consiste em não distinguir libertação e liberdade; não existem coisas mais fúteis no mundo do que uma rebelião e uma libertação, se não vierem acompanhadas pela constituição da liberdade recém-conquistada.²⁷³

É bem verdade, lembra a autora, que a noção de governo constitucional não tem origem especificamente em revoluções e também, em termos de conteúdo, refere-se tão somente a um governo limitado por leis e salvaguarda das liberdades civis por meio de garantias constitucionais. Neste sentido, as constituições são vistas como dispositivos a limitar poderes de governos garantindo liberdades que são, portanto, de natureza negativa, não expressão de novos poderes revolucionários do povo. Por conta disto, apresenta-se uma grande dificuldade de identificar o elemento genuinamente revolucionário na criação de uma Constituição.

Conexo a isto, estaria o problema terminológico da palavra Constituição, substantivo feminino, entendida de modo ambíguo como referente a uma ação presentificada, o ato de constituir a lei governamental, ou como forma nominal de um participípio, documento ou instituição “constituída”. Daí porque seriam coisas completamente diferentes um povo que conseguiu instituir uma constituição pelos seus esforços deliberados a fundar um novo corpo político e outro que aceita a constituição puramente formulada como ato governamental. Esta diferença de concepção evidenciaria as diferenças de poder e autoridade constantes em Constituições redigidas por especialistas e impostas a um povo e a Constituição em que o povo é que constitui um governo. Em boa medida, segundo Arendt, os significados divergentes denotariam o que aconteceu sobre o aspecto da autoridade nos dois lados do Atlântico,

Pois a falta de poder e concomitante falta de autoridade têm sido a maldição que persegue o governo constitucional em quase todos os países europeus desde a abolição das monarquias absolutas, e as catorze constituições da França entre 1789 e 1875 fizeram com que a própria palavra se tornasse uma piada, mesmo antes da chuvarada de constituições do pós-guerra no século XX.²⁷⁴

²⁷³ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 189-190.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 194.

A simples garantia de direitos e a salvaguarda de liberdades civis eram consideradas, certamente, importantes pelos homens da Revolução Americana que, no entanto, eram dadas por assentes. O constitucionalismo nos moldes de um governo legítimo limitado, baseado em declarações de direitos, não era, portanto, primeiramente, o que preocupava o espírito dos fundadores. Aliás, afirma Arendt, isto compõe essencialmente a negação do próprio poder em ação. O que os animava, não era senão a própria fundação de uma república e o estabelecimento de um sistema de poder inteiramente novo.

Por outro lado, na França, com o importante papel desempenhado pela declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão na Revolução Francesa, sendo aquela que “proclama a existência de direitos fora e independentemente do corpo político, e então passa a igualar esses chamados direitos, a saber, os direitos do homem *qua* homem, aos direitos do cidadão”²⁷⁵, retoma-se o tema da garantia de direitos, mas considerados, agora, não como balizas limitadoras de um governo legítimo, mas como a própria base de fundação. Deste modo, não seria abonada a meta ou o conteúdo constitutivo de uma revolução, ou seja, a fundação da liberdade (além do problema adicional de que o conteúdo declarativo baseia, de toda a sorte, os direitos humanos na condição do nacional, cujas implicações e problemas decorrentes desta questão já expusemos).

Surgindo de restaurações, seria bastante compreensível que a tarefa da nova fundação de uma república nas bases de uma nova liberdade fosse tratada pelos homens das revoluções em termos da recuperação das antigas liberdades e garantias. Assim, no que se refere à questão da autoridade e do poder – porque, logicamente, se suas bases não tivessem sido corroídas não dariam ensejo aos ambientes revolucionários – falava-se exatamente em termos de restituição da autoridade e do poder perdidos. Com efeito, em uma lógica historiográfica a consideração de que a ordem dos acontecimentos revolucionários tenha sido determinada pelo próprio governo antecedente, objeto de derrubada, era bastante aceitável.

Desta forma, enquanto na Revolução Americana pôde pensar na ultrapassagem da monarquia limitada inglesa por outra forma de limitação do governo (inspirada fortemente na teoria de Montesquieu sobre a separação dos poderes que, por sua vez, fora inspirada na Constituição da Inglaterra), na versão francesa, dado que teve por encarar um absolutismo monárquico que, ademais, sucedera ao absoluto da autoridade eclesial, nada poderia “ter sido mais natural do que colocar a nação acima da lei” e “como não só a pessoa do rei tinha sido a

²⁷⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 197.

fonte de todo o poder na terra mas também sua vontade fora a origem de toda a lei terrena, de agora em diante a vontade da nação teria, evidentemente, de ser a própria lei”²⁷⁶.

À diferença no monarca limitado constitucionalmente, como na Inglaterra, no absolutismo o rei não somente representava a potencialidade perene da nação, mas assentava sua vontade como se fosse de origem divina. Nesta medida, incorporava em si mesmo e ao mesmo tempo a fonte da lei e a fonte do poder, cuja “origem comum a ambos que conferia poder à lei e legitimidade ao poder”²⁷⁷. Como não havia nenhum poder absoluto absolvido das leis no governo monárquico e parlamentar inglês na ocasião do rompimento das colônias do oeste, aqueles que se encarregaram de elaborar as constituições americanas, tendo a dupla tarefa de estabelecer uma nova fonte de direito e a concepção de um novo sistema de poder, escaparam da tentação de conceber a lei e o poder a partir da mesma origem, como fora na questão nacional francesa pela noção universalizante da vontade geral do povo. Para os homens da Revolução Americana, segundo Arendt, a origem do poder estava no povo, mas a fonte da lei estava no resultado final do poder constituinte revolucionário que, mesmo estando enraizado na vontade popular (expressão mais apropriada no sentido do constitucionalismo continental), obrigaria o corpo político que a originou. Ou seja, fala-se, aqui, da Constituição no seu sentido objetivo:

um documento escrito, uma coisa objetiva duradoura, que certamente podia ser abordada de muitos ângulos diferentes e interpretada de muitas maneiras diversas, que podia ser modificada e emendada de acordo com as circunstâncias, mas que mesmo assim jamais era um estado de espírito subjetivo, como a vontade. Mantinha-se como uma entidade material tangível de maior durabilidade do que as eleições ou as consultas da opinião pública.²⁷⁸

Contudo, apesar destas diferenças sobre a relação entre poder e lei e a crítica ínsita atestada por Arendt ao modelo que equipara lei e poder, neste caso a respeito dos desdobramentos teóricos-jurídicos da Revolução Francesa e do nacionalismo, o problema do absoluto surgido pela questão governamental em bases revolucionárias impôs-se não apenas ao que tange a predeterminação absolutista no movimento revolucionário francês, mas, e isto é o busílis, atingiu o moderado movimento americano, denotando, portanto, um problema maior de ordem fundamental.

As soluções encontradas após a secularização para substituir a sanção religiosa da autoridade secular em um desenvolvimento que vai do monarca absolutista até o surgimento do Estado nacional, conforme Arendt, serviram “apenas para esconder durante alguns séculos o

²⁷⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 205.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 206.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 207.

problema mais elementar de todos os corpos políticos modernos: sua profunda instabilidade, decorrente de alguma falta elementar de autoridade²⁷⁹; e elas, inevitavelmente, acabavam por procurar guarida dentro de um quadro de referência já dado e de uma fonte absoluta não pertencente a este mundo.

As próprias revoluções, segundo a autora, abrangida também a americana, ainda se encontravam dentro de uma tradição que tinha por base o surgimento de um absoluto no tempo histórico. Neste sentido, a tarefa colocada de instaurar uma nova autoridade sem qualquer precedência dos costumes de uma época ao mesmo tempo em que a autoridade parecia inconcebível sem algum tipo de sanção transcendente oriunda da tradição, realçou “com clareza ímpar o velho problema não da lei e do poder *per se*, mas da fonte da lei que conferiria legalidade às leis positivas e positivadas, e da origem do poder que conferiria legitimidade a todos os poderes”²⁸⁰.

O absoluto como uma necessidade intrínseca à esfera política era notado pelo grau de importância dado à função de rompimento dos círculos viciosos próprios da criação humana das leis – sem uma fonte externa de uma lei superior ao ato legislativo terminaria por faltar-lhe validade – e às potencialidades da tarefa da fundação, sinônimo de um novo início – sem esta quebra tal petição de princípio se esboroaria. Isto compreendido, as revoluções fizeram notar, inclusive, o total despotismo e arbitrariedade incutidos no poder secularizado, quando não mais era ligado à ordem divina.

Como atina a autora, a autoridade perdida levou os homens da Revolução Francesa a fracassarem nas assembleias constituintes com o anseio da instauração das leis do país. Em termos teóricos, isto é particularmente notado na crença que tinham que a fonte do poder e da lei era a mesma. Quando houve o rompimento revolucionário, não havia qualquer tipo de elo que legitimasse e, portanto, sustentasse a empreita: “faltava-lhes, por definição, o poder de constituir; eram em si inconstitucionais”²⁸¹. A curiosa fortuna que permitiu que de outro lado do Atlântico viessem a conseguir uma válida e arregimentada sustentação para constituírem-se em um novo poder federal procede de uma sólida cadeia já estabelecida de autoridades subordinadas remontando as constituições estaduais, conselhos municipais e uma série de corpos subordinados que retrospectivamente já alimentavam uma fonte de autoridade por meio de relações de base organizadas. A própria questão do poder constituinte não era levada muito em conta e, ademais, não pensavam por meio do embasamento ficcional e absoluto da nação.

²⁷⁹ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 209-210.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 211.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 216.

Eles estavam alheios à perspectiva da teoria do contrato social em que os membros de uma sociedade renunciam seus poderes em prol de um monopólio governamental e têm por única ação o consentimento em serem governados. Obviamente, são aqui exemplos tanto o princípio do governo absoluto como também o princípio do governo nacional onde a vontade de todos é encarnada por um só representante e um só aspecto representativo nacional.

Na verdade, a dinâmica natural dos colonizadores na América, afirma Arendt, olhando retrospectivamente, fez com que a segunda vertente da teoria do contrato social – aquela referente à mutualidade que envolve as pessoas em união que se obrigam a formarem uma comunidade, cujo contrato se baseia em reciprocidade e pressupõe igualdade, próxima da ideia de aliança, no sentido do termo romano *societas* – tivesse sido verdadeiramente experimentada. Mas o caso é que se tratou realmente de “um acontecimento, e não uma teoria ou tradição”²⁸², e isto os levou a descobrirem “quase inadvertidamente, a gramática elementar da ação política e sua sintaxe mais complicada, cujas regras determinam a ascensão e a queda do poder humano”²⁸³.

Em termos arendtianos, as experiências pré-revolucionárias ensinaram aos revolucionários que a ação pode ser efetivada apenas com algum esforço conjunto no fluxo público da teia relacional dos agentes. Daí porque o que ergueria o constructo público de uma comunidade não seria abrangido pelo princípio da homogeneidade, condição *sine qua non* do Estado nacional. Desta forma, Arendt resume, e não deixa de ser curioso que coloque em termos normativos linguísticos, o que entende por gramática da ação e sintaxe do poder (especificamente elaborado no livro *Sobre a Revolução*):

A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema.²⁸⁴

O fato de fazer promessas e mantê-las, obrigando-se uns aos outros, são as condições que proporcionam a preservação do poder nascido quando há a união inicial de pessoas que com o fito de agir, pois de outro modo, o poder segue frágil e se desfaz com imensa rapidez quando elas se dispersam e abandonam-se umas às outras. De modo que, para Arendt, a perseverança na preservação já constitui ela própria o processo criar estruturas estáveis terrenas, ou seja, o

²⁸² ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 225.

²⁸³ *Ibidem*, p. 226.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 228.

processo de uma fundação. O alvo do prometer e do acordar ancora-se no futuro para conferir estabilidade dentro das incertezas que ele guarda e que, de toda forma, se mostra de impossível previsão, ainda mais lá onde os humanos tocam. De igual maneira, “as capacidades humanas de constituir, fundar e construir o mundo sempre remetem mais a nossos ‘sucessores’ e à ‘posteridade’ do que a nós mesmos e à nossa época”²⁸⁵. Arendt emprega estes termos para sustentar conceitualmente o que ocorreu na América antes da revolução, ou seja, a formação do poder por meio da ação e a preservação deste por meio da promessa e do pacto, “algo que não havia acontecido em nenhuma outra parte do mundo, nem nos velhos países, nem nas novas colônias”²⁸⁶.

Assim, foi a experiência dos colonizadores em medida incomparavelmente maior que qualquer teoria que teria preparado e ensinado aos revolucionários que o poder reside no povo, algo que Arendt equipara com a estreme acepção da expressão *potestas in populo* de origem romana.

Entretanto, cabe notar, ainda que de fundamental importância para o futuro revolucionário, os pactos coloniais realizados sem referência a reis ou príncipes, mas pelo poder do concerto mútuo, tiveram o escopo de tão-somente constituírem corpos políticos civis, ou seja, estabeleceram sociedades políticas, o que não incidia ainda em governo, na acepção da palavra, como, por exemplo, o pacto federativo. Caso notável é que, como remonta a autora, apesar de constituído politicamente, o povo das colônias continuou “por mais de 150 anos como súdito do governo monárquico da Inglaterra”²⁸⁷.

Os desígnios da Revolução Francesa onde o poder, residindo no povo, era entendido como uma força natural exterior à esfera política, teve seu destino transformado em violência e arrasado as antigas instituições do Regime anterior. Diferentemente, aqueles envolvidos na Revolução Americana pensavam o poder também como nascido do povo, mas não como pré-político proveniente de uma força natural, e sim como a reunião de iguais por meio de promessas, pactos e compromissos, onde a reciprocidade e a mutualidade conferiam legitimidade. Contudo, a mutualidade das promessas e os corpos constituídos por pactos, segundo Arendt, não eram suficientes para fundar uma nova autoridade, ou seja, uma união cujo objetivo pretendia a perpetuidade que conferia estabilidade e posteridade.

Acrescenta a pensadora: aqueles que tornaram a revolução possível, tinham a noção de que para inspirar uma nova forma de governo seria necessário assentar em paralelo ao poder, e

²⁸⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 228.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 228.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 220.

em outra alocação, a autoridade, tal qual a *autorictas in senatu* romana. O governo, nestes termos, consiste em poder e autoridade: *senatus populusque Romanus*. Até que a Revolução pudesse ser nomeada desta forma, as cartas régias e a lealdade das colônias para com a coroa e o parlamento britânicos forneceram o peso da autoridade para o povo americano que gozava de poder e reivindicava direitos sem, no entanto, ter uma constituição. Diante disso, “o principal problema da Revolução Americana, depois de cortada a fonte de autoridade do corpo político colonial no Novo Mundo, passou a ser o estabelecimento e a fundação não do poder, e sim da autoridade”²⁸⁸.

Consequentemente, mesmo não identificando o poder com a lei, como os franceses, “a própria tarefa de estabelecer uma nova lei da terra, que encarnaria para as gerações futuras que lei superior’ que confere validade a todas as leis feitas pelos homens, trouxe ao primeiro plano [...] a necessidade de um absoluto”²⁸⁹. O problema teórico se apresenta, como evidencia Arendt, no caráter inconstitucional daqueles que se reúnem para constituir um novo governo, ou seja, na falta de autoridade daqueles que pretendem fazê-lo. O vício de origem está no ato legislativo da lei fundamental, que, em sendo constituída, encarnaria a lei superior desde então, cujas outras leis inferiores derivam sua autoridade. Nisto, tanto os americanos como os franceses, precisaram lançar mão, em alguma medida, do expediente de uma nova divindade para encarar o problema:

Assim, na teoria e na prática, mal conseguimos evitar o paradoxo de que foram precisamente as revoluções, com suas crises e emergências, que levaram os homens tão "esclarecidos" do século XVIII a pleitear uma sanção religiosa no mesmo exato momento em que estavam prestes a emancipar totalmente a esfera secular das influências das igrejas e a separar definitivamente a política e a religião.²⁹⁰

O problema maior neste intercurso é que o significado da palavra lei, a despeito da grande influência romana na teoria jurídica medieval e moderna, tenha se consolidado com a ideia de mandamento. Neste sentido, concebida como a voz de Deus, a sua força obrigacional, ou como se diz, sua força de lei, teria que derivar de uma sanção religiosa: “Somente quando entendemos como lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, sem ter em conta o consentimento e os acordos mútuos, é que a lei requer uma fonte transcendente de autoridade para ter validade, isto é, requer uma origem que deve estar além do poder humano”²⁹¹. E, mesmo após, nos séculos XVII e XVIII, quando o direito natural se posicionou no lugar do divino, a

²⁸⁸ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 232.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 237.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 241.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 245.

lei da natureza com a conotação de impessoalidade e sobre-humanidade, o modelo mandamental continuou intacto. De outra parte, a própria consideração da fonte de autoridade derivada de verdades coercitivas autoevidentes, a reta razão de inspiração iluminista, como na Declaração de Independência Americana, não destoam deste mesmo modelo inicialmente deísta. Afinal, ao declarar uma consideração conjunta a respeito da independência e, ao mesmo tempo instituir certa proposição da razão, esta deve ser objeto de concordância, o que por si só não a torna autoevidente à razão humana, tal como uma conta aritmética.

Desta forma, enquanto o Novo Mundo estava diante de uma novidade do desenvolvimento político com os méritos de ter se evadido da fisionomia da nação, do ponto de vista conceitual ainda estava dentro do quadro formado pela tradição ocidental, não conseguindo evitar o problema do absoluto. De todo modo, para Arendt, o vínculo com a tradição, não determinou os destinos da república americana em sua concretude.

Segundo a autora, os homens da Revolução Americana (assim como os franceses) teriam sido inspirados pela república romana como maneira de perscrutar “uma dimensão que não fora transmitida pela tradição”²⁹² na medida em que, e envoltos pela aura do esclarecimento, intentavam ficar livres desta carga. Assim, a volta aos inícios da história ocidental, antes de qualquer romantismo conservador, teve o intuito de procurar modelos e precedentes que coadunassem com as novas experiências pelas quais estavam passando. Mas nem mesmo estes caminhos foram totalmente determinantes. No entendimento de Arendt, a Revolução Americana foi salva no que se refere à autoridade, pelo “ato da fundação em si”²⁹³.

Em termos históricos, os homens da Revolução Americana, a exemplo de seus colegas do outro lado do Atlântico, erravam ao pensar que estavam simplesmente voltando a um “período inicial” para reencontrar antigos direitos e liberdades. Mas, em termos políticos, estavam certos, ao derivar a estabilidade e autoridade de qualquer corpo político de seus inícios, e o problema deles era que não conseguiam conceber um início, exceto como algo que devia ter ocorrido num passado remoto.²⁹⁴

O conceito de autoridade romana, como visto, estando incorporada a uma instituição política, o senado, cuja instância remontava à fundação da cidade, não caracterizava transcendência às leis das quais dava validade e nem se incorporava a elas, colocando-se, portanto, fora da ordem do poder. A coincidência entre tradição (no sentido de conservação), religião (no sentido de religar a um início e conservá-lo) e autoridade (no sentido da raiz etimológica *augere*, de aumentar, crescer, ampliar a fundação), constituintes da espinha dorsal

²⁹² ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 254.

²⁹³ *Ibidem*, p. 252.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 255.

da história romana, conjectura Arendt, pode ter sido a conceituação adotada pelos revolucionários americanos em máxima importância, como o exemplo referente à noção de “república por acréscimo” de Harrington. A suposição inicial é a de que toda a riqueza da fundação de um novo corpo político que ostentasse uma estabilidade secular e que não pudesse pretender alguma sanção de antiguidade, se quisesse se desvincular dos enlaces coloniais, deveria derivar da primorosa ocasião em que a Constituição começasse a ser venerada. As bases para tanto estariam sugeridas no próprio conceito romano de autoridade, cuja comprida citação transcrevo abaixo; interessante notar, inclusive, a referência aos termos romanos de cultura:

O próprio conceito de autoridade romana sugere que o ato de fundação desenvolve inevitavelmente sua própria estabilidade e permanência, e neste contexto a autoridade não é senão uma espécie de “aumento” necessário, em virtude do qual todas as inovações e mudanças continuam ligadas à fundação que, ao mesmo tempo, elas aumentam e ampliam. Assim, as emendas à Constituição aumentam e ampliam as fundações originais da república americana; desnecessário dizer, a própria autoridade da Constituição americana reside em sua capacidade intrínseca de ser emendada e aumentada. Essa noção de uma coincidência entre a fundação e a preservação por meio do aumento que o ato “revolucionário” de iniciar algo inteiramente novo está relacionado com o cuidado de conservação que protegerá este novo início ao longo dos séculos - estava profundamente arraigada no espírito romano e podia ser lida em quase todas as páginas da história romana. Essa coincidência em si encontra uma boa ilustração na palavra latina para “fundar”, que é *condere*, derivada de um antigo deus rupestre latino chamado Conditor, cuja principal função era presidir ao crescimento e à colheita; evidentemente, era fundador e preservador ao mesmo tempo.²⁹⁵

De fato, desde seu início sempre houve certa veneração da Constituição Americana e que, no entanto, estava embaralhada em certa ambiguidade decorrente do duplo significado entre ato constituinte e documento escrito. Contudo, por conta da passagem por mais de um século em que o documento foi sujeito a todo tipo de escrutínio e mesmo à zombaria, a autora chega à conclusão de que

a rememoração do acontecimento em si – um povo fundando deliberadamente um novo corpo político – continua a envolver o resultado concreto deste ato, o documento em si, numa atmosfera de admiração e reverência que tem protegido tanto o acontecimento quanto o documento contra as investidas do tempo e da mudança de circunstâncias.²⁹⁶

Assim, seria o próprio ato de iniciar em si, tão-somente, que configuraria, para Arendt, o que se entende por absoluto, ou seja, aquilo que rompe com o círculo vicioso em que o início se encontra enredado. Neste sentido, isto ocorreria em qualquer era histórica, não apenas

²⁹⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 260.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 262.

residindo nos tempos das revoluções. Ocorre que anteriormente, o início sempre esteve turvado por mistérios, sendo objeto de lendas de fundação, pois o recuo ao passado e ao acontecimento fundamental eram mais relacionados à imaginação do que à memória, já que ela não podia alcançar os fatos muito remotos de origem. Certamente, para Arendt, o modo imaginativo (que) pelo qual a mente humana tentou resolver o problema do fato original, ou seja, do acontecimento que irrompe no *continuum* histórico, compõe a significação histórica em sua plenitude. Mas, agora, na revolução, a fundação foi objeto, pela primeira vez, de testemunho na completa claridade do dia para os que ali estavam.

Que o conceito romano de fundação tenha sido primordial para inspirar a revolução revela muita coisa. Por outro lado, a questão, para Arendt, é que nele, não apenas todas as mudanças políticas de relevância em Roma remontariam ao ato original da fundação como reconstituições, mas a própria fundação já era, “na linguagem de Virgílio [...] [um] restabelecimento de Troia, Roma seria efetivamente uma segunda Troia”²⁹⁷. À diferença deste aspecto, o que a Revolução Americana havia demonstrado era o rompimento desta linha que se conectava até seus aspectos lendários, tendo formado não apenas um novo corpo político, mas também dado início a uma história nacional inteiramente nova. E nem mesmo as influências do período colônia, certamente importantes, anulariam o fato de que a América, como entidade independente, iniciaria a sua história apenas com a revolução e a fundação da república: “quando os americanos decidiram criar uma variante do *magnus ordo saeculorum* virgiliano, alterando-o para *novus ordo saeculorum*, admitiam que não se tratava mais de fundar ‘Roma de novo’, e sim de fundar uma ‘nova Roma’”.

Há que se ter em conta que ao verdadeiro início, ou seja, aquele entendido como desvinculado do círculo vicioso que parece haver em todas as coisas em sua primeira efetivação, em boa medida, traz inerente em si mesmo o arranjo do atributo da arbitrariedade. Ao iniciar algo se rompe com a cadeia de causas e efeito e é como se estivesse fora da ordem temporal a tocar tudo aquilo que se encontra nela. Daí porque em sede jurídico-política a necessidade de se buscar um absoluto longe de qualquer suspeita:

O curioso fato de que os homens das revoluções se sentissem levados a buscar freneticamente um absoluto no mesmo exato momento em que eram forçados a agir, podia derivar, pelo menos em parte, da influência de velhos hábitos intelectuais dos homens do Ocidente, segundo os quais cada início inteiramente novo precisa de um absoluto do qual tenha brotado e pelo qual seja “explicado”.²⁹⁸

²⁹⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 266.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 264.

Pela solução arendtiana, o problema do ato de iniciar e sua inerente arbitrariedade estão contidos, como sugerido, no próprio ato. A autora argumenta que o princípio da ação iniciadora pode ser encontrado no início ele mesmo ou “em termos mais precisos, que o início e o princípio, *principium* e princípio, não só estão relacionados entre si, mas são simultâneos”²⁹⁹. O princípio é inspirador e ao mesmo tempo aquele que valida o início, continuando por toda a duração da ação. Neste sentido, é o absoluto salvo da arbitrariedade: “a maneira como o iniciador começa o que pretende fazer estabelece a lei de ação para os que se uniram a ele a fim de participar e realizar o empreendimento”³⁰⁰.

Para tanto, do ponto de vista ontológico, Arendt irá buscar na condição na natalidade o fundamento do princípio da ação. Curiosamente, ela retorna a Virgílio, mas agora em outro poema político, a quarta *Écloga*, onde, além da própria glorificação romana da fundação e do reestabelecimento, há a genuína ideia, mas conexa, de que as pessoas são capazes “de criar um novo início porque el[a]s mesmas são novos inícios”³⁰¹. O poema se dedica à criança que, longe de figurar como um salvador, precisa aprender as glórias dos antepassados heroicos para governar o mundo com a virtude pacificadora dos ancestrais; tratar-se-ia da afirmação da divindade do nascimento em si. Neste sentido, a salvação em potencial está no fato da eterna regeneração propiciada pelas novas gerações porvir, “a própria capacidade de iniciar se radica na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento”³⁰².

Arendt, lembra ainda que se ateu ao poema virgiliano, pois lhe parecia ser de igual significado à conceituação realizada por Agostinho, agora em linguagem cristianizada, na afirmação “*Initium ergo ut esset, creatus est homo* – ‘Para haver um início, criou-se o homem’”³⁰³.

De todo modo, a pensadora afirma que os revolucionários podem ter tido uma vaga ciência da solução do problema do absoluto, ora delineada pela autora em termos teóricos, mas que, por mais grandiosas e significativas, tais ideias apenas têm aplicação na “esfera política depois que se reconhecer que estão em flagrante oposição com as velhas noções, mas ainda correntes, sobre o papel dominante da violência, necessária para todas as fundações e, portanto, supostamente inevitável em todas as revoluções”³⁰⁴. Sendo assim, nisto o curso da Revolução

²⁹⁹ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 272.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 272.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 270.

³⁰² *Ibidem*, p. 270.

³⁰³ *Ibidem*, p. 270.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 272.

Americana segundo a autora, fornece um exemplo ímpar, pois no seu sentido mais próprio ela aconteceu pelo esforço de deliberação em conjunto, não simplesmente pelo direto ribombo da comoção. O princípio que veio à tona pelas fundações revolucionárias, enfatiza a autora, foi “o princípio da promessa mútua e da deliberação comum”³⁰⁵. O paradoxo em termos lógicos que surge da condição da natalidade, ou seja de que o humano é capaz de criar novos inícios porque é ele mesmo um novo início, na prática da Revolução Americana, expôs que foram os próprios acontecimentos, ou seja, os atos iniciadores, que definiram que as pessoas são capazes de iniciar, ou seja, conforme Hamilton citado por Arendt “de estabelecer um bom governo a partir da reflexão e da escolha”, que não estão ‘destinados para sempre a depender do acaso e da força para suas constituições políticas’³⁰⁶.

3.2 O tesouro perdido das revoluções e o pensamento conceitual

Convém lembrar que um número de ocorrências chamadas de revoluções desde a americana até o século XX, conforme nota Arendt, em maioria não chegou nem mesmo a criar garantias constitucionais de direitos e liberdades civis, quanto mais a alcançar a *constitutio libertatis*, o que já seria grande o suficiente se comparado com governos tirânicos. Inclusive, com uma distância proporcionalmente maior do que aquela que há entre o governo constitucional limitado e um *novus ordo saeculorum*. No entanto, isto não deveria confundir direitos civis e liberdade política, como ocorreu nos Estados Unidos como consequência do esquecimento e falta de memória, pois “a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante no governo’ – afora isso, não é nada”³⁰⁷.

O pensamento teórico também sofrera deste esquecimento, segundo a autora, pois é próprio que o pensamento se inicie pela lembrança. Embora essencialmente constituída pelas ocorrências históricas, a própria lembrança demanda a formação de noções conceituais com características de síntese a fim de maior consolidação e escapar mais fortemente ao perigo de esquecimento dependente unicamente da tradição oral.

As experiências e mesmo as histórias do que são e do que sofrem os homens, dos acasos e acontecimentos, recaem na futilidade intrínseca da palavra viva e do gesto vivo, a menos que sejam comentadas constantemente. O que salva os assuntos dos mortais humanos à sua futilidade intrínseca não é senão o comentário incessante a

³⁰⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 273.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 273.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 278.

respeito deles, que por sua vez é fútil a menos que dele surjam certos conceitos, certos pontos de referência para uma futura lembrança e mesmo uma simples menção.³⁰⁸

Neste sentido, ou seja, sob a falha de pensamento e lembrança, houve, para a autora, a perda do espírito revolucionário. Consubstanciados no ato da fundação, os próprios elementos terminológicos usados para se referir à formação deste espírito, denotariam, para Arendt, um dos sintomas da desta perda. Afinal, a preocupação com a estabilidade e durabilidade da nova estrutura e a percepção de que os seres humanos possuem a capacidade de iniciar algo novo parecem inconciliáveis. O intuito da autora, portanto, se dá, do ponto de vista conceitual, em “recapturar o espírito perdido da revolução [que] deve consistir, em certa medida, em tentar pensar e encontrar significado para a soma e conjugação daquilo que nosso atual vocabulário nos apresenta em termos de oposição e contradição.”³⁰⁹

Desta forma, a autora retrocede um pouco: irá avaliar a questão do espírito público como predecessor do espírito revolucionário. Como exercício de pensamento, apoiado primeiramente por Harrington e Montesquieu, o espírito público se portou, inadvertidamente, como uma preparação para o que haveria de ocorrer posteriormente. Neste sentido, “é bastante interessante e significativo [...] [que] esse espírito da época moderna estava preocupado desde o início com a estabilidade e a durabilidade de uma esfera puramente secular”. Tal ocorrência moderna deste espírito político, de fato, pronunciou-se à diferença de outras manifestações espirituais que visavam muito mais as novidades, como as científicas e filosóficas: “é como se eles [os homens] quisessem instaurar um mundo que durasse para sempre, exatamente porque sabiam como era novo tudo o que a época estava tentando fazer”³¹⁰.

Imbuída deste espírito de estabilidade e durabilidade a revolução americana originalmente concebeu as instituições do Senado e dos tribunais superiores de controle judiciário, “uma instituição duradoura para a opinião e uma instituição duradoura para o julgamento”³¹¹. A esfera judiciária, no entendimento de Arendt, apresentava “o lócus da autoridade”³¹² que, à diferença de Roma, não foi considerado um lugar eminentemente político. O senado, no contexto americano, por sua vez, embora expusesse a valorização e sintonia dos revolucionários com a prudência romana, não se assemelhou com o *Senatu* romano, pois voltado à atividade político-deliberativa e não ao exercício político da autoridade. De qualquer forma, pondera a autora, apesar destes usos imprecisos, as instituições resultantes da revolução

³⁰⁸ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 280.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 284.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 285.

³¹¹ *Ibidem*, p. 290.

³¹² *Ibidem*, p. 257.

americana preservaram o essencial do espírito romano no que concerne à distinção entre poder de mando e autoridade.

Com efeito, o senado, antes de qualquer perspectiva técnico-decisória, foi concebido como o local onde o espírito público prevalecesse e prosperasse com a segurança de que a opinião pública não lhe tomasse o lugar. Espírito público, aqui, se referia à razoável troca de opiniões com que cada cidadão exerceria sua liberdade. Opinião pública, por outro lado, tem a ver com uma paixão comum, com tendência à unanimidade. Na verdade, a formação de opinião somente é capaz de acontecer com a multiplicidade de opiniões apresentadas e debatidas pelos cidadãos. Assunto que os pais fundadores equiparavam com a diferença entre democracia e uma verdadeira república dotada de estabilidade e baseada na autoridade, dado que, para eles, as pessoas levadas pela opinião pública e pelos sentimentos de massa tendem à imprudência, à volubilidade e à instabilidade.

Como as opiniões pertencem sempre a indivíduos no exercício livre e público de expressão, não ao interesse exercido por grupos ou à opinião de uma multidão, pareceu àqueles constituintes de um novo governo que as posições livremente comunicadas precisariam “de purificação e representação, e a função original específica do Senado era ser o ‘meio’ por onde deveriam passar todas as posições públicas”³¹³. A contrariedade é inerente ao processo de intercâmbio opinativo, dado que a opinião, em certo sentido, é como se fosse uma propriedade individual. Assim, somente pela mediação de um corpo de homens escolhidos para tal fim seria possível a conversão das incontáveis idiosincrasias em posições públicas.

De qualquer forma, mesmo que em termos estruturais a autoridade tenha sido alocada na esfera judiciária, afirma a autora de modo conspícuo:

em última análise, toda autoridade se assenta na opinião, e nada demonstra isso mais claramente que o fato de que uma recusa universal em obedecer pode dar início, de súbito e inesperadamente, a algo que então se converte numa revolução. É claro que esse momento - talvez o mais dramático em toda a história - abre as portas a todos os tipos e espécies de demagogos, mas o que demonstra a demagogia revolucionária, se não a necessidade de que todos os regimes, velhos e novos, se assentem "na opinião"?

Assim, corroborando com as análises ontológico-políticas citadas acima, a percepção de Arendt é a de que a autoridade é alguma coisa essencialmente política, mesmo restando forçosamente desvinculada de uma tradição histórico-lendária como a romana e voluntariamente separada de uma tradição monárquica-religiosa falida, sem computar, ainda (e em linha de continuidade com esta última), a arbitrariedade de uma tradição filosófica.

³¹³ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 288.

Como quer que seja, as duas conquistas da revolução americana, o senado e os tribunais superiores, conforme Arendt, por meio do engenho e da criatividade dos fundadores, diante das experiências que a revolução lhes proporcionou, ultrapassaram o quadro conceitual que até então tinham em mãos, visto que a opinião e o julgamento, “essas duas faculdades racionais, as mais importantes em termos políticos, tinham sido negligenciadas quase por completo na tradição do pensamento político e do pensamento filosófico”³¹⁴. E o que lhes permitiu dar este passo adiante da tradição foi, exatamente, “o desejo premente de assegurar estabilidade à sua nova criação e de estabilizar todos os fatores da vida política dentro de uma ‘instituição duradoura’”³¹⁵.

Representando, sem dúvida, os fatores mais conservadores no corpo político da nova república americana, os dois novos recursos institucionais responderam bem ao anseio moderno inicial de permanência e contribuíram para a estabilidade, mas, confere Arendt, não conseguiram preservar o espírito propriamente revolucionário despontado por tal evento.

Justamente, o pensamento teve esquecido o espírito revolucionário porque a própria revolução não forneceu uma instituição duradoura para este, pois não havia um locus determinado para o exercício político que, exatamente, determinou e ajudou a construir a forma de governo resultante da revolução, ensejado nas “potencialidades da ação e [n]o precioso privilégio de ser iniciadores de algo inteiramente novo”³¹⁶. O problema é que caso a referida instituição houvesse sido instituída e afirmasse e incentivasse o espírito revolucionário de novas realizações, vislumbrar-se-ia, certamente, um caráter autodestrutivo. A questão irresolúvel em termos lógicos é afirmada por Arendt da seguinte forma: “se a fundação era o objetivo e o fim da revolução, então o espírito revolucionário não era apenas o espírito de iniciar algo novo, e sim de começar algo permanente”³¹⁷.

O Senado, lugar onde as opiniões são discutidas e, portanto, geram poder, é insuficiente no que tange ao espírito revolucionário e expõe o problema da representação, “um dos mais difíceis e cruciais da política moderna desde as revoluções”³¹⁸. Ou os representantes são como que agentes pagos que em nome do eleitorado representam os interesses destes e não viabilizam a discussão inerente aos assuntos públicos ou são como dirigentes determinados pelos eleitores que no ato de votação abdicam voluntariamente de seu poder, reduzindo assim o governo à mera administração e propiciando o retorno da distinção entre governantes e governados. Neste

³¹⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 290.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 290.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 294.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 294.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 299.

sentido, a autora fazendo uso das palavras de Thomas Jefferson, afirma que o “resultado é que o povo ou se afunda na ‘letargia, precursora da morte da liberdade pública’, ou ‘preserva o espírito de resistência’ a qualquer governo que eleja, visto o que o único poder que ele ainda mantém é o ‘poder de reserva da revolução’”³¹⁹.

O caso é que os municípios e assembleias municipais, “nascimentos originais de toda a atividade política no país”³²⁰ deixaram de ser contemplados pela Constituição. No caso da Revolução francesa, Arendt lembra do conselho municipal revolucionário, a Comuna de Paris, formada por seções de autogestão de surgimento espontâneo, decisivo no curso da revolução e nascida como contraponto à ausência de designação de corpos populares para enviar delegados à Assembleia Nacional e, lembra também, das sociedades populares que foram combatidas tão logo Robespierre ascendeu ao poder, em nome da unidade e indivisibilidade do povo francês resumido na nação francesa. Da mesma forma, a autora, comenta sobre a castração do sistema de sovietes pelo Partido Bolchevique na Revolução Russa.

Arendt fica às voltas como o problema da limitação necessariamente imposta à perspectiva da liberdade política em sua realidade concreta, principalmente no que se refere à questão da espacialidade. Tanto isto é claro na mais elementar de todas as liberdades negativas, a liberdade de movimento (seja no referencial de fronteiras territoriais de uma nação, tratados internacionais ou nos muros da cidade-estado grega), quanto é na liberdade em sentido positivo, na liberdade de ação, pois ela “só é possível entre iguais, e a própria igualdade não é de maneira nenhuma um princípio de validade universal, sendo ela também, aplicável apenas com limitações e até dentro de certos limites espaciais”³²¹.

O fato de que as elites políticas, consubstanciadas em partidos políticos operantes nas instituições atuais, tenham invariavelmente determinado os destinos da maioria, e, em grande medida, tenham exercido dominação sobre ela, não atingem, segundo a pensadora, a própria definição da atividade política que abrange a totalidade dos cidadãos e, também, não afeta, “em essência, o conteúdo mesmo de suas vidas que é a liberdade”³²². Se é verdade que os partidos tenham proporcionado abertura para que indivíduos de classes inferiores, antes delegados ao ostracismo, pudessem entrar na política e que a sociedade moderna, em constante nivelamento, tenha influído na tendência do partido como principal instituição, a significação mais profunda da revolução na era moderna não corresponde absolutamente com esta conjuntura. Aqueles

³¹⁹ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 300.

³²⁰ *Ibidem*, p. 302.

³²¹ *Ibidem*, p. 344.

³²² *Ibidem*, p. 345.

poucos que haviam de constituir um espaço público como uma elite dirigente e o povo em geral permaneciam relacionados do mesmo modo tradicional, com a diferença que agora a elite política se caracterizava como se fosse uma carreira de ofício, seu agente é o político profissional: “a ‘elite surgida do povo’ substituiu as elites pré-modernas de berço e riqueza; em momento ou lugar algum habilitou o povo *qua* povo a ingressar na vida política e a se tornar participante nos assuntos públicos”³²³.

Por outro lado, os conselhos onde as pessoas tomavam iniciativa e organizavam-se de modo voluntário e espontâneo em sede de ambientes revolucionários “também eram uma elite do povo e surgida do povo, e até a única elite política do povo que o mundo jamais conheceu”³²⁴, que a revolução trouxe a luz do dia.

Como um tipo de forma de governo, que Arendt chama de Repúblicas elementares, a dinâmica dos membros dos conselhos elementares se caracteriza mediante a escolha de delegados para o conselho superior que, por sua vez escolhem, entre si, novos delegados para outra mais alta camada e assim por diante. Os pares de cada camada, assim, não seriam expostos a pressão de cima ou de baixo e estariam em tal posição por conta do voto de confiança de seus iguais. Portanto, esta igualdade, longe de ser natural entre os variados componentes dos conselhos, era verdadeiramente política: “igualdade daqueles que haviam se comprometido e agora estavam engajados num empreendimento conjunto”³²⁵. Este sistema caracterizado em camadas afuniladoras por certo teria uma essência autoritária. Contudo, sua perspectiva sobre a geração da autoridade se dá de modo inteiramente distinto.

Enquanto a autoridade em todos os governos autoritários que conhecemos vem de cima para baixo, neste caso a autoridade não se teria gerado nem em cima nem em baixo, e sim a cada camada da pirâmide; e evidentemente poderia constituir a solução para um dos problemas mais sérios de toda a política moderna, que não é como reconciliar liberdade e igualdade, e sim como reconciliar igualdade e autoridade.³²⁶

Esta configuração, de fato e tristemente, nas observações arendtianas, perdeu-se quando não conseguiu encontrar uma instituição apropriada que alocasse o espírito revolucionário. E, diante deste encaminhamento, para a autora, “não há nada que possa compensar essa falha ou impedir que ela se torne definitiva, a não ser a memória e a lembrança”³²⁷.

³²³ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, p. 346.

³²⁴ *Ibidem*, p. 347.

³²⁵ *Ibidem*, p. 347.

³²⁶ *Ibidem*, p. 348.

³²⁷ *Ibidem*, p. 349.

4 NARRAR/JULGAR:ÉTICA, POLÍTICA E A VALIDADE

4.1 Ação e narração

Sobre a diferença entre ação e narração, mostra-se bastante favorável a análise de Arendt incrustada na *Condição Humana* a respeito da obra de arte. A condição geral de estabilidade conferida a todo artifício humano, conferem confiabilidade à morada humana na Terra. Dentre as coisas produzidas há, no entanto, as obras de arte que não apresentam nenhuma utilidade e que apresentam características únicas e distintas em cada uma delas, não estando, portanto, propriamente, sujeitas a aferição de valor monetário e intercâmbio. Desta maneira, apesar de serem coisas, não se apresentam apropriadas para o uso, e inversamente, devem ser blindadas de qualquer contexto cotidiano dos objetos comuns de uso. Assim, são dotadas de uma durabilidade excepcional, cuja permanência pode superar eras, o que leva a representar da maneira mais clara a estabilidade do artifício humano em geral, dado que nos objetos de uso comum a permanência apresenta-se em menor período, limitada pelo desgaste ocasionado pelo próprio uso. Neste sentido, “é como se a estabilidade mundana se tornasse transparente na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade [...] tornou-se tangivelmente presente para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, falar e ser lido”³²⁸.

Da mesma forma, diz Arendt, enquanto objetos de troca e de uso provêm da propensão à permuta e barganha e da aptidão para o uso, “a fonte imediata da obra de arte é a capacidade humana de pensar”³²⁹. Diferentemente de meros atributos do animal humano, lembra a autora, estas são capacidades do humano enquanto tal. A troca transformaria a ganância do desejo, o uso, o anseio desesperado das necessidades e o pensar operaria a transformação do puro sentimento sem linguagem em comunicação. Tais capacidades transcendem e liberam no mundo, segundo a pensadora, “uma apaixonada intensidade que estava aprisionada no si-mesmo (*self*)”³³⁰, ao mesmo tempo em que fazem se transformar em coisas, reificá-las, e, assim, adentram ao mundo humano enquanto tal.

No que se refere às obras de arte, haveria uma especialidade neste processo reificador, pois, conforme Arendt, não se trataria simplesmente de transformação, mas de uma verdadeira transfiguração metamórfica. Na condição de coisas do pensamento, evidencia-se a questão de que o pensamento é incapaz de produzir coisas tangíveis: livros, pinturas, composições,

³²⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 210 (p. 168).

³²⁹ *Ibidem*, p. 210 (p. 168).

³³⁰ *Ibidem*, p. 210 (p. 168).

esculturas (assim como o uso não produz móveis). Certamente, o pensamento está relacionado às obras, “mas o que realmente transforma o pensamento em realidade e fabrica as coisas do pensamento é a mesma manufatura que, com a ajuda do instrumento primordial que são as mãos humanas, constrói as coisas duráveis do artifício humano”³³¹. No entanto, o preço que se paga para tal realização, diz Arendt, é própria vida: “é sempre na ‘letra morta’ que o ‘espírito vivo’ deve sobreviver, uma morte da qual ele só pode ser resgatado quando a letra morta entra novamente em contato com uma vida disposta a ressuscitá-lo”³³².

Dentre as artes inspiradas pelo pensamento, a poesia é aquela que mais se aproxima deste em seu produto final, ou seja, em termos de comparação, ela seria a mais humana e menos mundana destas obras especiais. Seu material é a linguagem e sua durabilidade, conforme Arendt, é produzida por meio da condensação linguística. Na poesia, cuja articulação se dá, em primeiro lugar pela palavra declamada, a recordação (*Mnemosyne*), transforma-se em memória. É o ritmo que incrusta de maneira direta na lembrança o poema. Dito de outra maneira, para Arendt, “é essa proximidade com a lembrança viva que o poema perdure, retenha sua durabilidade fora da página escrita ou impressa; [...] sua ‘memorabilidade’ inevitavelmente determinará sua durabilidade”³³³. De todo modo, assevera a autora, o artesanato do poeta não pode ser negligenciado, pois a recordação e o dom da lembrança, “necessitam de coisas que os façam rememorar, para que eles próprios não venham a perecer”³³⁴. Independentemente do tempo em que o poema tenha circulado como palavra viva e retido na lembrança dos bardos e ouvintes, em algum momento será “produzido” amparado pelo desejo de imperecibilidade.

Enquanto a vida, manifestada na ação e no discurso durante o período de tempo em que ocorre na Terra entre o nascimento e a morte, tem a característica da futilidade, o mundo do artifício humano, feito pelo homem, apresenta-se como lar e abrigo dos humanos mortais que falam e que agem. Esta estabilidade oriunda do constructo do *homo faber*, conforme a pensadora, somente persistirá diante das mudanças constantes das ações e vidas humanas na medida em que transcende o caráter funcional e utilitário das coisas a serem consumidas ou usadas.

Se o *animal laborans* necessita da ajuda do *homo faber* para facilitar seu trabalho e remover sua dor, e se os mortais necessitam de sua ajuda [do *homo faber*] para edificar um lar sobre a Terra, os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da

³³¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 211 (p. 169).

³³² *Ibidem*, p. 211 (p. 169).

³³³ *Ibidem*, p. 212 (p. 169-170).

³³⁴ *Ibidem*, p. 213 (p. 170).

atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria. Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e o discurso, para as atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos.³³⁵

A ação e o discurso revelam, segundo a autora, uma distinção única do ser humano. Distinção não significa a alteridade partilhada com todo o rol do que existe, significa a ação que empreendemos em nos diferenciarmos em expressão com tudo o que vive. Mas a unicidade decorrente deste empreendimento denota que ao distinguir-nos comunicamos a nós mesmos ao invés de comunicarmos apenas alguma coisa. Nesta medida, a ação e o discurso se colocam como a fonte da aparência dos humanos, uns em relação aos outros, não como objetos, mas propriamente como humanos. Arendt irá falar que ao nos inserirmos no mundo humano com palavras e atos, isto representaria “um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples de nosso aparecimento físico original. Pelo fato de serem recém-chegados ao mundo que já existia e constituírem um início, afirma a autora, os humanos são impelidos agir. Pois alguém veio a esse mundo de maneira inicial e, portanto, esse alguém se constitui a si próprio um iniciador. “Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais”³³⁶.

O discurso, na perspectiva arendtiana, é imbricado inteiramente à ação de maneira concertada porque “o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’. Essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos”³³⁷. A ação alijada da palavra resulta na perda do ator realizador de feitos, nesse sentido qualquer máquina executora faria o mesmo papel:

A ação que se inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer.³³⁸

³³⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 217 (p. 173).

³³⁶ *Ibidem*, p. 223 (p. 178).

³³⁷ *Ibidem*, p. 223 (p. 178).

³³⁸ *Ibidem*, p. 223 (p. 179).

Ao revelarem-se por meio do agir e do falar, as identidades pessoais únicas são exteriorizadas aparecendo ao mundo humano, confirmando o fato primeiro da novidade original do nascimento de cada um. Daí porque, conforme a pensadora, o “quem” se revela em contraposição às identidades físicas de alguém, imediatamente à vista, sem necessidade de qualquer atividade e ao “que” alguém é, ou seja, seus dons, qualidades, talentos e defeitos que podem ser ocultados caso se queira. Toda palavra e ação de alguém contém implicitamente o “quem” de alguém, sua identidade pessoal. Isto, apenas, se palavra e ação não estiverem separadas apresentando-se uma ou outra usadas, unicamente, como meio para determinado fim que não seja a revelação do agente; ou, do ponto de vista relacional, quando as pessoas anseiem ao puro estar junto dos seres humanos, ou seja, quando estão *com*, nem pró nem contra os outros com o objetivo de atingir algum fim, tal como a fabricação é meio para que um objeto seja feito.

No entanto, propriamente falando, a identidade pessoal, o “quem” de alguém, não pode ser atingido “como um propósito deliberado, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse ‘quem’ do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades”³³⁹. Apenas no silenciamento e inação completa, pode-se ocultar a si-mesmo. Embora, a identificação da pessoa na sua unicidade se faça aparecer, ela própria, diz Arendt, não consegue vislumbrar seu si-mesmo diretamente, tal como o *daimon* na religião grega.

E conquanto a manifestação de quem o agente e falante claramente é para os outros, não resulta bem sucedida a tentativa de expressar-se verbalmente este “quem”. Haveria, pois, uma curiosa intangibilidade nesta expressão da identidade pessoal.

No momento em que queremos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enlameamo-nos em uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com as outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo de “caráter”, na antiga acepção da palavra, com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa”.³⁴⁰

Trata-se de um fator de incerteza, na medida em que os assuntos humanos que se dão diretamente entre os humanos, no fluxo da ação e do discurso em que a essência viva da pessoa aparece, não são influenciados pela mediação, estabilização e solidificação das coisas produzidas. Tal aspecto, sem voltar-se a outras atividades consideradas de maior confiabilidade, “aponta para algo que frustra a ação, no que concerne a seus próprios propósitos. O que está em

³³⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 224 (p. 179).

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 227 (p. 181).

jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda relevância humana”³⁴¹.

No domínio dos assuntos humanos as relações estabelecidas impõem uma realidade da qual não resulta nenhum produto final, muito embora em sua maior parte seja estabelecida por meio de palavras e ações que se referem a alguma realidade objetiva em contiguidade com o desvelamento do sujeito. A esta realidade intangível Arendt dá o nome metafórico de teia: “A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos”³⁴².

Esta interligação e interação entre as pessoas acontece sempre em uma teia já existente onde iniciam-se novos processos e donde se dará uma nova e singular estória de vida daquele que recém chegou como novidade ao mundo, assim como esta estória influenciará singularmente nas estórias dos outros que terão estado em contato. Pela preexistência da teia que já estava lá antes do novo iniciador ter por ela adentrado, a autora evidenciará que a ação empreendida raramente atingirá seu objetivo inicial, mas que também é por este meio pré-estabelecido que a ação se torna realidade e a estórias são “produzidas” de maneira tão natural como as coisas tangíveis são produzidas na fabricação. Dito isto, é de importância reafirmar a diferença entre autoria e a personagem-agente dessas estórias:

Essas estórias podem então ser registradas em documentos e monumentos, podem tornar-se visíveis em objetos de uso e obras de arte, podem ser contadas e recontadas e forjadas [*worked*] em todo tipo de material. Elas mesmas, em sua realidade viva, são de uma natureza inteiramente diferente de tais reificações. Falam-nos mais de seus sujeitos, do “herói” que há no centro de toda a estória, do que qualquer produto de mãos humanas fala do artífice que o produziu, sem, no entanto, serem produtos propriamente ditos. Embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria estória de vida.³⁴³

A perplexidade que se impõe em qualquer tentativa de compreensão geral e que coloca em incógnita a história, seja na perspectiva da filosofia política antiga ou da filosofia da história moderna (a ponto desta requerer a óbvia abstração da humanidade como sujeito ativo), é que a série de eventos constituidores de uma estória singular não resumem-se à figura do agente como o autor do resultado final, apenas pode-se evidenciar o agente que iniciou o processo e colocou o movimento, seu sujeito heroico.

³⁴¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 228 (p. 182).

³⁴² *Ibidem*, p. 230 (p. 183-184).

³⁴³ *Ibidem*, p. 230 (p. 184).

Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma estória com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história [*history*], a grande estória sem começo nem fim. Mas a razão pela qual cada vida humana conta sua estória e pela qual a história se torna finalmente o livro de estórias [*storybook*] da humanidade, com muitos atores e oradores e ainda assim sem quaisquer autores tangíveis, é que ambas resultam da ação.³⁴⁴

Certamente, o fato que explicita de maneira mais inequívoca a natureza política da história, para a autora, é que em todas as filosofias da história sempre há um ator invisível nos bastidores a guiar os acontecimentos (seja como característico da Providência, da mão invisível, da Natureza, do espírito absoluto, do interesse de classe) no sentido de “resolver o desconcertante problema de que embora a história deva sua existência aos homens, obviamente não é, todavia, ‘feita’ por eles”³⁴⁵. Para a autora, as filosofias da história não seriam mais que filosofias políticas disfarçadas.

Como a ação e o discurso têm a qualidade específica da revelação e, portanto, localizada implicitamente na manifestação do agente e orador, a vivacidade e espontaneidade do agir e do falar, somente, podem ser representadas pela *mimesis*. Na perspectiva aristotélica, a forma artística adequada para esta investida de imitar a ação seria o drama (do verbo grego *dran*, agir). No entanto, várias formas de reificação por obras de arte distintas, assinala Arendt, têm o condão de conceber o conteúdo específico, assim como o pleno significado geral, de feitos e acontecimentos extraordinários resultantes da ação e do discurso, incluindo a própria tragédia dramática, seja na própria escritura da peça ou na parte da declamação do coro.

Só os atores e oradores que reencenam o enredo da estória podem comunicar o significado total, não tanto da história mesma, mas dos heróis que revelam nele. Nos termos de tragédia grega, isso quer dizer que tanto o significado direto como o significado universal da estória são revelados pelo coro, que não imita e cujos comentários são pura poesia, ao passo que as identidades intangíveis dos agentes na história, por escaparem a toda generalização e, portanto, a toda reificação, só podem ser comunicadas por meio da imitação de seu agir. Essa é também a razão pela qual o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte. Pelo mesmo motivo, é a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em sua relação com os outros homens.³⁴⁶

Dada sua inerente reação em cadeia, onde todo processo é causa de novos processos, as consequências da ação são ilimitadas. Junto a isso, a ação tem o caráter de imprevisibilidade, pois a estória que dela resulta se dá após o instante fugaz do ato. Isto quer dizer, segundo Arendt,

³⁴⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 231 (p. 184).

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 232 (p. 185).

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 234-235 (p. 187-188).

que apenas quando terminada a estória é que podemos enxergar o seu pleno significado; revelada ao historiador e não raro quando seus participantes já não estão entre nós.

A ação só se revela plenamente para o contador de estória [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes. Todo relato feito pelos próprios atores, ainda que, em raros casos, constitua versão fidedigna de suas intenções, finalidades e motivos, torna-se uma mera fonte material útil nas mãos do historiador, e nunca se equipara à sua estória em significância e veracidade. Aquilo que o contador da estória narra deve necessariamente estar oculto para o próprio ator, pelo menos enquanto este último estiver empenhado no ato ou enredado em suas consequências, pois, para o ator, a significação do ato não está na estória que dele decorre. Muito embora as estórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o contador da estória que percebe e “faz” a estória.³⁴⁷

Arendt lembra que os antigos, embora louvassem o amor ao belo, tinham em descrédito aqueles que fabricavam as obras a serem admiradas. Censuravam-lhes pelo fato de conterem o vício do julgamento utilitarista das coisas, incapazes de pensar e julgar de modo distinto ao da funcionalidade e da utilidade. Tal desprezo ocorre, segundo Arendt, por considerações políticas. A fabricação das coisas, inclusive das obras de arte, está em oposição às atividades políticas. Ao contrário da fala e da ação, ela implica a categoria de meios e fins, em que estes são reconhecidos como produto final que, conseqüentemente, determinam e organizam todo o desempenho dos meios (a própria atividade, os materiais, as pessoas) em um processo.

Neste cenário, ocorre que a própria mentalidade da qual surgiu a obra acabada, ao mesmo tempo a põe em ameaça. Os padrões e as regras necessárias para a fabricação do mundo das coisas, uma vez aplicados ao próprio mundo acabado, tornam-se inválidos e põem em perigo este mundo. A postura do artista e do fabricante, embora perfeitamente compreensível, está em uma dinâmica completamente distinta das próprias coisas criadas por ele, as quais demandam por aparecer no âmbito público, assim como as atividades políticas, o agir e o falar, devem constituir-se com os outros em publicidade; ele, ao contrário, precisa de isolamento para mentalizar o produto e realizá-lo.

Os fabricantes não podem deixar de consideram todas as coisas como meios de seus fins, ou conforme seja o caso, julgando todas as coisas por sua utilidade específica. No momento em que este ponto de vista é generalizado e estendido a outros campos, fora da esfera da fabricação, [...] ameaçava não somente o âmbito da política, como obviamente ocorre visto que ele ajuizará a ação com os mesmos padrões de utilidade válidos para a fabricação e exigirá que a ação vise a um fim predeterminado e que lhe seja permitido lançar mão de todos os meios que possam favorecer esse fim; pois ele ameaçava também o próprio âmbito cultural, visto levar a uma desvalorização das coisas enquanto coisas, as quais, se se permitir que prevaleça a mentalidade que às

³⁴⁷ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 240 (p. 192).

trouxe à existência, novamente serão julgadas consoante padrões de utilidade e, em consequência, perderão seu valor intrínseco e independente, degenerando por fim em meros meios.³⁴⁸

Assim, a situação muda de figura quando se trata especificamente do produto posto no mundo e que precisa encontrar um lugar de visibilidade oriundo da *tékne* do artista - é a atividade que, em contrapartida, se encontra em conflito com a atividade política.

Palavras e ações requerem algum espaço público para aparecer, somente nele é que podem realizar seu “ser próprio”³⁴⁹, que é, ele mesmo, a própria aparição em um mundo comum. Também, o objeto de arte, quando já finalizado e pronto para a admiração das pessoas, ao encontrar o obstáculo da privatividade da posse, não atingiria sua validade que lhe é própria. Em oposição a isto, seria preciso medidas que, ditadas pelo ambiente cultural, proporcionassem condições tais para a sua publicidade, ou seja, pelo modo de comunicação que as pessoas têm com as obras de arte.

Retoma-se, aqui o conceito de cultura, mas com significado diferente do romano que remete ao cultivo: “a cultura indica que o domínio público, que é politicamente assegurado por homens de ação, oferece seu espaço de aparição àquelas coisas cuja essência é aparecer e ser belas”³⁵⁰. Neste outro sentido, Arendt se refere ao amor à beleza que, evidentemente, os gregos possuíam em alto grau. Algo como o gosto, sugerido inclusive em Cícero e sua *cultura animi*, que evoca a “sensibilidade à beleza, mas não naqueles que fabricam coisas belas, isto é, os artistas mesmos, e sim nos espectadores, os que se movem entre elas”³⁵¹. Desta forma, a cultura seria compreendida pelo modo de relacionarmos com as obras de arte, as coisas mais mundanas e inúteis, cuja referência se dá pela prescrição das civilizações. Neste sentido, faz-se, segundo a autora, a diferenciação entre cultura e arte.

Do lado da política, em que pese que a grandeza das atividades políticas seja momentânea, quando indexadas, estas atividades, ao seu componente estético e referidas à beleza do instante atual, tornam a compor o imperecível próprio do que é belo e a imortalidade potencial da realização humana: “Sem a beleza, isto é, a radiante glória na qual a imortalidade potencial é manifestada no mundo humano, toda vida humana seria inútil e nenhuma grandeza poderia perdurar”³⁵². Neste sentido, arte e política, para Arendt, são inter-relacionadas e até

³⁴⁸ ARENDT, Hannah. *A Crise na Cultura*, p. 269-270 (p. 216).

³⁴⁹ Ibidem, p. 272 (p. 218).

³⁵⁰ Ibidem, p. 272 (p. 218).

³⁵¹ Ibidem, p. 267 (p. 213).

³⁵² Ibidem, p. 272 (p. 218).

mesmo dependentes. A beleza seria o elo de ligação entre as duas e seu elemento comum consistiria no fato de que ambas são fenômenos do mundo público.

Desta forma, a mediação do conflito entre o artista e o homem de ação seria a *cultura animi* que Arendt extrai de Cícero, “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”³⁵³. Assim, o julgamento exercido em consonância com a cultura, ou seja, exercido de modo a relacionarmos de maneira pública com as coisas expostas à visão de todos e sujeitas ao julgamento de todos, aqui, para a autora, se torna uma faculdade especificamente política, remontando, assim, a categoria grega da *phrónesis*, o discernimento, considerada a principal virtude política: “o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum: a compreensão disso é virtualmente tão antiga quanto como a experiência política articulada”³⁵⁴. Por outro lado, entre a *phrónesis* judicativa e a especulação contemplativa do filósofo haveria uma diferença fundamental: a primeira enraíza-se no senso comum, a segunda, tem o sentido de transcender a comunalidade gerada pelos sentidos. (Arendt, no que se refere à capacidade de discernir, evoca a característica do senso comum de desvendar a natureza do mundo, enquanto nos é comum, pelos sentidos que nos são próprios: “devemos o fato de que nossos cinco sentidos e seus dados sensoriais, estritamente pessoais e ‘subjetivos’, se poderem ajustar a um mundo não-subjetivo e ‘objetivo’ que possuímos em comum e compartilhamos com os outros”³⁵⁵).

Julia Kristeva irá dizer que na obra de Arendt há aparentemente uma “apologia da narrativa”³⁵⁶ que atravessa toda sua pesquisa, a começar por sua obra sobre Rahel Varnhagen³⁵⁷, onde contar uma vida seria essencial para que ela constituísse sentido, protegendo-lhe do esquecimento e inserindo-a na história. No entanto, Kristeva avalia que o pensamento ulterior de Arendt, como em *Condição Humana*, nega em parte este papel da narrativa como salvadora de uma vida por si mesma: “a narração conta, mas a ação vence, com a condição de que seja uma ação narrada”³⁵⁸. Esta posição, diz a autora búlgara, está em sintonia com o Aristóteles da *Poética* e da *Ética a Nicômaco*, onde nesta última obra há a distinção entre *poiesis* e *praxis*, e onde a *praxis* é conceituada na noção de *energeia* (atualidade), compreendendo “atividades que

³⁵³ ARENDT, Hannah. *A Crise na Cultura*, p. 273 (p. 219).

³⁵⁴ Ibidem, p. 275 (p. 221).

³⁵⁵ Ibidem, p. 276 (p. 221).

³⁵⁶ KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino, Tomo 1: Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, p. 74.

³⁵⁷ Ver ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen. A Vida de uma Julia Alemã na Época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

³⁵⁸ Op. Cit., p. 74.

não buscam um fim (*ateleis*) e não deixam obra (*par' autas erga*), mas ‘se esgotam na ação, ela mesma cheia de significação’”³⁵⁹

A questão a que se propõe Kristeva é saber “como a palavra poética pode se manifestar na pólis para revelar o virtuosismo de seus heróis”³⁶⁰, na medida em que de um lado, a pólis é baseada na ação e na palavra em conjunto, lugar de *inter-esse*, e, de outro, a poesia, a arte mais humana, é voltada para a lembrança, cujo material é a linguagem e que, no entanto, conserva-se longe do estar junto entre os homens. Assim, é a *phronesis* “que oferece o escoroamento da palavra na ‘rede de relações humanas’”³⁶¹.

A memorabilidade da ação é o que constitui o seu caráter de maravilhamento do que fora o instante extraordinário do ato. Passado o ato é o pensamento memorativo dos “espectadores que ‘concluem’ a história”³⁶² pela lembrança. Assim, Kristeva resume o que seria o cerne da concepção arendtiana:

para que a história verdadeira torne-se uma história contada, duas condições inseparáveis são necessárias. De início, a existência de um *inter-esse* no e pelo qual se formam em seguida a *memória* e o *testemunho*. A sorte da narrativa depende de um “entre-dois” onde surge a lógica resolutive da memorialização como distanciamento do vivido *ex post facto*. Dessas condições, somente, o “fato” pode ser revelado em “pensamento partilhável” pela verbalização da “intriga”.³⁶³

No entanto, para Kristeva, a fabricação de uma coerência interna da narrativa – como se pode ver na arte do conto – seria de menor importância se comparada com a narrativa-testemunho, onde o reconhecimento do momento conclusivo e a identificação do agente da história sobrepõem-se: “condensar a ação em um intervalo exemplar, [...] extraí-la do fluxo contínuo e [...] revelar um ‘quem’”³⁶⁴. A narrativa, segundo esta autora, em sua brevidade essencial, assumiria, ela mesma, o caráter de revelação. Assim como a manifestação do “quem”, a própria narrativa-testemunho operaria de forma oracular, lacunar, fragmentária.

Uma tal narrativa, formulada na rede das relações humanas, e destinada ao *inter-esse* político, está fundamentalmente inserida na ação, e só poderia manifestar essa lógica essencial tornando-se ela própria, ação: mostrando-se e agindo como “drama”, como teatro”, “interpretando”-se. Somente assim, o *muthos* permanece *energeia*. Para que ele continue a ser revelação e não se fixe em reificação, importa que seja interpretado. Contra a *mimêsis* estática, Arendt exige o gestual teatral como *modus operandi* da narração ótima.³⁶⁵

³⁵⁹ KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino*, p. 75.

³⁶⁰ Ibidem, p. 76.

³⁶¹ Ibidem, p. 76.

³⁶² Ibidem, p. 76.

³⁶³ Ibidem, p. 77.

³⁶⁴ Ibidem, p. 77.

³⁶⁵ Ibidem, p. 78.

Neste ponto, Kristeva atenta para a essencialidade do olhar do narrador e para o espaço comunitário constituído pelos olhares políticos na leitura de uma obscura passagem de Aristóteles feita por Arendt, espaço em que a importância da ação narrada, no sentido de imortalizar os vivos, é sobreposta ao homem enquanto ser mortal e enquanto questão metafísica.

O famoso trecho de Aristóteles – “ao considerar os assuntos humanos não se deve (...) considerar o homem como ele é nem considerar o que é mortal nas coisas mortais, mas pensar neles [somente] na medida em que têm a possibilidade de imortalizar” - aparece, muito adequadamente, em uma de suas obras políticas. Pois a *pólis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, antes de tudo sua garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência dos mortais, se não à sua imortalidade.³⁶⁶

Assim, a *mimesis*, enquanto manifestante do fluxo vivo do agir e do falar, de fato, imita a ação: é a descoberta de Aristóteles de uma *mimesis praxeos* da tragédia, onde os personagens não são reificados e “o coro, ‘que não imita’, propõe-lhe um comentário, respondendo à *arrogância* (o descomedimento) com a *phronesis* (a sagacidade)”³⁶⁷. Onde, “os heróis dramáticos têm certas qualidades, em virtude de seu caráter (*ethos*), mas é em virtude de sua *práxis* que eles são *eudaimones*, ou vice-versa”³⁶⁸.

Com base em Aristóteles, a comentadora constata que do pensar sadiamente (*phroneîn*) redundam a *phronesis* e sua existência é especialmente manifestada na tragédia em oposição à *noesis*. Neste sentido, a prudência clama pela *mesotês* em detrimento de qualquer ponto de vista sistematizante imposto e impessoal. Neste sentido, Simona Forti afirma que “a narração é essencialmente um artifício linguístico que reconstrói o que aconteceu na história através de um enredo que privilegia os agentes humanos em detrimento dos processos impessoais e que já não deriva o sentido do particular do geral”³⁶⁹. Consequentemente, a representação trágica seria “indispensável a uma vida comum, a um *bios politikos* no qual a palavra encena conflitos com vistas a resolvê-los na publicidade e igualdade”³⁷⁰. Em sentido semelhante Benhabib afirma que a estrutura narrativa da ação e da identidade humana significa que o recontar contínuo do

³⁶⁶ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 68 (p. 56).

³⁶⁷ KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino*, p. 79.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 80.

³⁶⁹ FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tempo de la polis*. Madrid: Cátedra, p. 276-277. O trecho em língua estrangeira é: “la narración es en sustancia un artificio lingüístico que reconstruye aquello que há sucedido en la historia a través de una trama que privilegia los agentes humanos más que los procesos impersonales y que ya no hace derivar el significado de lo particular de lo general”.

³⁷⁰ *Op. Cit.*, p. 82.

passado, sua reintegração contínua na história do presente são condições ontológicas dos tipos de seres que somos. Conforme a citação original da autora,

Actions, unlike things and natural objects, only live in the narratives of those who perform them and the narratives of those who understand, interpret, and recall them. This narrative structure of action also determines the identity of the self. [...] If Dasein is in time, narrative is the modality through which time is experienced. [...] Who we are at any point is defined by the narrative uniting past and present. Narrative then, or, in Arendt's word, storytelling, is a fundamental human activity. There is then a continuum between the attempt of the theorist to understand the past and the need of the acting person to interpret the past as part of a coherent and continuing life story.³⁷¹

4.2 Excurso sobre *phronesis* e *urteilskraft*: o caráter histórico e não normativo do julgamento

No mesmo texto dedicado à crise da cultura em que Arendt aborda a *Phronesis* como noção intelectual relacionada à ação, ela faz aproximação daquela noção com a do julgamento em Kant. Tema que perpassa sua obra e que iria demandar seus esforços na elaboração da última parte da *Vida do Espírito*, interrompida precocemente pela sua morte.

À falta de melhor palavra que indicasse os elementos discriminadores, discernidores e ajuizadores de um amor ativo à beleza, – a *philokalein met euteleias* de que fala Péricles – utilizei a palavra "gosto" , e para justificar esse emprego destacando, ao mesmo tempo, a única atividade na qual, penso eu, a cultura se expressa como tal, gostaria de me apoiar na primeira parte da Crítica do Juízo, de Kant, que contém, enquanto "Crítica do Juízo Estético" talvez o maior e mais original aspecto da Filosofia Política de Kant. Ele contém, de qualquer modo, uma analítica do belo, basicamente do ponto de vista do espectador ajuizante, conforme o próprio título indica, e toma como ponto de partida o fenômeno do gosto, entendido como uma conexão ativa com o que é belo.³⁷²

De todo modo, há inúmeros trabalhos a respeito do julgamento em Arendt. O que queremos aqui expor é que, primeiro, apesar de interpretações contrárias, não vemos, ainda mais no que diz respeito ao nosso propósito de trabalho, uma cisão metodológica abrupta em

³⁷¹ BENHABIB, Seyla. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative In Hannah Arendt: *Critical Essays*. New York: State of New York Press, 1994, pp. 111-131, p. 125. O trecho correspondente na tradução é: “As ações, ao contrário das coisas e dos objetos naturais, vivem apenas nas narrativas de quem as realiza e nas narrativas de quem as compreende, interpreta e recorda. Essa estrutura narrativa de ação também determina a identidade do eu. [...] Se o *Dasein* está no tempo, a narrativa é a modalidade pela qual o tempo é vivenciado. [...] Quem somos em qualquer ponto é definido pela narrativa que une passado e presente. A narrativa, então, ou, nas palavras de Arendt, o contar histórias, é uma atividade humana fundamental. Há, então, um *continuum* entre a tentativa do teórico de compreender o passado e a necessidade do ator de interpretar o passado como parte de uma história de vida coerente e continua”.

³⁷² ARENDT, Hannah. *A Crise na Cultura*, p. 273 (p. 219).

dois modos distintos de pensar o julgar – como atividade espiritual relacionada à ação e como reflexo do próprio pensamento –, como quer Ronald Beiner ao dividir a obra arendtiana em duas partes, uma primeira e outra tardia, uma prática e outra contemplativa, em que as figuras do ator e do espectador são colocadas em oposição.

Quanto mais Arendt refletia sobre a faculdade do juízo, tanto mais inclinada ficava a encará-la como a prerrogativa do contemplador solitário (embora de espírito público) enquanto oposto ao ator (cuja atividade é necessariamente não-solitária). Age-se junto aos outros; julga-se por si próprio (mesmo assim, ao tornar presentes na imaginação aqueles que estão ausentes). No julgar, como Arendt o compreende, pesam-se os juízos *possíveis* de um Outro imaginário, não os juízos efetivos de interlocutores reais.³⁷³

Na primeira fase, o autor elenca *Liberdade e Política, A crise na Cultura e Verdade e política*. A partir de então, os outros textos fariam parte da reflexão tardia da autora a respeito do julgar. Eles seriam, justamente, centrados no pensamento kantiano, a começar por *Pensamento e Considerações morais*, depois as *Lições sobre a Filosofia de Kant* e no livro incompleto da *Vida do Espírito*.

Precisamente, por Arendt ter introduzido e aproximado no mesmo texto a noção aristotélica de *Phronesis* e o pensamento kantiano sobre o julgar, a consideração sobre duas teorias do julgamento na obra arendtiana deveria ser minimizada. Isto não quer dizer que tais pensamentos poderiam ser reduzidos à síntese. Embora em termos didáticos as diferenças elencadas por Beiner sejam interessantes, parece ser mais apropriado tratar a postura teórica arendtiana como duas abordagens em diferentes momentos, contextos e temas trabalhados em sua obra para dar conta do que pretendia expor. Afinal, a frase do intérprete de Arendt, “Age-se junto aos outros; julga-se por si próprio” se reescrita sem o sujeito indeterminado: **eu** ajo, portanto, ajo por mim mesmo, junto aos **outros**; **eu** julgo por mim mesmo, considerando os **outros**, faria mais justiça à demanda ético-política apresentada por Arendt.

Utilizando dos termos de Beiner, a guinada contemplativa arendtiana – por mais verdadeira que possa ter sido a consideração das impossibilidades de ação postas em nossa época, e justamente por isso – nasceu exatamente pela consideração da demanda de uma práxis política em oposição a uma sociedade de consumidores onde a ação é considerada, inadvertidamente, com o ângulo da produção e satisfação das necessidades. Sobre a aparente contradição e o *insight* tardio de Arendt sobre a autonomia da atividade do juízo, parece-me

³⁷³ BEINER, Ronald. Hannah Arendt – sobre “O Julgar” In ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1994, pp. 85-142, p. 89.

totalmente acertada e escoreta a explanação de Remi Peeters de que ação e julgamento estão profundamente relacionados.

Em primeira instância, a ideia de que quem age - ou seja, começa algo novo - não age realmente quando não se esforça para ser *compreendido*, já está presente em *A condição humana* [...] Essa fala, porém, não coincide simplesmente com o juízo, embora inclua este último: a palavra que acompanha a ação (ou é ela mesma uma ação) será muitas vezes um juízo desinteressado ou uma opinião que se formou por meio de um pensamento mais ou menos crítico e ampliado. Aliás, Arendt já afirma em *A condição humana* que quem não “reflete” sobre o que faz e diz, quem não examina seus atos na posição de espectador, não age de verdade: *não há ação sem julgamento*. Nesse sentido, a primazia do espectador na constituição do domínio público formulada nas conferências sobre Kant não constitui uma ruptura com *A condição humana*, mas representa a consequência extrema da tendência já presente nesta última de priorizar a fala na unidade do agir e do falar. A afirmação nas *Leituras*, portanto, esclarece o que está em *A condição humana*.

O oposto, porém, também é verdadeiro: se muitos dos atos, talvez a maioria, assumem a forma de atos de fala, e se esses discursos são muitas vezes algum julgamento, então pode-se argumentar que os *juízos* - incluindo os dos espectadores - são frequentemente uma *forma de atuação*. Dentro dessa perspectiva, a “contradição” é mais uma vez mitigada, pois é possível entender os julgamentos dos espectadores – constitutivos do domínio público (segundo as *Leituras*) simultaneamente como *ações*. [...]

O julgamento é uma atividade mental - uma forma de reflexão - até o momento em que alguém despacha seu julgamento para a arena pública. *Nesse momento, o julgamento torna-se inevitavelmente ação* – torna-se uma ação em que a pessoa que julga revela “quem” é, uma ação que interrompe e inicia processos na teia de relações humanas, que convida à reação, que ousa romper fronteiras... isso é um novo começo, ou *pelo menos pode ser* o começo de algo novo.³⁷⁴ (tradução nossa)

³⁷⁴ PEETERS, Remi. Truth, Meaning and the Common World, The Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought - Part Two. *Ethical Perspectives* 16 (4), 2009, pp. 411-434, p. 429-430. O trecho em língua estrangeira é: “In the first instance, the idea that those who act - i.e. begin something new - do not really act when they make no effort to be *understood*, is already present in *The Human Condition*. [...] This speech, however, does not simply coincide with judgment, although it includes the latter: the word that accompanies action (or is itself an action) will often be a disinterested judgment or an opinion that one has formed by means of more or less critical and enlarged thought. As a matter of fact, Arendt already claims in *The Human Condition* that those who do not “reflect” on what they do and say, those who do not examine their deeds from the position of the spectator, do not really act: *no action without judgment*. In this sense, the primacy of the spectator in the constitution of the public domain formulated in the lectures on Kant does not constitute a break with *The Human Condition*, rather it represents the extreme consequence of the tendency already present in the latter to give priority to speech within the unity of acting and speaking. The statement in the *Lectures* thus clarifies that from *The Human Condition*. The opposite, however, is also true: if many, perhaps most acts take the form of speech acts, and if this speech is often a judgment, then one can argue that *judgments* - including those of spectators - are frequently a *form of acting*. From within this perspective, “contra-diction” is once again mitigated, because it is possible to understand the judgments of spectators - constitutive of the public domain (according to the *Lectures*) simultaneously as *actions*. [...]

Judgment is a mental activity - a form of reflection - up to the moment that one dispatches one's judgment into the public arena. *At that moment, judgment unavoidably becomes action* – it becomes a deed in which the person judging reveals “who” he or she is, a deed that interrupts and initiates processes in the human relational web, that invites reaction, that dares to break boundaries... that is a new beginning, or *at least can be* the beginning of something new”.

Benhabib concorda com a tese de Beiner quanto a uma cisão no pensamento arendtiano entre o julgamento voltado ao ator e o julgamento voltado ao espectador. Os dois autores consideram, ainda, que a guinada contemplativa do julgar na perspectiva do espectador se deveu, inicialmente, à propositura do problema da história no sentido do julgar como pretensão de extrair significado do passado. No entanto, considerando o primeiro como uma faculdade moral da *vita activa*, Benhabib parece negligenciar ou minimizar a característica do pensamento arendtiano sobre a história a fim de retornar à discussão do julgamento como uma faculdade moral, mas agora em outras bases, nomeadamente, em bases universais, com o propósito de tensionar uma “mais profunda perplexidade filosófica sobre o status do julgamento em seu [de Arendt] trabalho”³⁷⁵, nos termos da articulação entre os aspectos da *Phronesis* aristotélica, de um lado, e da compreensão do juízo kantiano. Justamente, um ponto de crítica de Benhabib a Arendt é o fato de que ela não tenha conseguido fornecer uma justificação moral-normativa no sentido de validar universalmente a intersubjetividade no domínio público, como faria crer a um certo tipo de teoria que conciliasse o julgamento estético kantiano com a razão prática de Kant, com a afirmação de princípios morais-rationais auto-legislados e reguladores. Conforme Benhabib:

A resposta, então, à questão de por que Arendt não explorou seu afastamento de Kant nessas questões é principalmente que na descoberta de Kant da “mentalidade alargada”, Arendt viu o modelo para o tipo de validade intersubjetiva que poderíamos esperar alcançar na esfera pública. Por que ela viu essa “mentalidade alargada” como uma faculdade especificamente política em vez de moral, no entanto, tem a ver com sua própria concepção bastante estreita do domínio moral.³⁷⁶ (tradução nossa)

Assim, Benhabib, embora se afaste da metafísica kantiana e das identidades morais puramente racionais e considere as perspectivas da natalidade, pluralidade e narratividade da ação, concordando com Arendt quanto a sua sustentação de que o julgamento é a mais política de todas as faculdades espirituais, avalia que Arendt restringiu “essa qualidade da mente apenas para o domínio político, ignorando assim o julgamento como uma faculdade moral”³⁷⁷,

³⁷⁵ BENHABIB, Seyla. Judgment and Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought In *Political Theory*, Vol 16, n. 1, February, 1988. Sage Publications, Inc, 1988, pp. 29-51.

³⁷⁶ Ibidem, p. 40. O trecho em língua estrangeira é: “The answer, then, to the question as to why Arendt did not explore her departure from Kant in these matters is primarily that in Kant’s discovery of the “enlarged mentality,” Arendt saw the model for the kind of intersubjective validity we could hope to attain in the public realm. Why she saw such an “enlarged mentality” as a specifically political rather than moral faculty, however, has to do with her own rather narrow conception of the moral domain”.

³⁷⁷ Ibidem, p. 48. O trecho em língua estrangeira é: “this quality of mind to the political realm alone, thereby ignoring judgment as a moral faculty”.

ignorando certos princípios normativos que pareciam serem exigidos pelos conceitos fundamentais da teoria política arendtiana, como espaço público, poder e comunidade política.

Por outro lado, Volk procura delinear uma teoria da política e do direito em Arendt tomando em consideração que no arcabouço teórico da autora é possível enxergar, igualmente, uma perspectiva normativa que, no entanto, seja fundamentada em condições procedimentais. Afinal, nos seus esforços ele parte da questão do Direito e da ordem como categoria fundamental do político em detrimento da perspectiva dos inícios incondicionados que, para ele, “apresenta de modo preciso uma fundação não normativa”³⁷⁸, reconsiderando, por fim, que a relação entre o político e o jurídico não deve ser posta em uma dimensão hierárquica entre ambos. O juízo entraria em cena com o papel de “exigências procedimentais”³⁷⁹ que configurariam o conteúdo normativo do político enquanto ação em conjunto. Este, por seu turno, contribuiria para a concepção do conceito do Direito como relacional.

Desta forma, na interpretação do autor, aproxima-se certo conceito de Direito arendtiano com a própria ideia de legitimidade: “O Direito legítimo abre um espaço propício onde um agir em conjunto político, baseado no juízo, pode ser realizado por meio de procedimentos e instituições legalmente garantidos”. Como consequência, Volk, abalizando-se dos estudos de Vollrath, e neste ponto, assemelhando-se a Benhabib, desconsidera a importância da porção de *Phronesis* incutida no pensamento de Arendt:

Para entender o impacto das ideias de Arendt a respeito do juízo propriamente, não é necessário (em primeiro lugar) interpretá-lo como um conceito relativo à prudência (*practical wisdom*), mas considerar primeiramente o “procedimento metódico” (Vollrath, 1987, p. 271) que conduz ao juízo. Só é possível falar em uma “racionalidade do juízo” (Vollrath, 1987, p. 253) se houver esse procedimento.³⁸⁰

Contudo, Volk pretende elaborar uma alternativa à abordagem habermasiana (próxima a Benhabib) de cooriginariedade, enraizada em uma tradição kantiana de fundamentação filosófico-moral, a despeito do distanciamento efetivado por Habermas a uma filosofia da consciência (*Bewusstsein*) e que tem por direção a uma razão comunicativa, na medida em que pretende elaborar a tese da desierarquização do direito e da política.

A justificativa de sua interpretação é a de que por meio do juízo Arendt encontraria uma racionalidade política que daria conta da estabilidade e permanência de uma ordem política que

³⁷⁸ VOLK, Christian. *A ordem da liberdade: direito e política no pensamento de Hannah Arendt*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, São Paulo: Contracorrente, 2022. E-book. I - Introdução.

³⁷⁹ Ibidem. Ver também VOLK, Christian. From Nomos to Lex: Hannah Arendt on Law, Politics, and Order. *Leiden Journal of International Law*, 23(4). Cambridge University Press: 2010, pp. 759-779.

³⁸⁰ VOLK, Christian. *A ordem da liberdade: direito e política no pensamento de Hannah Arendt*. Ebook. I - Introdução.

fosse, ainda assim, livre, em oposição à forma da razão de Estado. A racionalidade, nos termos de Arendt, teria referência não ao cálculo de meios e fins, mas, antes, à ordenação onde e pela qual o conflito político pode acontecer. O conceito arendtiano de política teria por princípio, portanto, para Volk, o reconhecimento do outro e tal exigência, “não tem origem no formalismo ético e, portanto, não pode reivindicar validade universal no estilo de uma fundamentação filosófico-moral. [...] [E]m vez disto, o reconhecimento do outro é o substrato de uma ‘ética do poder desenvolvida a partir da força do juízo’”³⁸¹ cuja racionalidade é formada por regras procedimentais que atuam nas ou por meio das instituições.

Desta foram, na interpretação de Volk, a fundação teórica da compreensão arendtiana de racionalidade política é sustentada pelo conceito kantiano de “mentalidade alargada”, retirada da *crítica do juízo*, diferindo sobremaneira das noções tradicionais de juízo determinante, encarnado no governante, ou da racionalidade formal de uma elite jurídica, posto que foge da situação em que é preciso a existência de determinada regra geral de validade. A imparcialidade com grau de validade que se invoca no juízo seria do tipo que se desenvolveria por certa disposição de abertura a todos os demais pontos de vista a fim de proporcionar a perspectiva de um debate político em que o próprio juízo aparecesse. Assim, pretende escapar do nível individual para um “tipo de imparcialidade e de racionalidade na esfera política [que] é realizada precisamente no (e pelo) agir político institucionalizado”³⁸². Aqui, o autor considera dar um passo adiante ao entendimento de Vollrath³⁸³, pois localiza as regras de procedimento dentro das próprias instituições políticas, ao contrário de considerar o julgar apenas como um conceito individual com caráter procedimental, como fez o intérprete referido.

Certamente, Volk passa pelos temas da imaginação, da comunicabilidade e do *sensus communis*, reconsiderados por Arendt a partir da obra kantiana, mas considera que tais perspectivas que levam a “procedimentos internos” que libertam as pessoas do egoísmo e da concentração em si mesmas, embora possam ser suficientes em “questões estéticas, este certamente não é o caso em questões políticas”³⁸⁴. Pois, “para formar juízos em questões políticas, é preciso abordar opiniões concretas dos outros”³⁸⁵ e, portanto, no que se refere à esfera política,

³⁸¹ VOLK, Christian. *A ordem da liberdade: direito e política no pensamento de Hannah Arendt*. II - A compreensão arendtiana do político, B – Do juízo às regras procedimentais do político.

³⁸² Ibidem.

³⁸³ Para uma aproximação do autor sobre o pressuposto metodológico do pensamento político em Arendt. VOLLRATH, Ernest. Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Research*, 44. The Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 160-182.

³⁸⁴ Op. Cit.

³⁸⁵ Ibidem.

as afirmações a respeito da realidade sugerem a necessidade de um espaço institucionalizado em que a aparência das pessoas seja garantida. Esses espaços devem ser desenhados de tal maneira que, no processo de formação de opinião, eles acolham precisamente aqueles princípios que caracterizam a “racionalidade do juízo”.³⁸⁶

O autor considera que Arendt tenha visto este tipo de racionalidade quando tratou dos conselhos, câmaras municipais, seções e sociedades populares, mas que se fôssemos nos orientar, no que se refere as ações políticas, pela participação direta dos cidadãos nestes espaços, contemporaneamente estaríamos fadados a considerar como desnecessária qualquer análise, pois “nenhuma democracia moderna jamais será capaz de sequer chegar perto de atingir o ideal de racionalidade descrito por Arendt”³⁸⁷. Ou, considerada alguma análise deste tipo, esta restaria alienada do mundo, já que estranha às condições realmente dadas. No entanto, o autor tem plena consciência de que Arendt não pretende fazer meras comparações entre o ideal e a realidade, mas que o pensamento da pensadora tem a qualidade de “presentidade”. Nisto, ela haveria de enxergar no sistema político dos Estados Unidos uma racionalidade política do juízo que se estabeleceu, por exemplo, no senado e na suprema corte. Ocorre que o autor esquece que, em tais análises, a autora constata que no surgimento destas instituições já estaria o cerne de sua própria derrocada, pois estariam em desacordo com a próprio princípio de participação plural e potencialidade geral de julgamento, resultando em elites partidárias ou judiciais.

De qualquer modo, fica claro que, diante de diversas perspectivas sobre a filosofia política de Arendt, direta ou indiretamente com referência ao julgamento, conforme Simona Forti, esta é atravessada por diferentes vetores que não são facilmente reconciliados em uma estrutura teórica³⁸⁸.

A autora italiana, contudo, concorda que, especialmente nos últimos escritos de Arendt quando tratou do juízo reflexivo, a faculdade do julgamento se tornou cada vez mais prerrogativa de um observador imparcial, embora não indiferente com os eventos do mundo. Assim, tomando como ponto de partida as modalidades temporais distinguidas por Arendt em cada faculdade da vida do espírito – pensar, presente; vontade, futuro; julgar, passado – considera, então, que as reflexões sobre o julgamento não têm muito em comum com a espécie

³⁸⁶ VOLK, Christian. *A ordem da liberdade: direito e política no pensamento de Hannah Arendt*. Ebook. II - A compreensão arendtiana do político, B – Do juízo às regras procedimentais do político.

³⁸⁷ Ibidem.

³⁸⁸ FORTI, Simona. Judging Between History and Politics In *Finnish Yearbook of Political Thought* 2 (1), 1998, pp. 15–36, p. 29.

de julgamento implicada na deliberação prática do *phronimos* aristotélico ou mesmo uma dinâmica intersubjetiva de uma ética comunicativa que, sem dúvida, tendem ao futuro.

De toda a maneira, Forti considera como importante, justamente, o retorno efetivado por Arendt ao conceito de história nas suas últimas palavras sobre o pensar na *vida do Espírito* como um pensamento que vai em direção às bordas do político³⁸⁹.

Finalmente, ficaremos com a única alternativa possível para essas questões - ou bem dizemos com Hegel) "*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*", deixando ao Sucesso o juízo final, ou bem mantemos, com Kant, a autonomia dos espíritos humanos e sua possível independência das coisas tais como são ou como vieram a ser.

Aqui teremos de nos ocupar, e não pela primeira vez, do conceito de história. Mas talvez possamos refletir sobre o significado mais arcaico dessa palavra que, como tantos outros termos da nossa linguagem política e filosófica, é de origem grega e derivada de *historein*, inquirir para poder contar como foi - *legein ta Conta*, em Heródoto. Mas a origem desse verbo é uma vez mais Homero (Ilíada, XVIII), onde aparece o substantivo *histor* "historiador", por assim dizer), e o historiador homérico é o *juiz*. Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado, o historiador é o homem que indaga sobre esse passado e que, ao relatá-lo, preside ao seu julgamento. Se assim for, poderemos reclamar para nós nossa dignidade humana, resgatá-la, por assim dizer, da pseudo-divindade chamada História na Era Moderna, sem negar a importância da história, mas negando-lhe o direito de ser o último juiz. O velho Catão, "nunca estou menos só do que quando a sós comigo mesmo, nunca estou mais ativo do que quando nada faço" deixou-nos uma frase curiosa que resume adequadamente o princípio político implícito na empresa de recuperação. Disse ele: "*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*" ("A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão").³⁹⁰

Considera ainda que o trabalho arendtiano, iniciado com uma crítica da separação entre pensamento e ação com a conseqüente instauração pela filosofia política tradicional de uma ordem hierárquica comandada pela teoria, não resultou em uma nova ciência política a fim de ordenar o mundo dos negócios humanos. Isto, contudo, não seria um problema aos olhos de Forti, pois não seria um descuido ou desvio de uma intenção original de Arendt. Para a intérprete, "antes, deve ser considerado como um resultado que se inscreveu nas premissas desse pensamento crítico, radical e anti-sistemático, um pensamento, porém, muito mais coerente do que aquilo que a própria autora gostava de admitir"³⁹¹ (tradução nossa).

Se é inegável que a perspectiva da *phronesis*, na tentativa de superar a fratura entre teoria e prática foi usada nos trabalhos que precederam *Pensamento e considerações morais*, considerados sobre o registro do ator que age em concerto e delibera sobre questões de interesse comum, também é verdade, para Forti, que a fratura não se resolve e a tensão entre os dois

³⁸⁹ FORTI, Simona. *Judging Between History and Politics*, p.31.

³⁹⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 239-240.

³⁹¹ Op. Cit., p. 31. O trecho em língua estrangeira é: "rather it must be considered as a result that was inscribed in the premises of this critical, radical, and anti-systematic thought, a thought, nevertheless, which was much more coherent than what the author herself liked to admit".

momentos continua a persistir, tanto que a cada vez mais nos trabalhos de Arendt a separação se torna mais radical. Pois, ainda que o conhecimento phronético considere a contingência e singularidade dos assuntos humanos, em detrimento a um caráter puramente epistêmico, Forti argumenta que uma teoria do juízo político com viés de orientar a ação com uma intenção partida da ideia, embaralharia novamente os dois termos em tensão: “Se a ação atualizasse um projeto teórico por meio do julgamento, ele faria novamente da ação uma consequência aplicada, a mera execução de um conhecimento, qualquer que seja”³⁹² (tradução nossa).

A autora italiana avalia, ainda, que é como se Arendt forçasse a si mesma a resistir à tentação de síntese e que a praxis obedecendo o comando da teoria, apresentaria com outras vestes a mesma lógica de meios e fins combatida pela pensadora alemã nos negócios humanos.

O único tipo de conciliação aceitável seria aquele que conecta o pensamento e a realidade no julgamento reflexivo de quem tenta achar o significado dos eventos estando despojado de qualquer concepção solipsista de autossuficiência, adequação a sua própria convicção filosófica ou coroamento de um projeto teórico; o tipo de conciliação que faz colocar a imaginação em visita ao ponto de vista dos outros. Desta forma, o julgamento não teria o condão de mediar o pensamento e a ação em uma comunidade política, e também não se apresentaria como a base de uma teoria política sistemática e procedimental ou, mesmo, desenharia pressuposições de um discurso ético. Ao contrário, seria a base histórica que concentraria a um só tempo o sentido ético e político do julgamento: “it maintains the claim to be at once ethical and political, as historical”³⁹³. O julgamento, nesta medida, longe de afirmar uma *bios theoretikos*, seria, na visão de Forti, um modo de Arendt combater o Espírito hegeliano. Contra uma concepção de história que subordina o contingente ao necessário e o evento ao processo, o *Urteilskraft* kantiano recuperaria o significado grego de *historien*³⁹⁴. Uma faculdade que “assists to the events of the world and then decides what is worthy of being remembered and of being ‘saved’ from disappearing in time”³⁹⁵. Nesta medida, Forti se aproxima às análises de Kristeva sobre a narrativa. Embora esta parta do conceito aristotélico de *phronesis*, parte dele como propiciador da representação trágica e como condicionante primeiro de uma consideração reflexiva do juízo narrativo. Ou seja, sem a ação não há o que julgar, mas a ação em si mesma não permanece significativa sem a palavra narrativa que lhe

³⁹² FORTI, Simona. *Judging Between History and Politics*, p. 32. O trecho em lingual estrangeira é: “If action would actualize a theoretical project through judgement, then it would again make of action an applied consequence, the mere execution of a knowledge, no matter of wich kind it may be”.

³⁹³ Ibidem, p. 33.

³⁹⁴ Ibidem, p. 33.

³⁹⁵ Ibidem, p. 33.

arrazoe e estabilize. Não lhe interessa, em todo caso, a perspectiva do comando teórico-intelectual da ação, mas a ligação da linguagem em um mundo comum incutida neste conceito.

De fato, é de se considerar que na metafísica aristotélica as noções intelectuais voltadas ao contingente são necessariamente dependentes da filosofia. Neste ponto concordo com a autora italiana. A questão, para ela, como visto, volta da mesma maneira nas tentativas de usar o julgamento kantiano para elaborar teorias procedimentais ou éticas na política. Por outro lado, é possível considerar que ao usar a noção de *phronesis*, como prudência, a perspectiva arendtiana não considerou vinculá-la diretamente a um raciocínio normativo demandante de algum objetivo direto que estaria, de algum modo, localizado no panorama de uma filosofia comprometida com uma ideia de verdade. Afinal, uma pessoa pode ser tanto autora, quanto agente ou espectadora. No entanto, em termos teóricos, esta cisão em tipos (espectador, autor, ator) apresenta importância no pensamento arendtiano, exatamente para limar de vez qualquer resquício de utilitarismo ou idealismo que a noção de julgamento poderia evocar.

Podemos notar que a estrutura do pensamento político, seja a opinião daquele inserido diretamente nas questões políticas, quanto daquele que em isolamento julga as questões do mundo, são de igual gramatura. O que os difere é o domínio onde o sujeito que pensa, ao dispor da imaginação e da verdade dos fatos, está inserido. Não à toa, Arendt irá usar o pensamento kantiano sobre o juízo para afirmar o pensamento político opinativo em *Verdade e Política*:

Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento [...] (É essa capacidade de uma “mentalidade alargada” que habilita os homens a julgarem; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira parte de sua *Crítica do Juízo*, embora ele não reconhecesse as implicações políticas e morais de sua descoberta.)³⁹⁶

Arendt dirá que há apenas uma condição para o exercício da imaginação de pensar no lugar dos outros ausentes que estão virtualmente relacionados: é o desinteresse, onde os interesses privados pessoais são liberados. Mesmo em condições tais em que aquele que forma uma opinião esteja isolado, a condição de interdependência em um mundo compartilhado é mantida. Ao contrário, quem forma uma opinião por interesse próprio ou grupal, e isto é plenamente possível, na melhor das hipóteses, recai em uma “cega obstinação que se manifesta na falta de imaginação e na incapacidade de julgar. Mas a autêntica qualidade de uma opinião, como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade”³⁹⁷.

³⁹⁶ ARENDT, Hannah. Verdade e Política In *Entre o Passado e o Futuro*, pp. 282-325, p. 299.

³⁹⁷ Ibidem, p. 300.

Se tanto a opinião quanto o julgamento dependem da imparcialidade para sua consumação mais própria, especificamente, o ponto de vista do artista, historiador, juiz ou testemunha, ou mesmo de quem queira descobrir os fatos, se dá de maneira exterior ao domínio público, aquele ambiente comunitário em que as pessoas convivem como iguais. Tal imparcialidade, para Arendt, “difere da imparcialidade da opinião competente e representativa, mencionada anteriormente, porquanto é, não adquirida dentro do domínio político, e sim inerente à posição exterior requerida para tais ocupações”³⁹⁸. Neste aspecto, os referidos modos de existência, sendo comum a todas as pessoas, portanto, se caracterizam pelo isolamento e alheamento ao compromisso político. Contudo, segundo Arendt, “somente quando um deles é adotado como uma maneira de viver [...] torna-se provável que entre em conflito com as exigências do político”³⁹⁹. Afinal, o

espectador subsiste em cada ator e fabricante; sem essa faculdade crítica de julgar, aquele que age ou faz estaria tão isolado do espectador que nem sequer seria percebido. Ou, para colocar de uma outra forma, ainda em termos kantianos: a própria originalidade do artista (ou a própria novidade do ator) depende de que ele se faça entender por aqueles que não são artistas (ou atores).⁴⁰⁰

Alheio a esta perspectiva existencial, Beiner considera, em termos puramente teóricos, que há uma tensão e incerteza fundamental do lugar do juízo, entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* e que “Arendt alcança uma solução definitiva ao abolir essa tensão, optando inteiramente pela última concepção de juízo”⁴⁰¹. No entanto, o intérprete admite, ao mesmo tempo que imputa a Arendt, que esta reflexão tardia mais sistemática sobre a natureza do julgar “resultou em um conceito de juízo mais estreito (e talvez menos rico)”⁴⁰². Daí porque ele volta a lembrar da aproximação de Arendt com o conceito de *phrónesis* grego em busca de outra fonte para tratar da faculdade do juízo e se questiona por que, então, na sua opinião, Arendt tenha se voltado exclusivamente a Kant posteriormente. A pertinência da resposta é, justamente, porque Arendt teria podido incorporar o juízo político ao juízo estético em favor da sua própria concepção de política, na medida em que para ela, conforme o intérprete, “a política é uma questão de julgar aparências, não propósitos”⁴⁰³. Portanto, esta inflexão estética não seria fortuita. O autor, então, resgata uma versão mais antiga de 1964 das Lições sobre Kant quando Arendt afirma o seguinte argumento, na exata oportunidade em que afirma que por conta dos

³⁹⁸ ARENDT, Hannah. *Verdade e Política*, p. 320.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 321.

⁴⁰⁰ *Idem*. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 63.

⁴⁰¹ BEINER, Ronald. *Hannah Arendt – sobre “O Julgar”*, p. 127.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 128.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 128.

velhos preconceitos decorrentes da tradição da filosofia política centrada no mando, domínio, interesse e instrumentalidade, Kant não compreendeu que sua crítica da faculdade do juízo teria a ver com a política:

"Lidamos com uma forma de estar junto [juízo compartilhado, comunidade de gosto] onde ninguém estabelece regras e ninguém obedece. Onde as pessoas persuadem umas às outras." E ela continua: "Isso não é negar que o interesse e o poder e a regra (...) sejam conceitos políticos muito importantes e mesmo centrais. (...) A pergunta é: São eles os conceitos fundamentais, ou são eles derivados do viver-junto que, ele mesmo, nasce de uma fonte diferente? (Companhia--Ação)." ⁴⁰⁴

Parece-nos, então, que quando Arendt aparentemente foge da perspectiva do ator, ela considera unicamente a face da ação do homem político que também contém a opinião judicativa. Daí porque a figura do espectador tornou-se de primeira ordem para a autora. Afinal, para ela, o juízo humano tenderia a ser um juízo trágico vez que não se domina a realidade de modo integral, ao mesmo tempo em que tenta reconciliar-se de modo razoável com ela. Assim, as figuras do historiador e do poeta seriam os exemplos mais bem acabados do sujeito ajuizante, pois genuinamente se envolvem em retrospectão, condição sem a qual não há reconciliação com a realidade. É nesta medida e já em *A condição humana* e em uma única passagem, como lembra Beiner, – em um contexto no qual a autora faz crítica ao existencialismo –, que elenca-se uma das razões para o apelo de Arendt a Kant e a sua faculdade do juízo.

Onde o orgulho humano ainda está intacto, é a tragédia, mais que o absurdo, que é vista como marca característica da existência humana. O maior expoente dessa opinião é Kant, para quem a espontaneidade da ação e as concomitantes faculdades da razão prática, inclusive a força do juízo, são ainda as principais qualidades do homem [...]⁴⁰⁵

Ao tomar Kant para refletir sobre o juízo e, conquanto se possa notar convergências entre Kant e Hegel sobre a concepção de história no ponto em que existe em ambos uma ideia de progresso e a postulação da humanidade como seu sujeito, para Simone Forti, Arendt enumera pontos de contato entre os dois filósofos somente a fim de dar maior efetividade ao seu argumento de negação de qualquer afinidade entre ambos⁴⁰⁶. Diferentemente de Hegel, Kant não hipostasiaria um Espírito absoluto que se revela na história. Não há realização, em Kant, de um fim da

⁴⁰⁴ Arendt citada por BEINER, BEINER, Ronald. *Hannah Arendt – sobre “O Julgar*, p. 129.

⁴⁰⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 293.

⁴⁰⁶ FORTI, Simona. *Judging Between History and Politics*, p. 18.

História, mas ideias como paz e liberdade seriam apenas fios condutores que “permitem uma ordenação do caos dos eventos em um enredo narrativo”⁴⁰⁷.

Se o papel preponderante nos dois autores estaria disposto na figura contemplativa do espectador, esta noção em Hegel, por assim dizer, somente teria existência no singular, na figura mesma do filósofo que encarnaria o espírito absoluto, enquanto em Kant o espectador é potencialmente todo homem, não apenas o filósofo, ou seja, tem existência em uma dimensão de pluralidade: “Isto é a dinâmica plural desse espectador – radicalmente diferente do ‘órgão’ do *Geist* hegeliano – que Arendt interpreta por meio das categorias do *Urteilkraft* kantiano”⁴⁰⁸ (tradução nossa). Neste sentido, o trabalho arendtiano sobre a vida do espírito procuraria um modo para que o pensamento reflexivo pudesse se manter em relação com o mundo a fim de resgatá-lo das relações humanas do descrédito ontológico que a metafísica lhe legou. Tendo isto em mente, a *Crítica do Juízo* seria onde Arendt encontraria amparo, pois menos compromissada com o poder de homogeneização e unificação de determinações conceituais do que as outras *Críticas*.

No mesmo sentido Beiner irá apontar e indagar por que as Lições de Arendt sobre Kant terminam precisamente sobre o olhar retrospectivo do historiador. Nisto ele também apontará as palavras finais sobre “O pensar”, na *Vida do Espírito*, como esclarecedoras sobre a estrutura interna do que viria a ser “O Julgar”. Segue que,

Para Arendt, a alternativa última ao decidir sobre uma teoria do juízo é entre Kant e Hegel - entre autonomia e história (com a ressalva de que o próprio Kant na verdade hesitou entre essas alternativas). Um conceito do juízo é, no final das contas, estreitamente ligado a um conceito de história. Se a história é progressiva, o juízo é adiado infinitamente. Se há um fim para a história, a atividade do julgar é excluída. Se a história não é progressiva nem tem um fim, o juízo contribui para o historiador individual, que concede significado aos eventos particulares ou "histórias" do passado.

O "Postscriptum" indica que as Lições sobre Kant refletem toda a estrutura pretendida de "O Julgar", uma vez que deixa claro que a destinação última de "O Julgar" seria um retorno ao conceito de história - e isso, de fato, é onde as Lições sobre Kant terminam.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ FORTI, Simona. *Judging Between History and Politics*, p. 18. O trecho em língua estrangeira é: “permit a ordering of the chaos of the events into a narrative plot”. A ênfase dada por Arendt ao evidenciar a distância entre os filósofos serviria, em boa medida, para minimizar a influência que o criticismo kantiano teve no idealismo. Além disso, Forti afirma que tal insistência de Arendt tenha sido até mesmo por se preocupar mais em fornecer um radical afastamento ao projeto hegeliano do que em fornecer uma reconstrução original do pensamento kantiano. *Ibidem*, p. 18.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 20. O trecho em língua estrangeira é: “It is the plural dynamic of *this* spectator – radically different from the ‘organ’ of Hegelian *Geist* – that Arendt interprets through the categories of the Kantian *Urteilkraft*”.

⁴⁰⁹ BEINER, Ronald. *Hannah Arendt – sobre “O Julgar”*, p. 120.

Desta forma, em um mundo onde se dá a ausência da possibilidade do humano agir em conjunto entre iguais e onde a ação, com a vitória do *animal laborans*, passou unicamente a ser entendida como mero processo vital, talvez seja significativo que Arendt tenha terminado seu livro sobre a *vita activa* fazendo referência à atividade na vida do espírito sintetizada nas palavras de Catão (não deixa de ser curioso, e demonstrar, certa relação, que as últimas do *postscriptum* sobre o pensar em *A vida do espírito*, referindo-se, justamente ao julgar, terminem, igualmente com Catão):

“Numquam 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”.⁴¹⁰

Com efeito, em um mundo onde a crise e a instabilidade são tornadas ordinárias, o juízo em si mesmo se torna relevante para o mundo. Assim, o que parecia ser uma mera categoria de compreensão histórica, revela ao mesmo tempo um potencial ético despido de um critério universal de regras morais, “isto implica a *responsabilidade de dar ou retirar o seu assentimento à realidade, de discriminar o que é certo do que é errado em tudo o que acontece*”⁴¹¹ (tradução nossa). Assim, Forti sustenta que ao tomar o veredito final da pseudo divindade da era moderna chamada História, o julgamento que dá a expressão do pensamento se torna “o *lugar de resistência com relação ao existente*”⁴¹² (tradução nossa). Com efeito, em tempos de emergência política, julgar pode se tornar imediatamente um tipo de ação.

4.3 Senso comum e imaginação nas relações entre pensar significativamente e julgar: o caráter ético-político do julgamento

No que se refere às atividades espirituais, Arendt afirma que, embora não tenham o poder de “alterar *diretamente* a realidade [...], os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas, dependem, em última instância, da vida do espírito”⁴¹³ (itálico nosso). A realidade é o mundo de aparências, enquanto as atividades do espírito são, por definição, alheias à aparência. Mas como o espírito em atividade de um ser

⁴¹⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 406.

⁴¹¹ FORTI, Simona. *Judging Between History and Politics*, p. 34. O trecho em língua estrangeira é: “it implies the responsibility to give or withdraw one’s assente to reality, to discriminate what is right from what is wrong in everything that happens”

⁴¹² Ibidem, p. 34. O trecho em língua estrangeira é: “the place of resistance with respect of the existent”.

⁴¹³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 89.

ocorre exatamente em um ser que tem sentidos e que aparece a outros seres em um mundo que é ele mesmo aparente, a existência de tais atividades se dá pela retirada do mundo das aparências presentes aos sentidos. Desta forma, a presentidade do ato espiritual é demarcada por outra ordem, “ela repousa na faculdade do espírito de ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos. A re-presentação, o fazer presente o que está ausente, é o dom singular do espírito.”⁴¹⁴ Este dom, chamado de imaginação no pensamento arendtiano se refere não apenas a imagens espirituais de objetos ausentes, como também à memória daquilo que não é mais e à vontade que antecipa um futuro que ainda não é. Contudo, a representação, ao escapar do imediatamente sensível, ou seja, quando desensorializa os particulares dados aos sentidos, prepara o espírito para a reflexão, sem a qual o querer, o que ainda não é, e o julgar, o que já não é mais, seriam impensáveis. Esta preparação do pensar, segundo a autora, não é hierarquicamente superior ao julgar e ao querer, mas, de todo modo, os precede.

Na verdade, a operação do pensamento é dupla. E a melhor descrição de como isto funcionaria, segundo a Arendt, é feita por Agostinho no Livro XI *da Trindade*. Quando se percebe um corpo sensível, forma-se uma imagem interna representativa que é guardada na memória. Esta imagem, quando requerida pelo espírito, ou seja, quando lembrada deliberadamente, transforma-se em uma “visão em pensamento” que difere tanto da imagem guardada na memória quanto do objeto sensível.

A imaginação, portanto, que transforma um objeto visível em uma imagem invisível, apta a ser guardada no espírito, é a condição *sine qua non* para fornecer ao espírito objetos-de-pensamento adequados; mas estes só passam a existir quando o espírito ativa e deliberadamente relembra, recorda e seleciona do arquivo da memória o que quer que venha a atrair o seu interesse a ponto de induzir a concentração; nessas operações, o espírito aprende a lidar com coisas ausentes e se prepara para “ir mais além”, em direção ao entendimento das coisas sempre ausentes, e que não podem ser lembradas, porque nunca estiveram presentes para a experiência sensível.⁴¹⁵

Neste sentido, todas as questões da filosofia seriam oriundas do senso comum, e a necessidade de formulação das grandes questões metafísicas, “não difere em nada da necessidade que os homens têm de contar a história de algum acontecimento de que foram testemunhas ou de escrever poemas a respeito dele”⁴¹⁶. Pensamento e lembrança sempre estão implicados: “todo pensar é, estritamente falando um re-pensar”⁴¹⁷. A própria habilidade da ficção, o que se chama de imaginação produtiva depende da imaginação reprodutiva. Naquela,

⁴¹⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 94.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 96.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 96.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 96.

“os elementos do mundo visível são rearranjados; isto é possível porque os elementos, agora livremente manejados, já atravessaram o processo de dessensorialização do pensamento”⁴¹⁸. Da mesma forma, em questões metafísicas sobre o que é justiça ou o que é felicidade, por exemplo, há que haver o testemunho de atos de justiça ou injustiça ou de pessoas exprimindo felicidade ou seu contrário.

A operação de repetição da imagem gravada na mente dessensorializa o que foi dado aos sentidos de maneira imediata, sendo que, apenas, a partir de tal forma o pensamento inicia sua ocupação destes dados imateriais impressos na memória. O processo de pensamento precedido por tal operação, se dá, inclusive, em dois aspectos: “tanto [n]o pensamento cognitivo quanto [n]o pensamento sobre significados; apenas o raciocínio lógico [...] cortou definitivamente todos os vínculos com a experiência vivida”⁴¹⁹. Conforme Arendt, até mesmo a atividade simples de narrar algo que aconteceu, “quer a história seja bem ou malsucedida, é uma operação *precedida* pela dessensorialização”⁴²⁰. Deste modo, para a autora, a lógica inerente à relação entre experiência e pensamento se dá por uma via de mão simples “todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações da imaginação e pensamento”⁴²¹. Isto quer dizer que ao empreender o pensamento aquele que pensa promove a passagem do mundo do senso comum ao mundo espiritual, retirando-se deste mundo compartilhado pelas aparências através da imaginação dessensorializada. Daí porque, apenas quando alguém pensa, julga ou quer é que percebe que está exercendo tais atividades. E, inversamente, por serem reflexivas, quando há a cessação destas atividades espirituais em um sujeito, voltando-se ao mundo aparente, ele não as percebe imediatamente.

Sobre o aspecto temporal, para situar a atividade do pensamento no seu próprio ponto de vista, a autora utiliza inicialmente uma parábola de Kafka, a qual considera descrever a sensação temporal do ego pensante, pois nela a personagem que significaria o ego, chamada de “Ele”, é atingido pelas forças do passado e do futuro na medida em que está interposto entre elas, criando, portanto, uma resistência. Desta forma, no entendimento de Arendt, o ego pensante quando trata de pensar sobre o próprio pensamento, encontra-se em uma situação na qual passado e futuro, embora ausentes da percepção contemplativa, se fazem forçosamente presentes nesta ausência pré-determinada pelo ego pensante. Isto se deve ao fato de que o

⁴¹⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 105.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 106.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 107.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 106.

continuum é cindido em tempos passado, presente e futuro em virtude da inserção do “homem que tem, ele mesmo, uma ‘origem’, seu nascimento, e um fim, sua morte; e, portanto, encontra-se em todos os momentos, entre o passado e o futuro; esse intervalo se chama presente”⁴²². Apesar disso, a inserção do homem, do mesmo modo que transforma uma vida em tempo (em modos temporais), exatamente porque limitada temporalmente, também transforma em continuidade estes modos temporais no seu cotidiano. Desta maneira, Arendt, pode ver a parábola kafkiana propriamente como a experiência temporal do ego pensante em constante tensão

porque o ego pensante não tem idade nem localização, o passado e o futuro podem tornar-se, como tais, manifestos para ele, esvaziados, por assim dizer, de seu conteúdo concreto e liberados de todas as categorias espaciais. O que o ego pensante vê como os “seus” dois antagonistas são o próprio tempo e a mudança constante que ele implica, o movimento inexorável que transforma todo Ser em Devir, em vez de deixá-lo *ser*, destruindo assim, incessantemente, seu estar *presente*.⁴²³

Contudo, ao invés da tentativa de fugir do embate entre passado e futuro para ficar na posição confortável de quem fica de fora deste mundo para arbitrar e julgar o jogo da vida, como indicaria a parábola, Arendt prefere enxergar a alternativa do ego pensante como aquele que aceita as forças contrárias, sem, no entanto, combatê-las. Justamente por isto, estas forças, vindas do infinito do passado e do infinito do futuro, ao encontrar o presente do ego pensante contribuiriam para formar uma força do presente no sentido de sequências de pensamento. A autora exemplifica, resgatando a imagem de um paralelogramo de forças: o presente representaria uma diagonal resultante das transversais que constituiriam a outras forças temporais.

Se o "ele" de Kafka pudesse caminhar sobre essa diagonal, perfeitamente equidistante das forças prementes do passado e do futuro, ele não pularia para fora da linha de batalha, como exige a parábola, nem acima e além da confusão. Pois essa diagonal, embora aponte na direção de algum infinito, é limitada, encerrada, por assim dizer, pelas forças do passado e do futuro, estando assim protegida contra o vazio. Ela tem sua raiz no presente e permanece ligada a ele - um presente inteiramente humano, embora só realizado completamente no processo do pensamento e não durando além dele. Ela é a quietude do Agora na existência humana, pressionada e agitada pelo tempo. Para mudar a metáfora, ela é a calma que reina no centro do furacão, que ainda pertence a ele, embora dele seja totalmente diferente. Nessa lacuna entre o passado e o futuro, encontramos o nosso lugar no tempo quando pensamos, isto é, quando estamos distantes o suficiente do passado e do futuro. Estamos aí em posição de descobrir o seu significado, de assumir o lugar do "árbitro" das múltiplas e incessantes ocupações da existência humana no mundo, do juiz que nunca encontra

⁴²² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 226.

⁴²³ *Ibidem*, p. 229.

uma solução definitiva para esses enigmas, mas respostas sempre novas à pergunta que está realmente em questão. [...]

Usando uma metáfora diferente, podemos chamá-la a região do espírito, mas talvez ela seja muito mais a trilha aberta pelo pensamento, a pequena e inconspícua trilha de não-tempo traçada pela atividade de pensar no espaço-tempo concedido a homens que nascem e morrem. Ao seguir esse caminho, as sequências de pensamento, recordação e antecipação salvam tudo aquilo que tocam da ruína do tempo histórico e biográfico.⁴²⁴

No que se refere ao juízo, embora dependente da reflexão preliminar do pensamento, sua reflexão é conjecturada na retirada do mundo das aparências, mas somente de modo temporário com o escopo de um retorno ao mundo dos objetos particulares julgados. O puro pensamento, de outra parte, retira-se radicalmente do mundo e pensa reflexiva e infinitamente, até que o espírito seja posto novamente no mundo das aparências por algum outro fator. O que ambos têm em comum, “é uma particular *quietude* [...], a retirada do envolvimento e da parcialidade dos interesses imediatos que de um modo ou de outro fazem de mim parte do mundo real”⁴²⁵. Ocorre que diferentemente da posição de uma *bios theoretikos*, ou seja, uma vida em puro pensamento, quem julga, embora permaneça imparcial e desinteressado do lucro e da fama, considera as *doxai*, as opiniões dos outros. Isto é o que Arendt considera como a “mentalidade alargada” da qual Kant faz a indicação. Neste sentido, a autossuficiência e a solidão não permeiam a atividade de julgar.

A distinção entre pensar e julgar, segundo a autora, só mereceu destaque com Kant, sendo na verdade único neste sentido entre os grandes filósofos. No entendimento de Arendt, vê-se uma diferença entre os escritos tardios de Kant a respeito do juízo e sua filosofia prática. Naqueles, o ponto de vista de quem julga, que é o ponto de vista do espectador, não é determinado por imperativos categóricos. Por outro lado, a resposta sobre o que devo fazer se dá pela autonomia da razão e, nos seus termos, é moral. Diante disso, a lei moral que é constatada pela razão, certifica que o sujeito que dela faz uso, “jamais pode, de um modo-moral prático, reclamar para si o direito de rebelar-se”⁴²⁶. Mas, como mero espectador, tem-se o direito de julgar. Assim Kant o fez quando exaltou a Revolução Francesa com entusiasmo e, ao mesmo tempo, condenou a ação revolucionária dos homens como contrária à lei moral. Exatamente por discordar da razão da filosofia prática enquanto condicionante da ação político-moral, Arendt pôde encontrar na consideração kantiana sobre o julgar um tipo de filosofia que conferisse dignidade à política. Justamente por isso que o significado histórico encontra importância na ordem do pensamento político oriundo da atividade do julgamento: “E foi o veredicto deles [os

⁴²⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 232-233.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 111.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 114.

espectadores], em última análise, e não o desempenho dos atores, que persuadiu Kant a chamar a Revolução Francesa de ‘um fenômeno na história humana [que] não deve ser esquecido’⁴²⁷.

A imagem ressignificada que Arendt nos proporciona sobre a experiência do ego pensante tem importância em suas análises sobre o juízo, sobretudo, por aceitar a dimensão temporal que circunda todo o ego pensante, embora, especificamente, ela não o penetre. A empresa do pensamento operada pela imaginação, que fora, anteriormente, derivada do senso comum, se eventualmente constitui sentenças significativas apropriadas para o mundo dos negócios humanos, na verdade já deixou de ser pensamento e tornou-se juízo. Isto porque “o juízo lida com particulares, e quando o ego pensante que se move entre generalidades emerge da sua retirada e volta ao mundo das aparências particulares, o espírito necessita de um novo ‘dom’ para lidar com elas”⁴²⁸.

A relação entre pensar e julgar fica particularmente evidente quando Arendt esclarece que as faculdades anteriores da imaginação e senso comum instadas no pensar, fornecem a solução para os enigmas surgidos pela faculdade do juízo, por ser tratada como uma faculdade decorrente do gosto.

É algo inusitado que o gosto tenha sido tratado como o sentido do julgar, dado que a comunicabilidade deve ser uma característica de quem julga. Pois o gosto, de todos os cinco sentidos, remete a sensações internas, privadas e que são, a princípio, impossíveis de comunicar e, ademais, não são passíveis de representação. Não posso recordar o gosto de algo, a não ser experimentando novamente algo muito parecido e o que gosto ou desgosto é dado na imediata experimentação e, inclusive, é impossível resistir à sensação do que apraz ou do que provoca desprazer.

Como faculdade de presentificar o que está ausente, dado que tenha sido interiorizado em minha memória, a imaginação proporciona a relação com determinado objeto sem que ele esteja diretamente em confronto comigo. Neste sentido, pode-se ser afetado por tal objeto, “como se ele fosse dado por um sentido não-objetivo”⁴²⁹. Conforme a autora, ao revés daquilo que me afeta imediatamente, o que pode ser julgado é aquilo que me afeta enquanto representado. A operação da imaginação, então, realiza um ato preparatório da operação de reflexão do objeto a ser julgado. Segundo Arendt, esta última operação que significaria, verdadeiramente, a atividade de julgar algo. Assim, imaginação e reflexão estabeleceriam as condições de fazer um julgamento apropriado, a imparcialidade e o prazer desinteressado.

⁴²⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 114.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 238.

⁴²⁹ *Idem*. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 67.

Falamos, então de juízo, e não mais de gosto, porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor. Removendo o objeto, estabelecem-se as condições de imparcialidade.⁴³⁰

Como o gosto é gosto porque escolhe o que agrada ou desagrada, na operação de reflexão, a aprovação ou desaprovação se dá em uma segunda escala, ou seja, se dá na aprovação ou desaprovação do próprio fato de agradar. Estas aprovações ou desaprovações seriam, então, um repensar. Configurariam um prazer ou desprazer adicional. O agrado que se aprova, agrada, o agrado que se desaprova, desagrada, o desagrado que se desaprova, desagrada, o desagrado que se aprova, agrada. Nisso, Arendt fornece os exemplos dados por Kant:

“A alegria de um homem pobre, mas bem intencionado, quando se torna herdeiro de um pai afeiçoado, mas avaro”; Ou, inversamente, “uma profunda dor pode satisfazer à pessoa que a experimenta (o pesar de uma viúva na morte de seu excelente marido); ou ... um deleite pode gerar um prazer excedente (como nas ciências a que nos dedicamos); ou uma dor (por exemplo, de ódio, inveja ou vingança), pode, além disso, desagradar”.⁴³¹

Adicionalmente, essa aprovação ou desaprovação de segundo grau tem ligação direta com a questão da comunicabilidade, pois a expressão do sentimento aprovado é o que condiciona a publicidade da reflexão. A ocultação de um sentimento desaprovado, ao contrário, por ser vergonhosa perante os outros, não o caracteriza como uma opção a se publicizar. Assim, exatamente, o que regeria a decisão do que comunicar seria o senso comum.

O senso comum em sede do juízo é designado por Arendt através do significado utilizado por Kant. Se senso comum até aqui teve o significado de um sentido que expressava a junção de nossos cinco sentidos e que, sendo privado, compartilhamos com os outros, para Kant, ao fazer a referência com o termo latino *sensus communis*, tem-se “uma capacidade extra do espírito (em alemão: *Menschenverstand*) – que nos ajusta a uma comunidade”⁴³². Em outras palavras, seria o sentido que constituiria o caráter especificamente humano, pois condicionaria a comunicação discursiva entre as pessoas. A simples expressão das sensações necessárias, naturais, impulsivas, não dependem do discurso; gestos e sons fazem, igualmente, este papel.

⁴³⁰ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 67.

⁴³¹ Kant citado por Arendt, parágrafo 54 da Crítica da faculdade do Juízo. *Ibidem*, p. 69. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do Juízo*. 2ª ed. Forense universitária, 1995.

⁴³² Op. Cit., p. 71.

Desta maneira, *sensus communis* fornece a ideia do entendimento comum de todos e, assim, a reflexão judicativa, sopesa em pensamento, de forma apriorística, a consideração representativa de todas as pessoas a fim de comparar o seu juízo com possíveis juízos alheios. Frisa-se, aqui, que são juízos hipotéticos de pessoas alheias, não o fato de juízos realmente realizados. Ao colocarmos-nos na condição de outros que não nós mesmos, nos despojamos das contingências e limitações que influenciariam de maneira privatística e totalmente o nosso juízo que pretende ser geral. Arendt resume o *sensus communis* da seguinte forma:

encontramos uma clara distinção entre o que comumente é chamado senso comum e o *sensus communis*. O gosto é esse “senso comunitário” (*gemeinschaftlicher Sinn*) e, aqui, senso significa “o efeito de uma reflexão sobre o espírito”. Essa reflexão me afeta como se fosse uma sensação e, precisamente, uma sensação de gosto, o sentido discriminador, de escolha. “Poderíamos mesmo definir o gosto como a faculdade de julgar aquilo que converte nosso sentimento (como sensação) em uma dada representação [não percepção], comunicável em geral, sem a mediação de um conceito”.⁴³³

Arendt lembra que Kant foi consciente do fato segundo o qual no sentido do gosto, altamente privado e subjetivo, havia algo de não-subjetivo: o fato de que, em questões de gosto, apenas em sociedade é que a questão do belo nos interessa. A condição estética só importa se é dividida em comum com os outros. Portanto, “o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a intersubjetividade. (Deve-se estar só para pensar; precisa-se de companhia para apreciar uma refeição.)”⁴³⁴. Como a vivência com os outros é indispensável, o ato de julgar reflete sobre uma comunidade e o que os outros levam em conta, quais são os gostos e possíveis juízos alheios. Nesse sentido, quando se julga, não se trata de propor um juízo como um membro de um mundo supra-sensível, mas como membro de uma comunidade.

Justamente porque o pensamento tem a característica da refletividade que Arendt, em outro momento, chamou não somente a imaginação como um caso de representação e, por consequência, uma espécie de repensar, mas, igualmente, considerou que a “consciência aparece como um re-pensar”⁴³⁵. Importa considerar que a autora diferencia consciência (*conscience*) de consciência de si mesmo (*consciouness*). Esta última significa, literalmente, conhecer consigo mesmo ou, em outros termos, significa a inserção de uma diferença na própria unicidade de um ser: “num certo sentido, também sou para mim mesma, embora eu quase não apareça para mim [...]; não sou apenas para os outros, mas também para mim mesma, e nesse

⁴³³ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 72.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 68.

⁴³⁵ *Idem*. Pensamento e considerações morais, In *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Cia das Letras, 2004, p. 255

último caso não sou claramente apenas uma só”⁴³⁶. Diferentemente do aspecto natural da existência de uma coisa ou de alguém em uma pluralidade na qual se leva em consideração a *alteritas* ou diferença para sua definição, já que se é não só em sua identidade, mas também se é na medida do olhar alheio que, para definir, diz também aquilo que não é, a diferença na consciência de si tem um aspecto especial porque

na minha identidade (‘sendo uma só’), me relaciono comigo mesma. Essa coisa curiosa que eu sou não necessita de nenhuma pluralidade para estabelecer a diferença, ela carrega a diferença dentro de si mesma quando diz: “Eu sou eu”. Enquanto estou consciente, isto é, consciente de mim mesma, sou idêntica a mim mesma só para os outros a quem apareço como uma só e a mesma.⁴³⁷

Neste sentido, as características da diferença e da alteridade que especialmente se acumulam na consciência humana, são as condições do ego humano, do mesmo modo em que são, notadamente, pertencentes à pluralidade das coisas no mundo das aparências. Quando o ego está se relacionando consigo mesmo, experimenta a diferença na identidade. Assim, sem esta consciência de si, o pensamento, o diálogo silencioso consigo mesmo, não seria possível, “o que o pensar realiza no seu processo é a diferença dada na consciência de si”⁴³⁸: “sem essa divisão original, que Platão mais tarde empregou na sua definição de pensar como diálogo silencioso (*eme emauto*) entre mim e mim mesma, o dois-em-um, que Sócrates pressupõe na sua afirmação sobre a harmonia consigo mesma, não seria possível”⁴³⁹. Justamente, esta realização do pensamento quando voltada a mim mesmo, um repensar a mim e sobre mim mesmo, é o que Arendt nomeia como consciência (*conscience*). Deste modo, “como a usamos em questões morais ou legais, supostamente está sempre presente dentro de nós, assim como a consciência de nós mesmos (*consciouness*)”⁴⁴⁰. Isto quer dizer que ela funciona como uma espécie de testemunha de mim mesmo. Ao contrário, quem quer que não examine o que diz ou faz, quem não interage consigo mesmo, afirma Arendt, não terá compromisso com o apelo de não se contradizer, não terá qualquer afinidade com um modo responsável de agir, já que qualquer falta será esquecida imediatamente, a memória ficará recôndita, pois não haverá auxílio da lembrança. Neste sentido, a autora difere da filosofia moral tradicional ou da teologia que constatava a consciência moral como algo definido, verdadeiro, seja vindo da voz de Deus, do *lumen naturale*, ou mesmo da razão prática kantiana (por outro lado, deve-se lembrar, Arendt

⁴³⁶ ARENDT, Hannah. *Pensamento e considerações morais*, p. 251.

⁴³⁷ Ibidem, p. 252.

⁴³⁸ Ibidem, p. 252.

⁴³⁹ Ibidem, p. 252.

⁴⁴⁰ Ibidem, p. 254.

reputa a Kant a distinção entre pensar e conhecer, entre a atividade de compreender que busca significado e a atividade intelectual capaz de certo conhecimento verificável).

Analisando a experiência do ego pensante, Arendt sinaliza, então, que “a consciência que ‘deixa um homem cheio de embaraços’ é um efeito colateral”⁴⁴¹. Afinal, a atividade de pensar segue a tendência de procurar significado às coisas, aos eventos e, mesmo, aos grandes temas metafísicos. Daí que pelo fato de prescrutar sobre algum assunto, tenho um diálogo silencioso comigo mesmo, e desta mesma estrutura de diálogo surge meu próprio julgamento sobre o que fiz ou deixei de fazer, ou o que faria ou deixaria de fazer, ou ainda sobre o certo e errado de qualquer fato que tenha acontecido. Neste sentido, a autora afirmará, também, que o benefício do pensar para a sociedade não seria de grande importância, pois referente a um efeito moral introspectivo. Como tal, o conhecimento e sua procura, ao contrário, têm resultados muito mais concretos, porque redundam na sua utilização para obtenção de algum fim. Contudo, assevera Arendt, em tempos de emergência, pensar, com seu consequente efeito moral, ganha grande relevo. Nestes momentos a atividade de escolher o que é certo e o errado ganha dimensões políticas importantes: o pensar

não cria valores, não descobrirá, de uma vez por todas, o que é “o bem”, e não confirma, mas antes dissolve as regras de conduta aceitas. A sua importância política e moral só aparece naqueles raros momentos da história em que: “As coisas se esboroam; o centro não consegue se sustentar;/ A mera anarquia é desatada sobre o mundo”, quando: “Os melhores carecem de toda a convicção, enquanto os piores/Estão cheios de intensidade apaixonada”.⁴⁴²

Os aspectos dessensorializante e atemporal do pensamento, na medida em que o descolam do senso comum e do embate direto com o tempo, embora haja o aceite destas circunstâncias como suas circundantes, fornecem ao pensamento a condição de imparcialidade de que se falava. Nisto, Arendt irá referir-se ao pensar como dotado de um elemento purificador, no sentido da maiêutica socrática: ela “traz à luz as implicações das opiniões não examinadas e com isso as destrói – valores, doutrinas, teorias e até convicções -, [este elemento] é político por definição”⁴⁴³. Consequentemente, seria neste aspecto destrutivo que há a liberação da faculdade do julgamento, a faculdade de julgar particulares sem regras gerais. O que Arendt pretende deixar claro é que, embora pensar e julgar não sejam a mesma coisa, estão interligados, da mesma forma que consciência de si (*consciousness*) e a consciência (*conscience*).

⁴⁴¹ ARENDT, Hannah. *Pensamento e considerações morais*, p. 256.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 256.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 256.

Se o pensar, o dois-em-um do diálogo silencioso, realiza a diferença dentro de nossa identidade como ela é dada na consciência de si mesmo (*consciousness*), e desse modo resulta na consciência como seu subproduto, então o julgar, o subproduto do efeito liberador do pensar, empresta realidade ao pensar, torna-o manifesto no mundo das aparências, no qual nunca estou sozinho e sempre ocupado demais para ser capaz de pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, na verdade, pode impedir catástrofes, pelo menos para mim, nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa.⁴⁴⁴

Este resultado da elaboração arendtiana é o que pode se chamar uma das ironias mais importantes do pensamento político de Arendt, como fez Dana Villa diante da incompreensão dos críticos racionalistas da autora, pois seu pensamento não conduziria a um decisionismo ou relativismo, mas à tarefa do julgamento e da recuperação dos fenômenos da ação. Por isto, essa recuperação trata de restaurar a dimensão ético-política. O apelo kantiano de Arendt ao julgamento de gosto teria a intenção de ir ao encontro da salvação dos fenômenos do mundo político-público, mas, ao mesmo tempo, também forneceria a reorientação para iniciar a reconstrução dos horizontes morais em termos de julgamentos compartilhados.

Nas mãos de Arendt, o fechamento da relação dedutiva entre filosofia primeira e filosofia prática não conduz ao decisionismo ou ao relativismo, mas a uma recuperação dos fenômenos da ação e do julgamento em sua autonomia e complexidade. Essa recuperação, por sua vez, prepara o terreno para a restauração da dimensão ético-política, tão gravemente encurtada pela dialética instrumentalizante que Platão põe em movimento. A "ironia" da abordagem estética de Arendt para a ação política é que ela resgata o fenômeno do julgamento reflexivo (julgamento "sem critérios") do esquecimento em que foi lançado por uma tradição dogmaticamente racionalista (e, em última análise, niilista). Assim, embora o apelo kantiano de Arendt ao julgamento de gosto como o modelo apropriado para o julgamento moral-político flua, antes de mais nada, de um desejo de "salvar os fenômenos" do mundo político-público, ele também fornece a reorientação de que precisamos para iniciar a "reconstrução de horizontes morais" (Beiner) em termos de julgamentos compartilhados.⁴⁴⁵ (tradução nossa)

⁴⁴⁴ ARENDT, Hannah. *Pensamento e considerações morais*, p. 257.

⁴⁴⁵ VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, p. 165. O trecho em língua estrangeira é: "In Arendt's hands, the closure of the deductive relation between first and practical philosophy does not lead to decisionism or relativism, but to a recovery of the phenomena of action and judgment in their autonomy and complexity. This recovery, in turn, sets the stage for the restoration of the ethicopolitical dimension, so gravely foreshortened by the instrumentalizing dialectic Plato sets in motion. The "irony" of Arendt's aesthetic approach to political action is that it rescues the phenomenon of reflective judgment (judgment "without criteria") from the oblivion into which it had been thrust by a dogmatically rationalist (and ultimately nihilistic) tradition. Thus, while Arendt's Kantian appeal to taste judgment as the appropriate model for moral-political judgment flows, first and foremost, from a desire to "save the phenomena" of the public-political world, it also provides the reorientation we need to begin the "reconstruction of moral horizons" (Beiner) in terms of shared judgments."

4.4 Verdade factual, veracidade e validade exemplar como validade autorizativa do direito

O senso comum kantiano, o *sensus communis*, no sentido de senso comunitário, na medida em que apela a cada um, “confere ao juízo sua validade especial”⁴⁴⁶. O juízo ocorre pela transformação do gosto, daquilo que me agrada ou desagrade, ao reflexionar considerando o componente dos sentimentos de todos os outros, abrindo-se à comunicação. Assim, lembra a autora, a validade dos juízos não é da mesma natureza do que proposições de caráter cognitivo ou científico que, propriamente, não consideram, mas são compelidas por evidências. Ao considerar os outros, pretende-se também a concordância com os nossos juízos, assim, não há como forçar tal assentimento: “podemos apenas ‘cortejar’ ou ‘pretender’ a concordância de todos. E nessa atividade persuasiva apelamos, na verdade, para o ‘senso comunitário’”⁴⁴⁷.

Como faculdade de pensar o particular, o juízo aparenta uma dificuldade singular, pois, a rigor, pensar quer dizer ter em conta a generalidade. Deste modo, julgar seria “a faculdade de combinar misteriosamente o particular e o geral”⁴⁴⁸. Arendt esclarece que a dificuldade não é tanta quando o geral é dado, tal como um princípio ou lei. Aqui a tarefa do juízo se dá apenas como atividade de subsunção. Ao contrário, quando o geral não está determinado a dificuldade se impõe, porquanto, antes, é preciso encontrá-lo, já que não se pode julgar um particular por outro particular. O valor daquilo que se julga deve ser auferido desde o parâmetro de um *tertium comparationis*, algo que se relaciona com os particulares, mas que é distinto deles. No que lhe interessa, Arendt escolhe uma solução mencionada por Kant a respeito deste elemento terceiro que se poria como critério de julgamento: ele corresponde à validade exemplar.

Para chegar a ela, a autora volta-se à noção de pensamento cognitivo, não a respeito daquilo que entende por pensamento significativo que tem direta relação com o juízo, a fim de fazer uma analogia entre o esquematismo kantiano e o exemplo válido. Nisto, ela analisa o papel da imaginação no seu sentido puro *a priori*, descoberto por Kant na *Crítica da razão pura*. Aí, a autora lembra que a experiência e o conhecimento derivam da intuição que remete à sensibilidade e dos conceitos que remetem ao entendimento. Como a intuição é algo particularizado, o conceito é o que fornece o conhecimento do particular. “Se eu digo: ‘esta mesa’, é como se a intuição dissesse ‘esta’ e o entendimento complementasse: ‘mesa’. ‘Esta

⁴⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 73.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 76.

relaciona-se apenas com esse item específico; ‘mesa’ o identifica e torna um objeto comunicável”.⁴⁴⁹

Os conceitos do entendimento fazem com que o espírito ordene a multiplicidade das sensações. Assim, deve haver uma síntese deste múltiplo. Esta síntese é resultante da faculdade da imaginação, ela provê uma espécie de imagem para que se possa haver um conceito agregando elementos do sensível. Este tipo de imagem é o que foi chamada de esquema, “isto é, temos uma espécie de ‘intuição’ de algo que *nunca* está presente”⁴⁵⁰. Quando falamos de um objeto específico, pensamos nele já com a presença de uma imagem geral, ou seja, um esquema do que seja este objeto, dado que dele extrai-se qualidades comuns a tantos outros objetos tais como este que foi pensado. Mas se formos descrever um outro objeto tal qual aquele de que falávamos, esta descrição já é um novo objeto particular. Esta regra de delineamento é o que, conforme Arendt, Kant chamou de “a arte escondida no fundo da alma humana”. Arendt exemplifica da seguinte forma:

Kant diz que a imagem- por exemplo, a ponte George Washington – é o produto da “faculdade empírica da imaginação reprodutiva; o esquema [ponte] ... é um produto ... da imaginação pura *a priori* – por meio da qual as próprias imagens tornam-se primeiramente possíveis’. Em outras palavras: se eu não tivesse a faculdade de “esquematizar”, não poderia ter imagens.⁴⁵¹

Disto depreende-se que a validade do esquema é abrangente a todos os particulares. Não fosse assim, os objetos flutuariam em uma multiplicidade da qual não haveria a possibilidade de designá-los e, conseqüentemente, comunicá-los: “Não apenas nenhum conhecimento seria possível, mas a comunicação – ‘Traga-me uma mesa’ (não importa qual) – seria impossível”⁴⁵². E, por outra parte, para a comunicabilidade do esquema é implicado que sua forma “esteja no fundo do espírito de muitas pessoas diferentes”⁴⁵³. Portanto, na forma esquemática como produto da imaginação *a priori*, há a pressuposição de que quando falamos de alguma coisa, a despeito de qualquer discordância ou concordância singular a respeito, estejamos falando da mesma coisa.

Arendt nota que na *Crítica do Juízo*, Kant trabalha com o aspecto reflexionante do juízo em distinção dos juízos determinantes que se referem ao trabalho de subsunção do particular sob uma regra geral. Naquele, de forma diferente, a regra deriva do próprio particular e nisto a

⁴⁴⁹ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 80.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 82.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 82.

autora indica que há uma semelhança com o esquema, pois “‘percebemos’ de fato algum ‘universal’ no particular. Vemos por assim dizer, o esquema ‘mesa’ ao reconhecer a mesa enquanto mesa”⁴⁵⁴. Sobre este aspecto, Arendt afirma que Kant aludiu à noção de conduzir a um conceito, ao passo que sobre um juízo determinante, haveria uma subsunção a um conceito.

Arendt utiliza o esquema nas suas análises por considerá-lo como um fator importante para pensar a respeito do juízo, pois resulta do encontro entre sensibilidade e entendimento por meio da imaginação, embora aqui os sinais sejam trocados, como pudemos notar anteriormente: “Na *Crítica da razão pura*, a imaginação está a serviço do intelecto; na *Crítica do juízo*, o intelecto ‘está a serviço da imaginação’”⁴⁵⁵. Assim, analogamente, no juízo os exemplos fariam papel similar ao que os esquemas fazem para o conhecimento. A ajuda que o exemplo fornece ao juízo reflexionante para gerar um arrazoado consistente tem similaridade com o que os esquemas fazem para o reconhecimento de alguma coisa enquanto tal. Desta forma, “os exemplos nos guiam e conduzem, e assim o juízo adquire ‘validade exemplar’”⁴⁵⁶. A questão é que é suposto haver no exemplo um conceito ou regra geral, mesmo sendo algo particular. A autora usa o exemplo de Aquiles para os gregos como a figuração incutida no espírito daqueles homens para significar um ser corajoso ou cujo ato tenha sido corajoso. Esta figuração ou configuração utiliza-se da imaginação. Assim como também se refere às figuras de Francisco de Assis e Jesus de Nazaré como exemplos de bondade. Ou ainda à formação de adjetivos ou conceitos decorrentes da figura pessoal, como o bonapartismo formado pelo uso do exemplo de Napoleão Bonaparte. De fato, “a maior parte dos conceitos nas ciências políticas e históricas possui essa natureza restrita; eles têm sua origem em algum incidente histórico particular e procedemos de modo a torná-los ‘exemplares’ – de modo a ver no particular o que é válido para mais de um caso”⁴⁵⁷.

Convém lembrar que a perspectiva da validade exemplar, portanto, vem de sujeitos e fatos históricos que ganharam *status* público de uma significância única. Assim, tanto o exemplo quanto aquele ou aquilo que se julga tendo o exemplo como parâmetro, ambos, estão enredados em um tipo de verdade que lhes é anterior à própria pretensão de validade do juízo. Ela, no entanto, não vem do espírito, trata-se daquilo que Arendt chama de verdade factual.

O exemplo é tão forte porque ultrapassou o aspecto da difícil verificação que qualquer contingente é sobrecarregado, pois as asserções factuais não apenas não contêm “nenhum

⁴⁵⁴ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 82.

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 83.

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 83.

⁴⁵⁷ Ibidem, p. 84.

princípio a partir do qual os homens possam agir e que possam, desse modo, se manifestar no mundo, como seu próprio conteúdo desafia esse tipo de verificação”⁴⁵⁸.

Mas resta ainda o que se julga, não o parâmetro pelo qual se julga. Aqui a autora responderá da seguinte maneira: o que contraria a verdade factual não deriva do erro ou ilusão e nem da opinião, mas da falsidade deliberada, para ser claro, a mentira. Em qualquer proposição que, evidentemente, corre o risco do equívoco, intenta-se dizer o que é ou o que me parece que é, portanto, a veracidade pessoal não está em questão. A mentira, a tentativa deliberada de alterar um registro histórico tem, eminentemente, um caráter de ação. Ao contrário, quando se afirma um fato, as implicações políticas se dão apenas suplementarmente no caso de serem colocadas em um contexto interpretativo. Neste sentido Fina Birulés argumenta que quando Arendt se refere às vulnerabilidades dos fatos na história e sua condição de verdade,

não faz alusão à variedade de predicados que as ações admitem, mas alerta para os perigos da atitude contemporânea de tratar os fatos como se fossem meras opiniões. Apesar de gerações de historiadores e filósofos da história terem mostrado que não há fatos sem interpretações, ela entende que isso não constitui um argumento contra a existência da questão objetiva nem pode justificar o apagamento das linhas divisórias entre fato, opinião e interpretação. Os fatos estão além de consensos e acordos, têm a ver com a própria realidade comum.[...]

A verdade factual está sempre relacionada com outras pessoas. Refere-se a eventos e circunstâncias em que muitos estão envolvidos; ela é estabelecida por testemunhos diretos, por registros, documentos e monumentos e depende de enunciados: ela só existe quando se fala dela.⁴⁵⁹ (tradução nossa)

Todavia, quando se trata da mentira organizada, a importância da verdade factual ascende como fator político de premência: “Somente quando uma comunidade adere ao mentir organizado por princípio, e não apenas em relação a particularidades, a veracidade como tal, [...], se torna fator político de primeira ordem. Onde todos mentem acerca de tudo que é importante aquele que conta a verdade começou a agir”⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ ARENDT, Hannah.. *Verdade e Política*, p. 308.

⁴⁵⁹ BIRULÉS, Fina. Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt. Conferencia pronunciada em 2009, p. 5. Disponível em: <<http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6291/6031>>. Acesso em: 10 abr. 2023. O trecho em língua estrangeira é: “no alude a la variedad de predicados que admiten las acciones, sino que advierte de los peligros de la actitud contemporánea de tratar los hechos como si fueran meras opiniones. A pesar de que generaciones de historiadores y filósofos de la historia han demostrado que no hay hechos sin interpretaciones, entiende que ello no constituye una argumentación contra la existencia de la cuestión objetiva ni puede justificar que se borren las líneas divisorias entre hecho, opinión e interpretación. Los hechos están más allá de consensos y acuerdos, tienen que ver con la propia realidad común.[...]

La verdad fáctica siempre está relacionada con otras personas. Se refiere a acontecimientos y circunstancias en los que son muchos los implicados; se establece por testimonio directo, por registros, documentos y monumentos y depende de declaraciones: sólo existe cuando se habla de ella.”

⁴⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Verdade e Política*, p. 310-311.

A moderna organização da mentira com fins políticos requer um rearranjo de toda a trama dos fatos, uma criação de uma nova realidade. Sobre esta condição, então, o que impediria estas novas narrativas de serem substitutos adequados para a realidade e a fatualidade (levando, inclusive, à total indiferenciação do que seja uma e outra)? É a questão que se depreende das análises arendtianas

Notou-se muitas vezes que, a longo prazo, o resultado mais certo da lavagem cerebral é uma curiosa espécie de cinismo uma absoluta recusa a acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que ela possa ser. Em outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a ser aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, porém um processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real incluindo-se entre os meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade.⁴⁶¹

Arendt alude que não há espaço de resolução para o problema da impossibilidade de indistinção entre mentira e verdade de modo definitivo. Ocorre, no entanto, que a mentira ao encarar os fatos, precisa alterar a todo momento sua rota e criar novas falsificações a fim de que sejam substitutos palatáveis da história real. Embora a exigência deste empreendimento seja árdua, dada o tamanho dos arquivos e documentos, e “essa instabilidade continuada não dê indicações sobre o que possa ser a verdade, ela é em si mesma um indício expressivo do caráter mentiroso das afirmações públicas concernentes ao mundo dos fatos”⁴⁶². Como o problema aludido é inerente à própria condição da contingência de toda a realidade, ele não é senão o seu ricochete. Todo o ocorrido nos assuntos humanos poderia ter sido de outro modo. Desta forma, ao mesmo tempo que as possibilidades da mentira são ilimitadas, é esta condição que abala seu empreendimento de fixar a mentira como verdade de maneira definitiva. O ajuste das imagens e histórias diante da mudança permanente, leva o mentiroso a pular de um lado para o outro, impossibilitando-o de sustentar sua mentira: “sempre é possível explicar as imagens e emprestar-lhe plausibilidade [...], mas elas jamais podem competir em estabilidade com aquilo que é simplesmente porque calhou que fosse assim e não de outra maneira”⁴⁶³. Quando se mente, se pretende mudar o passado, pretende-se alterar no futuro as condições do mundo tal como se encontram no presente, isso demonstra a afinidade que a mentira tem com a ação. Assim, ao mentir pretende-se não apenas vislumbrar as potencialidades da ação como exemplo para novas ações, mas pretende-se usar o passado, pervertendo-o em fatos irrealis, como um modo direto de agir. Desta forma, “se o passado e o presente são tratados como partes do futuro

⁴⁶¹ ARENDT, Hannah. *Verdade e Política*, p. 317-318.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 317.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 318.

– isto é, levados de volta a seu antigo estado de potencialidade – o âmbito político priva-se não só de sua principal força estabilizadora como do ponto de partida para transformar, para iniciar algo novo”⁴⁶⁴.

A intenção de Arendt, neste propósito, é mostrar que, a despeito de na esfera da vida política, onde a ação e a liberdade são exercidas e onde há criação de novos inícios e a sustentação de nossa identidade pessoal, e, de certa maneira, onde há a possibilidade de superação de todos os limites, há uma limitação que é insuperável. A grandeza da esfera política

não abarca a totalidade da existência do homem e do mundo. Ela é limitada por aquelas coisas que os homens não podem modificar à sua vontade. E é somente respeitando seus próprios limites que esse âmbito, onde temos a liberdade de agir e de modificar, pode permanecer intacto, preservando sua integridade e mantendo suas promessas. Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós.⁴⁶⁵

Tendo em conta que a mentira sofre da mesma contingência dos fatos e que os fatos são fatos somente enquanto relacionados aos negócios humanos (aqui não estamos falando dos fatos naturais), a única forma de fixá-los e constituí-los como realidade, com significados humanamente compreensíveis a fim de breçar a sua contingência, se dá por meio de uma narrativa sustentável e sustentada. A veracidade das verdades factuais vem, justamente, daí. Afinal.

a realidade é diferente da totalidade dos fatos e ocorrências e mais que essa totalidade, a qual, de qualquer modo, é inaveriguável. Aquele que diz o que é - *légei tá ecóna* - sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível. É perfeitamente verdadeiro que “todas as desgraças podem ser suportadas se você as colocar em uma estória ou narrar uma estória a respeito delas”, nas palavras de Isak Dinesen [...]. Ela poderia ter acrescentado que também a alegria e a felicidade somente se tornam compreensíveis e significativas para os homens quando eles podem falar acerca delas e contá-las em forma de uma estória. [...] A transformação da matéria-prima de pura ocorrência, que o historiador, assim como o ficcionista (um bom romance de modo algum é uma simples excogitação ou invenção de pura fantasia), deve efetivar, é bem análoga à transfiguração pelo poeta dos estados ou atividades do coração – do pesar em lamentos ou do júbilo em louvor. Podemos ver na função política do poeta, com Aristóteles, a operação de uma catarse, uma purificação ou purgação de todas as emoções que pudessem impedir os homens de agirem. A função política do contador de estórias – historiador ou novelista – é ensinar a aceitação das coisas tais como são. Dessa aceitação, que também poderia ser chamada veracidade, surge a faculdade do

⁴⁶⁴ ARENDT, Hannah. *Verdade e Política*, p. 319.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 325.

juízo que, novamente com as palavras de Isak Denisen⁴⁶⁶, “no fim teremos o privilégio de apreciar e reapreciar. E é isso o que se nomeia Dia do Juízo”.⁴⁶⁷

Em síntese, a imaginação que guia o *sensus communis* e a escolha do exemplo, a fim de emular um senso comunitário em geral e uma regra geral, também guia a atividade narrativa. Afinal, historiar e julgar tem a mesma raiz. Da imaginação se depreende o caráter significativo, compreensivo e judicante do que está enredado de maneira confusa e indistinta e, para dizer, impossível de averiguar, das sensações, da totalidade da experiência comum e dos fatos que, no entanto, são a materialidade provedora para a existência. O exemplo apresenta-se de maneira especial porque fornece validade ao juízo, diante da sua firme ancoragem histórico-significativa. Por via de consequência, tende a conferir validade ao empreendimento jurídico.

Neste sentido, concordamos com Adeodato, que afirma o seguinte:

Se, como Arendt, parte-se de uma ontologia da condição humana, a crítica dos exemplos históricos ganha uma dimensão ainda mais rica: as experiências positivas do passado - que por qualquer motivo foram sufocadas e não estão na experiência atual - permanecem potencialmente porque são fruto do próprio ser humano, podendo ser redescobertas e reintroduzidas no mundo das aparências. É aí que o passado ilumina. Mas as experiências negativas também.

Esse método evidentemente depende do conceito que Hannah Arendt tem da história. O papel da história é evitar o esquecimento daquilo que é considerado grandioso, para o bem ou para o mal, no mundo dos fatos, sua principal preocupação é a verdade factual. Por esse motivo a análise da história antiga e moderna deve ser feita por meio de uma comparação com o conceito de natureza.⁴⁶⁸

5 À GUIA DE CONCLUSÃO: NARRAR O DIREITO OU TEM O DIREITO ALGUM SIGNIFICADO HOJE?

5.1 Resistir à realidade: compreensão dos novos inícios e julgamento histórico

O caso da revolução americana se mostra importante na obra arendtiana e também para os nossos propósitos, porque denota a importância dos inícios e ao mesmo tempo a problemática que vem acompanhada destes, ou seja, os problemas sobre como podemos lidar com o inesperado do acontecimento que rompe a homogeneidade temporal e o seu paradoxal fundamento de origem.

⁴⁶⁶ Ver ARENDT, Hannah. Isak Dinesen: 1885-1963 In *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

⁴⁶⁷ Idem. *Verdade e Política*, p. 323.

⁴⁶⁸ ADEODATO, João. *O problema da legitimidade: no rastro o pensamento de Hannah Arendt*. 2 ed. Belo Horizonte: Ed. D'Plácido, 2016, p. 156

A fortuna, em termos práticos, dos americanos em detrimento aos franceses, ou seja, os corpos organizados que forneceram validade até que o momento do rompimento viesse, e ao mesmo tempo a crise de seu fundamento, criou uma condição muito mais favorável do que no velho continente, onde a pobreza, a questão social e a quebra abrupta de qualquer fonte de autoridade desencadearam a violência e o fracasso revolucionário. Talvez por isto aquele exemplo tenha sido importante para Arendt em determinado momento, no sentido de vislumbrar as condições de possibilidade para a capacidade humana de concatenar e se conciliar com o desconhecido, apesar do fato de que somos sempre ignorantes e despreparados para as novidades que invariavelmente advêm. Se a própria Constituição Americana, no sentido documental, deixou de contemplar o princípio deliberativo, base que emergira dos acontecimentos revolucionários e constituintes, seu tesouro perdido apenas reforça a importância da contínua reconsideração a respeito do próprio princípio deliberativo que, de algum modo, é ele mesmo o conceito de autoridade.

Ter em conta esta perspectiva é ainda mais premente, dado que a obra arendtiana, pode-se dizer, está envolta no presente, desde quando se sucederam os acontecimentos totalitários e quebraram de vez o frágil fio que nos atava à tradição. Desde então, este “fenômeno que tentamos – e devemos – tentar – compreender, nos privou de nossos instrumentos tradicionais de compreensão”⁴⁶⁹.

A originalidade do totalitarismo é atroz, não porque surgiu alguma nova “ideia” no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral.⁴⁷⁰

Além da própria subversão do entendimento do caráter jurídico, quando já não havia distinção entre o direito positivo e a regra universal, tornando “legais” as políticas demográficas de extermínio nazista, inclusive, impossibilitando julgar e, até mesmo, remeter-se aos conceitos legais de assassinato (a enormidade dos crimes em relação às penas de assassinato e o problema da responsabilização e configuração de dolo são exemplos proeminentes), houve a crescente falta de significado acompanhada pela perda do senso comum no sentido de regras e saberes costumeiros herdados do passado (“aquela parte de nosso espírito e aquela porção de saber herdado que todos os homens compartilham em qualquer dada civilização”⁴⁷¹).

⁴⁶⁹ ARENDT, Hannah. Compreensão e política (as dificuldades de compreensão) In. *Compreender: formação, exílios e totalitarismo (ensaios)*, São Paulo: Cia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 330-346, p. 332.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 332.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 339-40.

O exemplo de Montesquieu é notável no sentido da sua contribuição para detectar os problemas jurídicos e a falência do senso comum que viriam a se mostrar com toda a força no século XX, tendo fornecido análises surpreendentes, dado que no seio do século XVIII.

Arendt comenta que, dentre os teóricos pré-revolucionários, somente Montesquieu recusou o recurso do absoluto na esfera da política. Seu conceito de lei, diferentemente do uso generalizado à época, tinha a ver com o sentido antigo romano. Como lembra Arendt, no *Espírito das Leis*, logo em seu primeiro capítulo, a lei fora entendida como a relação, *rapport*, subsistente entre entidades diferentes. Se há, como ele achava que havia, um criador do universo, estados de natureza e leis naturais, a lei, ou seja, as relações entre o criador e os humanos ou dos humanos entre si no estado natural, seriam determinantes para a existência do mundo, mas não constituiriam por si só uma lei superior, senão, nexos de preservação entre as esferas do ser.

E como uma lei, tanto para Montesquieu quanto para os romanos, é apenas aquilo que relaciona duas coisas, sendo portanto relativa por definição, ele não precisava de nenhuma fonte absoluta de autoridade e podia descrever o “espírito da lei” sem jamais colocar a incômoda questão da validade absoluta delas.⁴⁷²

Desta perspectiva relacional desde a consideração do que determinaria o governo do mundo, resultariam dois aspectos da regência da vida dos povos: a lei que dirige as ações do cidadão e os costumes que dirigem as ações do homem social; um se refere à vida pública e outro se refere ao âmbito da sociedade.

Para Montesquieu, segundo a pensadora contemporânea, o abuso do poder ou a autoridade questionada ou posta em dúvida enfraqueceriam a legalidade e isto encetaria o movimento de queda das nações. Dado que as leis, neste passo, teriam como destino a perda de sua validade, “a nação, junto com a ‘crença’ em suas próprias leis, perde a capacidade de ação política responsável; as pessoas deixam de ser cidadãs no sentido pleno do termo”⁴⁷³. Isto ocorrido, apenas restariam os costumes e tradições da sociedade como fator estabilizador do convívio das pessoas. Mas este convívio se refere ao nível de indivíduos privados, pelo comportamento em consonância com determinados critérios morais. Ocorre que, com tais critérios privados, afirma Arendt, a ação política conjunta perde toda a base de sustentação. Deixados de se basear na legalidade, os costumes de uma civilização, sendo *mores*, ou seja,

⁴⁷² ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*, p. 244.

⁴⁷³ Idem. *Compreensão e política (as dificuldades de compreensão)*, p. 338.

constituindo literalmente a moralidade, podem somente impedir de maneira limitada e por um tempo reduzido a desintegração e os insultos acometidos provenientes da derrocada política.

Na verdade, a condição de dependência desta força aglutinadora de costumes e tradições restando instaurada aponta a grandes perigos, pois, conforme a autora, “qualquer incidente pode destruir a moral e os costumes que não se baseiam mais na legalidade; qualquer contingência há de ameaçar uma sociedade que não é mais garantida por cidadãos”⁴⁷⁴. Foi o que de fato ocorreu posteriormente aos receios de Montesquieu, no começo do século XIX, quando daquela “mudança radical no mundo que chamamos de Revolução Industrial”⁴⁷⁵ resultou a máxima escala da decadência dos costumes.

Assim, Arendt chega à conclusão que num quadro político em que as fundações deixaram de ser sólidas e num quadro social cujos costumes estavam em estado de transformação, ainda era possível alguma forma cambaleante e desajustada de compreender e julgar, como que um espasmo muscular *post mortem*, mas quando se tratava de tentar explicar as categorias do compreender e critérios de julgamento, já não havia modos de fazê-lo.

Em outras palavras, os temores de Montesquieu, que soavam tão estranhos no século XVIII e soariam tão normais no XIX, podem pelo menos nos sugerir uma explicação, não do totalitarismo ou de qualquer outro evento moderno específico, e sim do peculiar e desconcertante silêncio que nossa grande tradição guardou quando foi desafiada pelas questões "morais" e políticas de nossa época, e mostrou claramente que não dispunha de respostas construtivas. As fontes de onde brotariam essas respostas haviam secado. Desaparecera o próprio quadro onde se inscreviam a compreensão e o julgamento.⁴⁷⁶

Finalmente, com o acontecimento novo do totalitarismo veio à luz, inteiramente, a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento, quando nem mesmo as cambaleantes possibilidades de compreender e julgar já não faziam sentido algum, seu *rigor mortis* já estava posto. O único critério “compreensivo” incorporado pelo totalitarismo no seu ambiente de destruição derivava de operações lógicas com pretensa validade no dissimulado constructo humano do mundo sensível totalitário, na perspectiva de que o raciocínio também é parte em comum de todos os humanos, realizando uma substituição à manifesta falta do senso comum que é, em realidade, orquestrado no mundo humano em comum, ou seja, no âmbito surgido *entre* os homens que pensam e falam e agem entre si. Nivelar operações lógicas com a capacidade de pensamento, “que por milênios foi considerada a mais alta capacidade humana”, significa, exatamente, reduzi-la “a seu mínimo denominador comum, em que as diferenças na

⁴⁷⁴ ARENDT, Hannah. *Compreensão e política (as dificuldades de compreensão)*, p. 338.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 338.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 339.

existência concreta já não têm nenhuma importância, nem mesmo a diferença qualitativa entre essência de Deus e os homens”⁴⁷⁷.

A atividade da compreensão, uma atividade com vistas a chegar a “um acordo e a uma conciliação com a realidade”⁴⁷⁸, fora, desta maneira, privada do próprio instrumental que a civilização ocidental se acostumou a usar. Sobre tal atividade, Arendt comenta que não se trata nem de mera informação correta (verdade factual) e nem de conhecimento científico, pois dela não resultam dados totalmente precisos. Ela se caracteriza, assim, por um processo sem fim em que a própria mudança e variação dão o tom do proceder conciliatório com a realidade.

Mas, se as categorias de pensamento e critérios de julgamento foram desintegradas pelos deslindes do que aconteceu, a pergunta que resulta bastante melancólica é, será possível ainda compreender? A resposta a esta pergunta que a autora persegue, eventualmente, pode ficar em aberto, mas é bastante claro para ela que a necessidade de compreensão é, paradoxalmente, majorada pela própria situação de perda dos instrumentos de compreensão. O significado, ou seja, o fim provisório da atividade compreensiva, “é gestad[o] e, ao mesmo tempo, frustrad[o] por nossa incapacidade de criá-lo”⁴⁷⁹.

Em determinado aspecto conjectural, a novidade do totalitarismo não se deu, portanto, por um novo início, mas, paradoxalmente, pelo sepultamento da tradição e suas categorias e critérios de pensamento e julgamento, ou seja, se deu por um fim de tamanha grandeza, jamais visto em nossa civilização, que poderia até ser visto como a consolidação do fim da história, mas com notas não tão amistosas quanto às vislumbradas por um pensamento hegeliano ou marxista.

Do mister do historiador, a novidade, afirma Arendt, “lida com eventos que ocorrem apenas uma vez”⁴⁸⁰, enquanto a causalidade, saindo das ciências naturais (mesmo aqui passíveis de questionamento) e adentrando nas ciências históricas, foge de qualquer trivialidade, além disso é um componente de falseamento. No pensamento arendtiano, a quantidade de causas não dá conta do significado efetivo de um evento histórico; não raramente se vê, para usar estes termos, enorme disparidade entre causa e efeito, entre o que ocorreu no início e o que sucedeu no fim de um período histórico em análise, o que faz notar quão ridícula seria esta possibilidade – a autora lembra, neste aspecto, do acontecimento da Primeira Guerra Mundial.

⁴⁷⁷ ARENDT, Hannah. *Compreensão e política (as dificuldades de compreensão)*, p. 341.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 330.

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 336.

⁴⁸⁰ Ibidem, p. 341.

É da irrevogabilidade de um acontecimento que se pode fazer o retorno ao passado, é deste algo que não pode deixar de sê-lo por nenhuma hipótese que se esclarece o que aconteceu anteriormente. Não é, ao contrário, o próprio evento que pode ser revelado pelo passado. Desta maneira, “sempre que ocorre um evento de magnitude suficiente para esclarecer seu próprio passado, nasce a história”⁴⁸¹. Desta forma, é a partir deste evento, tornado o fim de uma multiplicidade de episódios, que se torna possível organizar uma narrativa, pois situam-se aí os parâmetros de fim e começo. Em termos teóricos, isto serve desde o próprio início da historiografia com Heródoto, que pôde contar o passado grego, estabelecendo sua história, apenas quando o evento esclarecedor das guerras contra os persas lançou luz ao passado, como também serve para elucidar o passado perante o relevo dos eventos totalitários.

Os elementos do totalitarismo incluem suas origens, desde que não sejam entendidas como "causas". Os elementos, em si mesmos, nunca causam nada. Originam certos eventos apenas se e quando se cristalizam subitamente em formas fixas e definidas. É a luz do próprio evento que nos permite distinguir seus elementos concretos entre uma quantidade infinita de possibilidades abstratas, e é essa mesma luz que nos deve guiar de volta para o passado sempre ambíguo e indistinto desses mesmos elementos. Nesse sentido, é legítimo falar em origens do totalitarismo ou de qualquer outro evento na história.⁴⁸²

O evento quando acontece tem o poder de mudar tudo, mesmo sua ocorrência sendo, de alguma maneira, previsível, pois ele revela uma miríade de possibilidades, ações e sofrimentos que uma vez conectadas, “ultrapassam a soma total de todas as intenções desejadas e a significação de todas as origens”⁴⁸³, tendo como resultado algo realmente inesperado.

Como o passado se encontra oculto até que um evento o esclareça, sendo aquele o começo despontado deste, o evento, tomado pela perspectiva da historiografia, aparece como o fim do começo do qual ele mesmo se encarrega em revelar. Para o historiador, nos episódios do tempo histórico, apenas quando um novo evento de magnitude venha a ocorrer é que o evento considerado como fim terá a possibilidade de ser credenciado como outro começo. Neste sentido, para Arendt, “a tarefa a ser empreendida pelo historiador é detectar a *novidade* inesperada, com todas as suas implicações, num determinado período e trazer a luz toda a força de sua significação”⁴⁸⁴.

Desta forma, resta clara a crítica empreendida por Arendt a respeito da crença da causalidade nas ciências históricas, quando se aplica categorias gerais ao curso dos

⁴⁸¹ ARENDT, Hannah. *Compreensão e política (as dificuldades de compreensão)*, p. 342.

⁴⁸² Ibidem, nota 12, p. 471.

⁴⁸³ Ibidem, p. 343.

⁴⁸⁴ Ibidem, p. 343.

acontecimentos ou se apregoa tendências inequívocas para as ocorrências que, se são chamadas de eventos, apenas as são como forma de penduricalhos secundários à própria continuidade linear da história. A consideração de Arendt a este respeito não seria outra que a afirmativa de que “essas generalizações e categorizações extinguem a luz ‘natural’ oferecida pela história e, com isso, destroem a história concreta, com sua singularidade e significado eterno, que cada período tem a nos contar”⁴⁸⁵.

Além disso, é preciso se ater, segundo a autora, a que embora dotado de um começo e um fim, um período histórico faz parte da própria História e, portanto, trata-se de vê-la, em sua amplitude, como detentora de muitos começos, mas nenhum fim. Uma tradição ou uma civilização vistas a partir de sua extinção nada mais denota do que um novo começo para os vivos, para aqueles que se encontram no momento presente pós fenecimento, de forma que, “o fim, em qualquer sentido estrito e definitivo do termo, seria apenas o desaparecimento do homem da face da Terra”⁴⁸⁶. Daí porque, a consideração moderna da história a partir de uma filosofia própria que provém unicamente da perspectiva finalista do historiador representa um perigo.

Com o ganho de relevância das ciências históricas no pensamento político, quando se considerou o campo da política por meio de categorias e métodos nos quais o fim ditaria algum tipo de significação, os conceitos de começo e origem foram colocados em segundo plano. No entanto, é dado que as questões estritamente políticas residem “no simples fato de que a ação política, como qualquer ação, é sempre, em sua essência, o começo de algo novo; como tal ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana”⁴⁸⁷.

Arendt introduz, então, o que considera, em termos teóricos, a descoberta das origens como fator de importância, considerando, ademais, e ao mesmo tempo, como sua máxima significação. Ela se refere ao pensamento de Agostinho e lembra que ele escreveu impactado pelo fim catastrófico de um período que, em alguma medida, se assemelha com os resultados acarretados pelo totalitarismo. A ideia agostiniana, encontrada no Livro XII, cap 20 de a *Cidade de Deus*, da qual o homem, além de ter a capacidade de iniciar é, ele próprio, o início, demanda no pensamento arendtiano, afora a perspectiva da ação e do caráter de fundamentação ontológica do “absoluto” jurídico-político, uma consideração do pensamento historiográfico que, para a autora, coloca Agostinho como “o pai de toda a filosofia ocidental da história”⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ ARENDT, Hannah. *Compreensão e política (as dificuldades de compreensão)*, p. 342.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 343.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 344.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 344.

Se com o homem se deu o início, a condição da natalidade de todo o humano pressupõe novos inícios e a marca de origem da qual ele provém. De forma que o que está na origem, também está sempre incutido em cada novo ser humano que adentra a este mundo. E se a essência do ser humano é iniciar, a origem sempre é algo presente e a lembrança dos eventos que iniciaram algo novo haverá sempre de existir, garantindo, assim, a História sem fim das incontáveis estórias protagonizadas por seus atores, desde, é claro, que o próprio humano não desapareça da face da Terra.

Se a criação do homem coincide com a criação de um início no universo (e o que mais isso significa, senão a criação da liberdade?), então o nascimento de cada indivíduo, sendo um novo início, reafirma de tal modo o caráter *original* do homem que a origem nunca pode se converter inteiramente numa coisa do passado; o próprio fato da memorável continuidade desses inícios na sequência das gerações garante uma história que nunca poderá terminar, porque é a história de seres cuja própria essência é o iniciar.⁴⁸⁹

Seguindo aqui a proposta de Roberto Esposito, em *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, duas leituras contrapostas sobre a origem se apresentam no pensamento arendtiano. Tal discussão, na obra de Arendt, far-se-ia a partir do caráter antinômico de *Anfang*, em contraposição ao *Beggin*, ao mero início, a criação do mundo que se esgota de uma só vez; dois termos utilizados pela autora na edição alemã de *A Condição Humana*. Diferenciação que, segundo Esposito, apresenta “uma caracterização mais intensa – por estar expressada na língua materna da autora [...], na qual não aparece integralmente no original americano”⁴⁹⁰ (tradução nossa).

Para Esposito, *Anfang*, teria um caráter desconstrutivo no pensamento da autora por ela recusar qualquer tipo de filosofia da história onde a observação do acontecimento se dá apenas como “o fim e a culminação de tudo que ocorreu antes”⁴⁹¹. Esposito considera que a matriz de pensamento de Arendt neste contexto seja nietszcheana, com sua ruptura do nexo de causa e efeito, em que não haveria mais sentido a “estrutura linear do Tempo cujo passado é sempre entendido como causa do presente, e cujo presente é o tempo verbal da intenção e da preparação dos projetos para o futuro, e cujo futuro é resultado de ambos”⁴⁹².

⁴⁸⁹ ARENDT, Hannah. *Compreensão e política (as dificuldades de compreensão)*, p. 344.

⁴⁹⁰ ESPOSITO, Roberto. *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*. Barcelona: Paidós, 1999. Na tradução brasileira: “Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o próprio princípio da liberdade foi criando quando o homem foi criado, não antes”. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 222.

⁴⁹¹ Idem. *Compreensão e política (as dificuldades de compreensão)*, p. 342.

⁴⁹² Idem. *A vida do espírito*, p. 438.

De outra parte, o autor enxerga uma acepção constitutiva de origem na pensadora. Ele aproxima Arendt a Walter Benjamin, a quem a pensadora dedicou um dos seus ensaios da obra *Homens em Tempos Sombrios*⁴⁹³. Assim, *Anfang* teria a ver com o sentido de *Ursprung*, mas agora recharacterizado por Benjamin, pois este invertera o entendimento metafísico que Nietzsche lhe outorgava, agora a origem teria um sentido totalmente histórico. Assim, o *Ursprung* remeteria a um movimento de contínua autogeração próximo ao *Anfang* de Arendt. Enquanto *Beggin* “– como a criação do mundo – se esgota de uma vez, o *Anfang-Ursprung* nunca termina de originar-se”⁴⁹⁴.

Segundo a da explicação de J. M. Gagnebin, a *ursprung* conjecturada por Benjamin

designa, portanto, a origem como salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronronante e nivelador da historiografia tradicional. [...] Trata-se muito mais de designar, com a noção de *Ursprung*, saltos e recortes inovadores que estilhaçam a cronologia tranquila da história oficial, interrupções que querem, também, parar esse tempo infinito e indefinido, como relata a anedota dos franco-atiradores (Tese XV)⁴⁹⁵, que destroem os relógios na noite da Revolução de Julho: parar o tempo para permitir ao passado esquecido ou recalçado surgir de novo (*ent-springen*, mesmo radical de *Ursprung*), e ser assim retomado e resgatado no atual.⁴⁹⁶

Desta maneira, pode-se enxergar em Arendt a utilização do método benjaminiano da "pesca de pérolas perdidas no oceano", como ela designou em referência a um poema de *Shakespeare*, pois não pretende tomar o que aconteceu no passado em sua idêntica figuração: "Essas generalizações e categorizações extinguem a luz 'natural' oferecida pela história e, com

⁴⁹³ ARENDT, Hannah. Walter Benjamin (1892-1940) In *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

⁴⁹⁴ ESPOSITO, Roberto. *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, p. 40. A passagem esclarecedora em Benjamin se referencia ao texto *Origem do Drama Barroco Alemão*. Segue que “A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com a gênese. O termo *origem* não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese. O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos e manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que o reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado. [...] A origem, portanto, não se destaca dos fatos, mas se relaciona com sua pré e pós-história. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 67-68.

⁴⁹⁵ Benjamin nas teses *Sobre o conceito de História*: "A consciência de fazer explodir o *continuum* da história é próprio às classes revolucionárias no momento da ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver na Europa, há cem anos, o mínimo vestígio. A Revolução de julho registrou ainda um incidente em que essa consciência se manifestou. Terminado o primeiro dia de combate, verificou-se que em vários bairros de Paris, independentes um dos outros e na mesma hora, foram disparados tiros contra os relógios localizados nas torres. [...]". [Tese XV]. Idem. *Sobre o conceito de História* In *Walter Benjamin: obras escolhidas*, vol. 1, magia e técnica, arte e política. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 222-232, p. 230.

⁴⁹⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 10.

isso, destroem a história concreta, com sua singularidade e significado eterno, que cada período tem a nos contar"⁴⁹⁷.

A ideia é que, com a ruptura da tradição e a perda da autoridade no nosso mundo, desde os eventos totalitários, as categorias para tratar o passado perderam o sentido. Tais eventos “demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento”⁴⁹⁸. E nisto, Benjamin “tornou-se mestre ao descobrir que a transmissibilidade do passado fora substituída pela sua citabilidade”⁴⁹⁹. De qualquer maneira, essa destrutibilidade ligada à citação do passado estava, conforme a autora, ligada a intenção de preservação. E porque os descobridores e amantes desse poder destrutivo “não se deixaram enganar pelos ‘preservadores’ profissionais a seu redor é que finalmente descobriram que o poder destrutivo das citações era ‘o único que ainda traz a esperança de que sobreviva algo deste período - por nenhuma outra razão além de ter sido arrancado dele’”⁵⁰⁰.

Se tomarmos a leitura de André Duarte, Arendt tratava de recuperar em meio aos destroços da tradição aqueles tesouros políticos perdidos de que a filosofia política não tratou. O rompimento do *continuum* histórico evidenciada pelo acontecimento do novo na cena política remeteria, até mesmo, aos “momentos revolucionários, pensados por ela como a retradução de uma possibilidade originária que, negada pela própria tradição, permaneceu em estado de vigília e vem se repetindo desde o final do século XVIII até o presente”⁵⁰¹. A autora se volta aos rastros e fragmentos deixados de lado pela tradição, de modo que,

em seu retorno e recuperação das manifestações políticas do passado grego-romano, Arendt não apenas ‘destrói o contexto no qual seu objeto outrora foi parte de uma entidade viva e maior’, quanto depura seus achados de ‘tudo o que há de típico’ neles a fim de melhor preservar-lhes o caráter ‘único e genuíno’, sintonizando-se, assim, com a perspectiva benjaminiana que substituiu ‘a imagem eterna do passado’ pelo passado enquanto uma ‘experiência única’ (Tese XVI)⁵⁰². À semelhança do modo como Benjamin pensou a *Ursprung*, também Arendt concebeu o fenômeno de origem como um evento que interrompe o fluxo do processo histórico e estabelece uma

⁴⁹⁷ ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*, p. 342.

⁴⁹⁸ Ibidem, p. 332.

⁴⁹⁹ Idem. *Walter Benjamin (1892-1940)*, p. 208-209.

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 209.

⁵⁰¹ DUARTE, A. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem política In *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Orgs. Eduardo Jardim de Moraes, Newton Bignotto. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp. 63-89, p. 77-78.

⁵⁰² Nesse ponto deve-se destacar a crítica a um certo tipo de historicismo e a importância da experiência única à maneira de como Benjamin trata a história. “O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas pára no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente *aquele* presente em que ele mesmo escreve a história. O historicista apresenta uma imagem ‘eterna’ do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo com a meretriz ‘era uma vez’. Ele fica senhor das suas forças, suficiente viril para fazer saltar pelos ares o *continuum* da história.” [Tese XVI]. BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de História*, p. 230-231.

constelação de correspondências entre épocas históricas distintas, nas quais fulgura em um instante a chama dos fenômenos políticos originários.⁵⁰³

Como lembra Benhabib, enquanto para Tocqueville a nova realidade da América no século XIX exigia uma nova ciência para compreendê-la, para Arendt o “totalitarismo exigia não tanto uma nova ciência, mas uma nova ‘narrativa’”⁵⁰⁴ e “embora a politização da memória fizesse parte da destruição da tradição no século XX que Arendt lamentava, a política da memória e a moralidade da historiografia estavam no centro de sua análise do totalitarismo, não menos do que de suas reflexões sobre Eichmann”⁵⁰⁵ (tradução nossa).

O direito da maneira como se conhecia, desde a ocorrência do totalitarismo que o arruinou (e, em última instância, as categorias de pensamento e critérios de julgamento) viu-se soçobrado quando o paradigma da subsunção – do particular pelas regras gerais que, por seu turno, encontravam fundamento de autoridade em algum substrato metafísico – perdeu o sentido. A partir das abordagens arendtianas sobre o caráter histórico e político sobre a origem e início, o direito hodierno e sua fundamentação, por conseguinte, pode vir a ser (re)pensado à luz destas reflexões. Se levarmos em conta que o papel do jurídico sempre tivera um caráter de estabilização, pelo menos até o fato moderno do amálgama entre poder e autoridade/lei, seu lugar de origem, embora sempre dependente da ação, parece ser o meio caminho entre a pura ação tendente à irrupção do novo na política e o governo dos homens, como evidencia o próprio conceito grego de origem: a palavra *arché* no pensamento grego significa ao mesmo tempo começo e governo. O emprego da compreensão, portanto, teria o condão de re(in)stituir ao direito seu sentido original de estabilização ao mesmo tempo, e paradoxalmente, que se sabe do inteiro rompimento do fio da tradição e fim da autoridade. Pois que o próprio papel do direito sempre fora o de resistência à realidade frágil das ações humanas.

Se a procura pela autoridade como fator último de estabilização é inerente ao pensamento humano de fundamentação de suas ações e constituições, as próprias análises arendtianas a respeito da história e sua compreensão são significativas para o empreendimento jurídico do presente. Pois repensar a respeito do caráter originário da politicidade torna profícuo o trabalho de reconsiderar a ação humana como iniciadora de novos eventos, assim como, e por

⁵⁰³ DUARTE, A. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin*, p. 80.

⁵⁰⁴ BENHABIB, Seyla. *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, p. 119. O trecho em língua estrangeira é: “the totalitarianism required not so much a new Science as a new ‘narrative’”.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 119-120. Ver ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. O trecho em língua estrangeira é: “[a]lthough the politicization of memory was part of the destruction of tradition in the twentieth century that Arendt lamented, the politics of memory and the morality of historiography were at the center of her analysis of totalitarianism no less than of her reflections on Eichmann”.

consequência, torna conveniente o trabalho de relembrar o fundamento autorizativo de todo o empreendimento jurídico.

Se o pensamento arendtiano é calcado na expressão de que “se não fossemos iguais não poderíamos nos compreender e se não fossemos diferentes não precisaríamos de linguagem”, a própria política decorre da necessidade de compreensão e, conseqüentemente, o direito.

Um ser cuja essência é o iniciar pode trazer dentro de si origens suficientes para compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem o conjunto de regras habituais em que consiste a moralidade. Se a essência de toda ação, em particular da ação política, é dar um novo início, a compreensão se torna o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, distinta de muitas outras, por meio do qual os homens ativos (e não os homens que se dedicam a contemplar algum curso histórico progressivo ou fadado à decadência) finalmente vêm a aceitar o que aconteceu de maneira irrevogável e a se reconciliar com o que existe de modo inevitável.⁵⁰⁶

Neste sentido, Dana Villa observa que a crise de autoridade e a crise de julgamento são contíguas desde a horrível originalidade do totalitarismo e que a própria quebra da tradição é libertadora para pensar a ação em toda sua potencialidade desprendida da metafísica e dos costumes que, como vimos, não são de confiança para a compleição de mínimos critérios de estabilidade, pois dispostos pelo efeito do vazio da política.

A crise de autoridade, então, é inseparável de uma crise de julgamento. Mas assim como o fechamento da racionalidade metafísica abre a possibilidade de pensar a ação em sua liberdade e autonomia como algo diferente de um meio, também a perda das “regras consuetudinárias” abre caminho para uma apreciação renovada de nossa capacidade de julgamento. Podemos viver “à sombra de uma grande catástrofe”, mas a quebra da nossa tradição também é libertadora.⁵⁰⁷ (tradução nossa)

5.2 Resistir à realidade e o Direito como resistência

A partir das análises de Arendt a respeito do pensar e julgar, pretende-se fazer uma releitura de seu texto sobre a desobediência civil e elaborar o significado de resistência no seu vocabulário político, haja vista que nos parece, seu entendimento do direito hoje se conforma apenas nesta perspectiva, contrariando o pensamento de que o direito em Arendt é concebido

⁵⁰⁶ ARENDT, Hannah. *Compreensão e política (as dificuldades de compreensão)*, p. 345.34

⁵⁰⁷ VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton University Press, 1995, p. 164. O trecho em língua estrangeira é: “The crisis in authority, then, is inseparable from a crisis in judgment. But just as the closure of metaphysical rationality open the possibility of thinking action in its freedom and autonomy as something other than a means, so too does the loss of “customary rules” open the way toward a renewed appreciation of our capacity for judgment. We may live “in the shadow of a great catastrophe”, but the break in our tradition is also liberating”.

em moldes procedimentalistas. Desta forma, os pontos em questão da tese se resumem em dois. Um, a validade do direito para a autora tem a ver com a perspectiva histórica, não a partir de uma perspectiva normativa moral ou procedimental. Dois, o que pode reavivar algum sentido ao direito hoje se apresenta apenas em modo de resistência, que podemos encontrar analisando o conceito de desobediência. Estes dois pontos, um sobre o conceito de validade e outro sobre a perspectiva ético-política, surgem exatamente de sua filosofia política encarada através da teoria do juízo e perfazem uma curiosa que, no entanto, procura fugir de uma síntese de matriz hegeliana.

No texto *Desobediência Civil*, Arendt toma como pressuposto a questão base, sugerida em um simpósio onde se abordou se a lei estaria morta. E uma das propostas, a qual toma como ponto de partida, foi a respeito da relação moral do cidadão com a lei em uma sociedade de consentimento. Sobre o assunto da desobediência civil ela irá lembrar que Sócrates e Thoreau seriam as figuras mais destacadas na literatura a este respeito. E com base neles, haveria o argumento difundido que a desobediência à lei somente poderia ser justificada pela disposição do contestador em aceitar punição. Para ela, ao menos, este “argumento marca um retrocesso no modo popular de entendimentos, talvez mal entendimento, de Sócrates”⁵⁰⁸. Assim, haveria a tendência de tratar contestadores como criminosos, de modo que a “insistência nesta infeliz e inadequada alternativa só é natural talvez ‘num período tumultuado’ quando a ‘distinção de tais atos [...] e violência comum se torna mais frágil”⁵⁰⁹.

De qualquer forma, reflete que há um fracasso teórico em compreender o verdadeiro caráter do fenômeno. Os juristas tendem às justificativas que equiparam os contestadores com o objetor de consciência ou àquele que testa a constitucionalidade de um estatuto. A questão é que estes casos não seriam condizentes à desobediência civil, “pela simples razão que ele [o contestador] nunca existe como único indivíduo; ele só pode funcionar e sobreviver como membro de um grupo”⁵¹⁰. Na verdade, o que Arendt pretende neste texto, entre outras coisas, é estabelecer a diferença entre moralidade e política encaradas pelo objetor de consciência e o contestador civil. Mas aqui, ela parece não ter chegado as suas articulações a respeito do juízo, o que nos parece importante fazer, principalmente no que se refere ao final deste texto, no que diz respeito à noção de resistência decorrente da desobediência civil.

⁵⁰⁸ ARENDT, Hannah. *Desobediência Civil* In *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2008, pp. 49-90, p. 52.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 54.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 54- 55.

Estes últimos são na verdade minorias organizadas, delimitadas mais pela opinião comum do que por interesses comuns, e pela decisão de tomar posição contra a política do governo mesmo tendo razões para supor que ela é apoiada pela maioria; sua ação combinada brota de um compromisso mútuo, e é este compromisso que empresta crédito e convicção à sua opinião, não importando como a tenham originalmente atingido. Argumentos levantados em prol da consciência individual ou de atos individuais, ou seja, os imperativos morais e os apelos à ‘mais alta lei’, seja ela secular ou transcendente, são inadequados quando aplicados à desobediência civil; neste nível será não somente ‘difícil’, mas impossível ‘impedir a desobediência civil de ser uma filosofia subjetiva... intensa e exclusivamente pessoal, de modo que qualquer indivíduo, por qualquer razão, possa contestar’.⁵¹¹

Como vimos, apesar de consciência e julgamento não serem exatamente a mesma coisa, estão relacionados pelo pensamento que sendo efetivado por mim mesmo e em diálogo comigo mesmo, examina a partir de vários pontos de vista a fim de considerar algum entendimento cuja imparcialidade é característica. Neste texto, Arendt ao nomear consciência, parece ainda considerá-la a partir da tradição e não a partir da sua própria abordagem realizada mais tarde. A diferença é mais clara ao não notar o *sensus communis* e apenas enfatizar negativamente algo como uma consciência comum de todos, o que, evidentemente, está de acordo com suas críticas.

Para os que foram educados na tradição ocidental de consciência – e quem não foi? – parece natural considerar seus acordos com outros como secundários em relação à decisão solitária *in foro conscientiae*, como se o que eles tivessem em comum com os outros não fosse absolutamente uma opinião ou um juízo, mas uma consciência comum.⁵¹²

Aqui, ela afirma a consciência como apolítica, pois não existe interesse no mundo em que determinado erro se cometeu e nas consequências que virão dele. Daí que a autora acrescentará mais um par de expressões para avaliar seu argumento, trata-se do “homem bom” e do “bom cidadão”. Denota-se, aqui, pelo adjetivo bom a questão moral incutida em ambas as expressões. Mas o conflito se dá entre o indivíduo em si e como membro da comunidade.

Em todo caso, a autora deixa de lado a argumentação a respeito de Sócrates e sua contestação do julgamento que lhe sentenciou, pois, na verdade, não havia contestado as leis por elas mesmas, mas apenas os juízes do caso. Para Arendt, “o caso de Thoreau, embora muito menos dramático [...], parece à primeira vista mais pertinente para nosso debate porque [...] ele protestou contra a injustiça das leis em si mesmas”⁵¹³. Contudo, por mais que o termo desobediência civil se tenha tornado recorrente no vocabulário político a partir do ensaio de Thoreau e sugerido o debate, a autora avalia que a causa que é discutida ali não se dá no

⁵¹¹ ARENDT, Hannah. *Desobediência Civil*, p. 55-56.

⁵¹² *Ibidem*, p. 56.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 57.

“campo da moral do *cidadão* em relação à lei, mas no campo da consciência individual e do compromisso moral da consciência”⁵¹⁴.

Justamente, do objeto de consciência, aquele definido por puras regras de consciência, surgem dois problemas relacionados à esfera legal. No primeiro, Arendt estima que não se pode generalizar a justificativa do uso somente da consciência, pois sua validade decorre exclusivamente do que é subjetivo, daquilo que parece intolerável e não necessariamente molesta a consciência alheia: “o resultado é que a consciência ficará contra a consciência”⁵¹⁵. O segundo aspecto problemático seria que, já desconsiderando quaisquer perspectivas religiosas ou da *lumen naturale* a respeito da consciência, em termos seculares, ela pressuporia unicamente um auto interesse daquele que objeta, o que torna sua consideração em termos de visibilidade um empreendimento raro.

Do ponto de vista da atividade do pensamento, no sentido que a autora lhe dá, acarretaria outra dificuldade, pois a contabilidade daqueles que pensam, que estão em diálogo consigo mesmo, é de todo prejudicada. Neste ponto a autora, assim como em outros, contrasta que “o ‘homem bom’ e o ‘bom cidadão’ não são de modo algum idênticos [...]. Os homens bons se manifestam somente em emergências, quando de repente surgem como se vindos do nada, em qualquer camada social. O bom cidadão ao contrário, precisa ser notado”⁵¹⁶. Para a autora, esta forma secular de oposição que ela chamou de *conscience*, conforme acima explicitado, pode se tornar significativa quando há a coincidência de números relevantes, mas daí “não estaremos então tratando com indivíduos [...]. O que foi decidido *in foro conscientiae* tornou-se agora parte da opinião pública [...] E a força da opinião não depende da consciência, mas do número de pessoas com quem está associada”⁵¹⁷. Bem, não se pode discordar desta análise lógica, mas, então, se volta à questão sobre se julgar implica ou é anterior ao agir (ou se são totalmente dissociadas) a qual procuramos colocar alguma luz e a considerarmos atividades relacionadas, uma parte espiritual, uma parte material. Contudo, neste ponto, embora a diferenciação realizada entre consciência e opinião seja importante em termos políticos, a própria condição do julgamento a que se refere a autora é operada por uma curiosa dialética e tentativa de síntese. E como dissemos, a própria adjetivação do bom já nos coloca em uma discussão moral.

Arendt coloca a desobediência à lei como um fenômeno contemporâneo abrangente, seja ela civil ou criminosa, denotando o desprezo à autoridade estabelecida, ainda mais olhando

⁵¹⁴ ARENDT, Hannah. *Desobediência Civil*, p. 57.

⁵¹⁵ Ibidem, p. 61.

⁵¹⁶ Ibidem, p. 61.

⁵¹⁷ Ibidem, p. 64.

de uma perspectiva histórica, onde a instabilidade e vulnerabilidade dos sistemas legais ficam mais evidentes. Situação que, por certo, causa máximas dúvidas nos cidadãos a respeito da legitimidade dos governos.

Como uma marca destes tempos, a autora constata que a desobediência civil é entendida como um simples caso de violação legal, tal como o crime, pois em uma visão estritamente jurídica o fato é que a lei foi violada. Mas uma tem a ver com a perda da autoridade governamental, outra se refere a um nível interno da perda do poder policial. Naqueles casos, ela pretende causar algum efeito na realidade quando os canais institucionais normais já não funcionam: “em outras palavras, a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para a preservação ou restauração [de direitos] necessária e desejada do *status quo* [...]. Em nenhum dos casos a desobediência civil pode ser comparada com a desobediência criminosa”⁵¹⁸. No crime há uma ação escondida do público, enquanto da desobediência civil a contestação à lei é realizada aos olhos de todos. Além disso, no crime o intuito é sempre benefício próprio, enquanto na ação política contestadora, ainda que o ator seja membro de uma minoria, age com o fim do bem público ou de um grupo. Outra diferença importante é avistada pelo caráter da não-violência das ações do dissidente que desobedece a lei em prol de algo público: “A legitimidade, quando desafiada ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete ao fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima”⁵¹⁹. Guarda sentido, portanto, a afirmação de Odílio Alves Aguiar de que a “ação sem juízo não é ação política, mas força, violência”⁵²⁰. O contestador, assim, apresenta-se como desejoso de mudar o mundo.

As mudanças e as transformações são inerentes ao mundo dos humanos e sua condição. Ocorre que, conforme lembra Arendt, desde que a ideia de progresso tomou conta da cultura humana, o que significa entre outras coisas, a ideia de mudança pela mudança, o fluxo de mudança ganhou uma rapidez até então desconhecida. Neste sentido o habitat estável erguido e inserido entre as gerações, em boa medida, desapareceu. No entanto, mesmo assim, a necessidade de estabilidade, afirma a autora, continuou presente nas relações humanas, como denota a ideia da necessidade natural ou histórica.

⁵¹⁸ ARENDT, Hannah. *Desobediência Civil*, p. 69.

⁵¹⁹ Idem. *Sobre a Violência*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 69.

⁵²⁰ AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o direito (parte II): O *outlaw* e o direito a ter direitos. *KRITERION*, v. 60, p. 403-415, 2019, p. 414. Interessante a abordagem realizada pelo autor para pensar o direito a partir da figura do *outlaw*, do refugiado, e articulação em Arendt entre a ideia do direito como “direito a ter direitos” e teoria da cidadania. Também em AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o direito I. *ARGUMENTOS: Revista de filosofia (online)*, v. 9, p. 87-94, 2017.

A questão é que nem o poder de mudança e nem o poder de preservação deixam de ter limites, a primeira capacidade é “limitada pela extensão do passado no presente – nenhum homem começa *ab ovo* – e a segunda pela imprevisibilidade do futuro”⁵²¹. Assim, como nenhuma civilização pode ser erigida sem nenhuma estrutura de estabilidade, o primeiro fator estabilizante está nos sistemas legais, mais duradouros do que costumes e tradições. Desta forma, em quaisquer sistemas em quaisquer épocas e suas palavras designadoras (*lex, nomos, torah*, etc) têm a ver com o significado de estabilidade que, como referimos, é limitada. Do contrário, onde

estejam ausentes as características de estabilidade e de validade limitada – onde quer que as chamadas “leis” da história ou da natureza (na forma como são interpretadas pelo chefe de estado, por exemplo) conservem uma “legalidade” que pode mudar de dia para dia e que clama por validade para toda a espécie humana – estaremos nos confrontando com a ilegalidade, embora não com a anarquia, uma vez que a ordem pode ser mantida por meio de uma organização coerciva.⁵²²

Diante disso, é preciso lembrar que a lei se limita a estabilizar uma mudança que ocorreu, mas ela mesma não é agente de mudança. O que é capaz de mudar algum contexto político é uma ação exterior à lei, proveniente do próprio contexto das relações humanas.

Como estamos em uma era de mudanças rápidas, conseqüentemente, a probabilidade de desobediência civil se torna maior. Desta maneira, Arendt se propõe a examinar a questão da compatibilidade, à primeira vista paradoxal, entre lei e a desobediência civil e se as instituições erigidas pela comunidade suportam este ambiente de mudança, mesmo sem guerra civil ou revolução. Portanto, ela perscruta qual seria o conceito de lei compatível com o fenômeno contemporâneo analisado, dadas as condições da democracia moderna e, ao seu olhar, a insuficiência das perspectivas legadas pela tradição.

A autora se atém principalmente aos fenômenos ocorridos no Estados Unidos por acreditar que tenha sido lá sua origem, embora tenham se espalhado a nível mundial. Esta escolha também não é fortuita apenas por isto, mas ela considera conseguir chegar a um tipo de conformidade entre estes fenômenos e a lei (não no sentido dos estatutos, mas no que se refere ao espírito da leis), pela condição histórica americana de sua revolução.

Os Estados Unidos devem sua origem à Revolução Americana, que trazia dentro de si um novo conceito de lei nunca completamente enunciado, que não era resultado de teorias, mas fora formado pelas extraordinárias experiências dos primeiros colonos. Seria um evento do maior significado encontrar um nicho constitucional para a

⁵²¹ ARENDT, Hannah. *Desobediência Civil*, p. 72.

⁵²² *Ibidem*, p. 72.

desobediência civil – tão importante, talvez, quanto a descoberta, há quase duzentos anos, da *constitutio libertatis*.⁵²³

Sobre o compromisso moral em obedecer às leis, a autora nega de antemão a hipótese tradicional que podemos ver em Rousseau e Kant sobre o consentimento às leis da parte de todo cidadão. Nesta forma ele, supostamente, não se encontraria na posição sujeita a uma vontade alheia, pois como consentiu ou, até mesmo, legislou, escaparia ao conflito original entre o cidadão e o indivíduo interessado na sua vida privada, seria ao mesmo tempo seu próprio senhor e escravo. Esta solução do conflito, no entanto, dar-se-ia com um caráter inteiramente subjetivado. Ocorre que “seu defeito, no meu modo de ver, é que volta novamente à consciência – à relação do eu próprio”⁵²⁴.

Arendt ainda é crítica, como vimos, de um modelo de contrato vertical entre governantes e governados segundo o qual direitos são transferidos, como em Hobbes. Neste sentido, refere-se – do ponto de vista da ciência política – ao problema decorrente da origem fictícia de tal consentimento. Apoiar-se em outra perspectiva de contrato que, ao contrário, é elaborado de maneira horizontal, como em Locke, cujos acordos se dão reciprocamente por força de promessas mútuas, mas, mais propriamente, “no sentido de apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público” como no espírito da lei norte-americana que não se sustenta em bases teóricas e ficcionais, mas “pelas extraordinárias experiências dos primeiros colonos”. Assim, a proposição “de o que deve ser considerado é ‘o compromisso do cidadão com a lei, *numa sociedade de consentimento*’ parece-me decisiva⁵²⁵.

Para fugir do problema do contrato original, de maneira perspicaz a autora elucida a questão. Ela justifica que, do ponto de vista existencial, em primeiro lugar, o consentimento apresenta-se como uma espécie de consentimento tácito e não pressuposto, pois

Todo homem nasce membro de uma comunidade particular e só pode sobreviver se nela é bem-vindo e se sente à vontade. A situação fatural de cada recém nascido implica uma espécie de consentimento: ou seja, num tipo de conformação às regras com as quais é jogado o grande jogo da vida no grupo particular a que ele pertence por nascimento. Todos nós vivemos e sobrevivemos por [esta] espécie de consentimento...⁵²⁶

E em segundo lugar, este consentimento subtende-se como o direito de divergir (pelo menos desde que a criança se torna um adulto), pois “é a marca do governo livre; quem sabe

⁵²³ ARENDT, Hannah. *Desobediência Civil*, p. 75.

⁵²⁴ Ibidem, p. 76.

⁵²⁵ Ibidem, p. 76.

⁵²⁶ Ibidem, p. 78-79.

que pode divergir sabe também que de certo modo está consentido quando não diverge”⁵²⁷. Para Arendt, o dissenso “elucida e articula o consentimento tácito dado em troca das boas-vindas tácitas”⁵²⁸ oferecidas a quem chega ao mundo.

No modo em que os norte-americanos entenderam o consentimento como um contrato horizontal, vislumbra-se, não obstante, um conteúdo moral que a autora adianta-se a avisar ser o mesmo, na verdade, que qualquer conteúdo moral íncrito em qualquer acordo ou contrato, qual seja, o compromisso de mantê-los.

O único dever estritamente moral do cidadão é esta dupla disposição de dar e manter asseveração digna de confiança como sua conduta para o futuro, que compõe a condição pré-política para todas as outras virtudes especificamente políticas.⁵²⁹

A ordenação do futuro, humanamente falando, é arquitetada pelas promessas a fim de se manter alguma previsibilidade. Claro, esta previsibilidade não se dá de maneira absoluta e suas limitações essenciais são evidenciadas pela contingência de alguma circunstância inesperada ou enquanto a palavra dada não houver sido abandonada e a reciprocidade rompida. Arendt, portanto, evoca a condição contemporânea açambarcada pelo contexto geral de mudança como sendo a circunstância mais importante de rompimento das promessas, cujo fator preponderante se dá pelo “fracasso das autoridades estabelecidas em manter as condições originais”⁵³⁰

Justamente, o espírito das leis norte-americanas, no sentido de que trata Montesquieu, “o princípio pelo qual as pessoas vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir”⁵³¹ (e Arendt acreditava na asserção do filósofo) é, para a pensadora, o consentimento. Disto se depreende uma pluralidade associativa que não constitui a unicidade de um corpo político, caso em que a relevância moral se esvairia.

Se os indivíduos membros de uma comunidade assim formada pudessem optar por não reter uma autonomia restrita, se pudessem optar por desaparecer na completa unidade como *union sacré* da nação francesa, todo palavreado sobre a relação *moral* do cidadão com a lei seria mera retórica.⁵³²

⁵²⁷ ARENDT, Hannah. *Desobediência Civil*, p. 79.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 79.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 83.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 83.

⁵³² *Ibidem*, p. 84.

A pensadora encontrará um fio desta condição nos movimentos americanos de desobediência civil do final dos anos sessenta. Ela entende que, embora a política contemporaneamente seja marcada pelo signo da força e daquilo que hoje chamamos de biopoder, pode-se enxergar nestas empreitas traços daquilo que os romanos chamavam de *consensus universalis*, fruto do *pacta sunt servanda*, ou aquilo que os fundadores da república americana chamavam de *constitutio libertatis*.

Arendt ainda faz um paralelo com as associações voluntárias, organizações *ad hoc* reconhecidas pelo governo em Washington, tão elogiadas por Tocqueville como a força característica do sistema político norte-americano, e que, mesmo sob as condições da sociedade de massa e o caráter de proteção de interesses especiais por grupos de pressão, ainda preconizam um papel associativo e de assistência ao governo. No entanto, no que se refere à desobediência civil, em caráter diferencial, por serem manifestações de dissidência e organizadas espontaneamente, conferem a aura de perigo e a falsa noção de criminalidade adjacente a estas ações.

Parece-me de importância fundamental aos nossos propósitos a seguinte consideração e citação que Arendt faz de Tocqueville por ajudar a esclarecer a ligação entre opinião, julgamento e sentimento, as relações entre tais, via imaginação e *sensus communis*, com ações organizadas e a importância do exemplo e seu papel significativo. Tal citação, diz ela,

poderia ter sido escrita hoje: “Tão logo alguns dos habitantes dos Estados Unidos tenham acolhido uma opinião ou um sentimento que desejam promover no mundo”, ou tenham descoberto alguma falha que queiram corrigir, “procuram por assistência mútua e, uma vez que tenham se encontrado uns aos outros, associam-se. *A partir deste instante, não são mais homens isolados mas um poder visto ao longe, cujas ações servem de exemplo e cuja linguagem é ouvida*”. (O grifo é nosso [de Arendt].)⁵³³

Frisa-se, a organização em torno das promessas e compromissos mútuos decorrem justamente dos esforços de mentes divergentes, pois se descambados para compromissos ideológicos já não se trata do imperativo moral *pacta sunt servanda*. Por outro lado, também há a preocupação da pensadora, como restou exposto, de se auferir simplesmente a “suposição de que estamos tratando com indivíduos que se colocam subjetivamente e conscientemente contra leis e costumes da comunidade”⁵³⁴, já que a desobediência civil trata de minorias organizadas.

⁵³³ ARENDT, Hannah. *Desobediência Civil*, p. 85.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 87.

Desta forma, no texto, a possibilidade de incorporação da desobediência civil ao sistema legal norte-americano se torna o centro da discussão arendtiana. Ela enxerga que no aspecto puramente legal, a compatibilidade não é, realmente, possível, mas o caso é que sua compatibilidade é demonstrada claramente quando se trata do espírito das leis norte-americanas e seu sistema legal. Por outro lado, considerá-la uma questão puramente política e, nestas condições, contrária à lei na medida em que infringe normas e leis ordinárias *latu sensu*, vai de encontro a todo o arcabouço no qual a constituição norte-americana emergiu e se justificou. Situação, inclusive, no contexto em que a autora escreve e não muito diferente de hoje, deixada de arraste com a imobilidade do judiciário em declará-la como uma instituição política. Algo que seria o modo de pacificar o *status* jurídico da desobediência, sem, no entanto, engessá-la com algum marco normativo, que todavia, se mostra impossível.

O que nos faz considerar as análises arendtianas sobre desobediência civil com sua teoria do juízo, apresenta-se mais firmemente nas últimas palavras do seu texto de 1969. Afinal, teve como mote inicial a diferença entre moralidade e política; sua crítica tem o alvo de uma moralidade totalmente despida de qualquer comunalidade. Assim, quando analisamos seus últimos textos da *Vida do Espírito*, começamos a considerar o aspecto racional de que há em qualquer sujeito que considere participar de um empreendimento comum. Suas últimas palavras dão a entender a desobediência civil como uma forma nova e algo atropelada de associação voluntária, dado que diante do contexto de falta de autoridade. Assim, conseqüentemente, o princípio de dissidência inerente a qualquer consideração política só poderia ser sustentado enquanto transformado em resistência. Nisto, a autora considera o fator de emergência como característica fundamental a decorrer a desobediência. Ora, se em tempos de emergência a última saída se daria pelo pensamento crítico e julgamento, a relação fica mais evidente. De outra parte, o que seria a dissidência proporcionada pela estrutura do consentimento tácito, se não um ato de julgamento?

Emergências sempre estão por perto quando as instituições estabelecidas de um país deixam de funcionar adequadamente e sua autoridade perde o poder, e é tal emergência que transformou, nos Estados Unidos de hoje, a associação voluntária em desobediência civil e dissidência em resistência. É do conhecimento geral que esta situação de emergência latente ou aberta predomina hoje e na verdade tem predominado já há algum tempo em muitas partes do mundo; o que é novo é que este país já não é mais uma exceção. É incerto se nossa forma de governo sobreviverá a este século, mas também é incerto que não sobreviverá. Wilson Carey McWilliams sabiamente disse: “Quando fracassam as instituições, a sociedade política depende dos homens, e os homens são frágeis juncos propensos a aquiescer – se não a sucumbir – à iniquidade”. Desde que o Pacto do Mayflower foi redigido e assinado sob uma espécie diferente de emergência, as associações voluntárias têm sido o remédio especificamente americano para o fracasso das instituições, para a inidoneidade dos homens e para a incerta natureza do futuro. Diferentemente de outros países, esta

república, a despeito do grande tumulto da mudança e do fracasso pelo qual está passando no presente, talvez ainda esteja de posse de seus tradicionais instrumentos para encarar o futuro com uma certa dose de confiança.⁵³⁵

Arendt, de modo desviante e inusitado, crê poder-se recuperar a origem do jurídico esfacelado pelo fim da tradição, ao mesmo tempo em que não proporciona uma leitura ingênua a respeito do direito de resistência como algo inerente à ordenação jurídica, como se este direito de resistência devesse ser autorizado por algum ordenamento legal cristalizado e não fosse ele mesmo o direito político-originário, contestador do próprio ordenamento que perdeu o significado originário e que já não tem autoridade sobre a plêiade de relações (quanto mais autorizar a própria resistência), como podemos ver no pensamento de alguns autores contemporâneos da Teoria do Direito⁵³⁶.

Assim, talvez somente as emergências poderiam proporcionar um abrigo futuro para a desobediência civil tanto na linguagem como nas instituições políticas. Algo à primeira vista paradoxal, mas semelhante com as considerações sobre o caráter constituinte na formação da democracia norte-americana, cujas implicações analisamos.

De acordo com, Berstein, Arendt não teria podido compreender o significado que se avizinhava em *Condição humana* sobre seus conceitos básicos de início, ação, fundação, princípio, promessa. Foi com o deslocamento de suas análises do mundo grego-romano para a modernidade que esses conceitos teriam tomado corpo, notadamente em *Sobre a revolução*, nos raríssimos atos de fundação de um estado. Seu argumento, no entanto, indica que a desobediência civil seria o fator de revelação da verdade da fundação revolucionária na medida em que se trata sempre de uma refundação e, portanto, dependente do passado.

A desobediência civil, quero argumentar, revela que a verdade da fundação revolucionária é sempre uma refundação. Se a ação é essencialmente o começo, e o começo é melhor exemplificado pela fundação revolucionária, e a fundação finalmente é completada na refundação que é a desobediência civil, então a desobediência civil é o cumprimento da doutrina política de Arendt. A desobediência civil como refundação é renovadora; é o retorno do novo em sua dupla condicionalidade: sempre dependente do passado radical que ultrapassa e do presente repressivo que repudia; porque assim condicionado, revela o político como sempre falhando (pronto para se perder, de novo).⁵³⁷ (tradução nossa)

⁵³⁵ ARENDT, Hannah. *Desobediência Civil*, p. 90.

⁵³⁶ Ver BOBBIO, Norberto. Resistência à opressão, hoje In *A era dos direitos*. Rio de Janeiro:Elsevier, 2004. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

⁵³⁷ BERNSTEIN, J. M. Promising and Civil Disobedience: Arendt's Political Modernism In *Thinking in dark times: Hannah Arendt on ethics and politics*. 1 ed. New York: Fordham University press, 2010, pp. 115- 127, p. 116. O trecho em língua estrangeira é: "Civil disobedience, I want to argue, reveals that the truth of revolutionary founding is always a re-founding. If action is essentially beginning, and beginning is best exemplified by revolutionary founding, and founding finally is completed in the re-founding that is civil disobedience, then civil disobedience is the fulfillment of Arendt's political doctrine. Civil disobedience as re-founding is renewing; it is

Neste aspecto, a validade exemplar kantiana, considerada pelo autor como o conceito arendtiano de força racional dos princípios teria a ver com aqueles que cometem desobediência civil, pois nele “a força racional e autoridade normativa de uma ideia (conceito, valor, universal) é revelada através de um ato ou obra particular”⁵³⁸ (tradução nossa). Por conta disso, a Constituição dos Estados Unidos possuiria validade exemplar, uma validade dependente de sua emergência revolucionária, que seria reautorizada em atos exemplares de desobediência civil.

Portanto, hoje, se formos pensar em algum tipo de validade jurídica em condições de mudanças rápidas, mas não revolucionárias, o pensamento arendtiano nos leva a considerar o caráter exemplar e histórico daqueles sujeitos que nas suas pessoas iniciaram e constituíram uma comunidade política e jurídica, justamente com o princípio da associação. Neste sentido, como no aspecto político, uma constituição de leis se dá, como qualquer acordo, por um compromisso futuro, mas sua validade somente pode ser auferida de modo retrospectivo como um alicerce consistente que propicie segurança para novas empreitas e manutenção das já existentes. Desta forma, a validade jurídica, em termos arendtianos, é uma validade histórica e o direito, hoje, diante das crises e emergências constantes – se quisermos fugir da noção da necessidade histórica ou natural como constituidora de leis – significa não outra coisa que resistência. O resistente, em primeiro lugar, não ocupa um papel institucionalizado. Diante de uma sociedade de massas cuja ação comum tende a zero, no sentido da discussão pública que gere poder em um espaço adequado aos cidadãos, a ação política fica reduzida ao papel da resistência. Mas, em linguagem arendtiana, podemos dizer que o resistente em primeiro lugar ocupa o papel de espectador, ele apenas foi lançado à ação quando sufocado por falta de alternativas políticas e desconfiança das “autoridades”.

Talvez reste na narração uma espécie de política menor. Em outros termos, a perspectiva de lembrar como modo de vislumbrar e promover a restituição dos direitos conquistados e negados para uma civilização ou comunidade.

Vale lembrar que a compreensão no seu sentido mais elevado, conforme o pensamento de Arendt, tem início pela compreensão preliminar (ou popular) do senso comum. Tal artifício da lembrança dos direitos, se não faz mais que a volta a uma compreensão preliminar, por outro

the return of the new in its double conditionality: always dependent on the radical past it exceeds and the repressive present it repudiates; because so conditioned, it reveals the political as always failing (ready to be lost, again)”.

⁵³⁸ BERNSTEIN, J. M. *Promising and Civil Disobedience*, p. 116. O trecho em língua estrangeira é: “the rational force and normative authority of an idea (concept, value, universal) is *revealed* through a particular act or work”.

lado percorre o inteiro circuito do exercício compreensivo dando significado a uma situação que se não houvesse sido pensada e julgada, talvez não levaria aqueles inicialmente interessados apenas por suas questões de interesse individual para a perspectiva de uma ação em comum no qual o germe do novo possa nascer.

Em tempos em que o direito constituído e as categorias do passado foram postas em insignificância e que é a sociedade de massas que comanda de forma pasteurizada as relações humanas, talvez não seja infrutífero amearhar estas questões. Daí porque, podemos pensar o direito como narrativa judicante em busca de uma estabilidade autorizativa perdida a qual ele sempre conferiu. Embora possa parecer um passo pequeno e, talvez, conservador, se nos ativermos mais um instante à maneira arendtiana de como se realiza uma verdadeira compreensão, a procura da estabilidade jurídica através de uma narrativa de resistência pode levar a desprender centelhas de novos inícios e ações políticas. Como as revoluções, principalmente na América, começaram com a finalidade da restituição de direitos, vê-se que as novas ações só podem surgir destas questões “menores”. A revolução como evento, como qualquer evento, não surge do nada, e são esses momentos anteriores, que inicialmente não possuem significação, que serão aclarados pelo acontecimento.

Reconciliar-se com a realidade se trata de uma reação que, no entanto, não é reacionária, se trata de resistir ao existente; narrar a história do direito fundado não é uma ode contrarrevolucionária, mas se trata de espírito das leis, desde que não seja um elogio ufanista ao estabelecido, mas, sim, uma chamada ao seu significado. Se compreender é resistir à realidade, e se esta realidade hoje é de perda de significado, a realidade do direito, assim compreendida, encontra saída, talvez, somente, pela resistência, uma resistência espiritual e política. E é nesta resistência que podemos encontrar algum resquício de autoridade no mundo presente. O julgar torna-se, em tempos sombrios, uma espécie de ação de imposição de limites. Inclusive, o direito de resistência, baseado na estrutura de um *status quo*, hoje se afigura como o apropriado espírito revolucionário contra um pensamento revolucionário desencadeado por forças reacionárias e ideologizadas que nada têm ver com o espírito público que motivou e motiva aquilo que Arendt entendeu por revolução.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o direito I. *ARGUMENTOS: Revista de filosofia* (online), v. 9, p. 87-94, 2017.

_____. Hannah Arendt e o direito (parte II): o *Outlaw* e o direito a ter direitos. *KRITERION*, v. 60, p. 403-415, 2019.

ARENDRT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (*The human condition*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998).

_____. A Crise na Cultura: sua importância social e política. In *Entre o passado e o futuro*, 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 248-281, p. 265 (The Crisis in Culture: its social and its political significance. In *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961, pp. 197-226).

_____. A grande tradição In *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Trad. Beatriz Andreiuolo ... [et. al]. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. E-book.

_____. A nação In *Compreender: formação, exílios e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Cia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 234-240, p. 234.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer o julgar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. Compreensão e política (as dificuldades de compreensão) In *Compreender: formação, exílios e totalitarismo (ensaios)*, São Paulo: Cia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 330-346.

_____. Desobediência Civil In *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2008, pp. 49-90.

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

_____. Filosofia e política. In *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Elume-Dumará, 1993, pp. 91-115.

_____. Isak Dinesen: 1885-1963 In *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

_____. Karl Jaspers: uma laudatio In *Homens em Tempos Sombrios*, Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2008, pp. 80-89.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1994.

_____. O Conceito de História - Antigo e Moderno. In *Entre o passado e o futuro*, 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 69-126 (The Concept of History: ancient and modern. In

Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought. New York: Viking Press, 1961, pp. 41-90).

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. Pensamento e considerações morais, In *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. Que é autoridade? In *Entre o passado e o futuro*, pp. 127-187.

_____. *Rahel Varnhagen. A Vida de uma Julia Alemã na Época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? In *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, pp. 117-123.

_____. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing In *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2008, pp. 10-40.

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

_____. *Sobre a Violência*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. Verdade e Política In *Entre o Passado e o Futuro*, pp. 282-325.

_____. Walter Benjamin (1892-1940) In *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

ADEODATO, João. *O problema da legitimidade: no rastro o pensamento de Hannah Arendt*. 2 ed. Belo Horizonte: Ed. D'Plácido, 2016.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt – sobre “O Julgar” In ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1994, pp. 85-142.

BENHABIB, Seyla. Judgment and Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought In *Political Theory*, Vol 16, n. 1, February, 1988. Sage Publications, Inc, 1988, pp. 29-51.

_____. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative In *Hannah Arendt: Critical Essays*. New York: State of New York Press, 1994, pp. 111-131.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. Sobre o conceito de História In *Walter Benjamin: obras escolhidas*, vol. 1, magia e técnica, arte e política. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 222-232.

BERNSTEIN, J. M. Promising and Civil Disobedience: Arendt's Political Modernism In *Thinking in dark times: Hannah Arendt on ethics and politics*. 1 ed. New York: Fordham University press, 2010, pp. 115- 127.

BIRULÉS, FINA. Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt. Conferencia pronunciada em 2009. Disponível em: <<http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6291/6031>>. Acesso em: 10 abr. 2023.

BOBBIO, Norberto. Resistência à opressão, hoje In: *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1988.

DUARTE, A. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem política In *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Orgs. Eduardo Jardim de Moraes, Newton Bignotto. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp. 63-89.

ESPOSITO, Roberto. *El origen de la politica: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*. Barcelona: Paidós, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FORTI, Simona. Judging Between History and Politics In: *Finnish Yearbook of Political Thought* 2 (1), 1998, pp. 15–36.

_____. *Vida del espíritu y tempo de la polis*. Madrid: Cátedra.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues, Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora UnB, 2008.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do Juízo*. 2ª ed. Forense universitária, 1995.

KOYRÉ, Alexandre. Hegel à Iéna In *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1961 (republicado pela Editions Gallimard: Paris, 1971).

KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino, Tomo 1: Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002,

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza do antropoceno*. E-book. São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora / Ateliê de Humanidades Editorial, 2020.

PEETERS, Remi. Truth, Meaning and the Common World, The Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought - Part Two. *Ethical Perspectives* 16 (4), 2009, pp. 411-434.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

VERNANT, Jean-Pierre. Formas de Crença e de Racionalidade na Grécia In *Entre Mito e Política*. 2ª ed. São Paulo: Editora da USP, 2009, pp. 197-208.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Prefácio In DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, pp. 7-11.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton University Press, 1995.

VOLK, Christian. *A ordem da liberdade: direito e política no pensamento de Hannah Arendt*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, São Paulo: Contracorrente, 2022. E-book.

_____. From Nomos to Lex: Hannah Arendt on Law, Politics, and Order In: *Leiden Journal of International Law*, 23(4). Cambridge University Press: 2010, pp. 759-779.

VOLLRATH, Ernest. Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Research*, 44. The Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 160-182.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Hannah Arendt's Soryteling In *Social Research*, Vol. 44, n. 1, Hannah Arendt (Spring 1977, pp183-90, p. 183.