

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

EDUARDO MORELLO

HANNAH ARENDT: POR UMA ÉTICA DOS COMEÇOS

Santa Maria, RS
2021

Eduardo Morello

Hannah Arendt: por uma ética dos começos

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção de título de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Coorientador: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski

Santa Maria, RS
2021

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Morello, Eduardo
Hannah Arendt: por uma ética dos começos / Eduardo
Morello.- 2021.
146 p. ; 30 cm

Orientador: Noeli Dutra Rossatto
Coorientador: Jair Antônio Krassuski
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2021

1. Natalidade 2. Totalitarismo 3. Amor mundi 4. Ética
dos começos 5. Hannah Arendt I. Dutra Rossatto, Noeli II.
Antônio Krassuski, Jair III. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

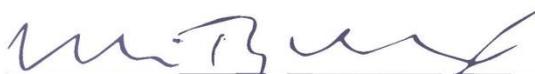
Declaro, EDUARDO MORELLO, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Eduardo Morello

HANNAH ARENDT: POR UMA ÉTICA DOS COMEÇOS

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção de título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovado em 29 de março de 2021:



Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)


Jair Antônio Krassuski, Dr. (UFSM)
(Coorientador)
Adriano Correia Silva, Dr. (UFG)
Elsio José Corá, Dr. (UFFS)


Mitieli Seixas da Silva, Dra. (UFSM)


Vilmar Debona, Dr. (UFSM)

Santa Maria, RS
2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos que primeiro me amaram e deram as “boas-vindas” do mundo, mãe-pai Ilda e Silvino e irmã Ataíse. E, agora aquele que amamos enquanto um novo começo: Bernardo (sobrinho).

Aos amigos/as/es que me apoiaram e compartilharam pensamentos e afetos durante a travessia do doutorado. As amigades que encontrei a partir da UFSM e de Santa Maria, Monica, Jivago, Jefferson, Marieli, Marcos. As amigades que encontrei a partir o IFRS e de Porto Alegre, Flavia, Diego, Pollyana, Renata, Aline, Helen, Flademir, Jaqueline, Thaiane. As amigades “arendtianas” de longa data, Lara e Cleriston. As amigades de mais longe, mas de muito perto em afetos e trocas: Lidiomar, Barbara, Fabíola, Amanda, Yarlenis. A amiga poeta-pesquisador-professora Luciana Pimenta a quem tem provocado em mim um “segundo nascimento”, ou seja, o nascer da literatura e da poesia, bem como inspirando com suas palavras-ação enquanto modos de vi(n)das.

Aos professores da banca que aceitaram participar tão gentil e prontamente: o professor Adriano Correia pelos diálogos através de seus textos e agora por meio da defesa da tese. A professora Mitieli Seixas da Silva e ao professor Vilmar Debona, os quais cada um a sua maneira contribuiu na minha formação enquanto pesquisador em nível de doutorado. E, ao professor “mentor”, Élsio José Corá, amigo e conselheiro, pelo apoio e incentivo na continuação de minha formação filosófica.

Aos orientadores professores Noeli Dutra Rossatto e Jair Antônio Krassuski pelas orientações e, sobretudo, pela acolhida, confiança e a liberdade para que pudesse me mover em pensamento.

A presente tese foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – Brasil.

Começar é o sintoma mais forte do desejo de novidade, já que todo começo contém a energia do novo, a que poucos resistem. Logo depois, o novo degasta, vira passado e surgem outros começos, outras interrupções do que já vinha acontecendo para que aquela energia se refaça.

Noemi Jaffe, *Livro dos começos*.

RESUMO

HANNAH ARENDT: POR UMA ÉTICA DOS COMEÇOS

AUTOR: Eduardo Morello

ORIENTADOR: Noeli Dutra Rossatto

COORIENTADOR: Jair Antônio Krassuski

Esta tese tem por objetivo examinar a noção arendtiana de natalidade, a partir da qual se considera que seres capazes de começar sejam, igualmente, capazes de conter e resistir à crescente expansão do deserto – ausência de mundo – e da ameaça de novas “tempestades de areia” – movimentos totalitários. Para tanto, cabe perguntar: podem ainda os novos começos transformar o deserto em um mundo comum e plural, sem o apoio dos antigos padrões de conduta e dos critérios de julgamento moral? Em resposta, buscamos examinar, a partir da noção arendtiana da natalidade, onde radica ontologicamente o “milagre” de cada novo começo, o fato de que seres capazes de começar em razão do nascimento sejam, igualmente, capazes de criar padrões de conduta e de julgamento moral inspirados e orientados pelo *amor mundi*. Esse ato requer o exercício constante do contar histórias (*storytelling*), da “sabedoria da incerteza” e do “treinar a própria imaginação para ‘sair em visita’”. Designamos isso tudo de *uma ética dos começos*. Com intuito de evitar mal-entendidos, elucidamos, também, que “uma ética dos começos” não é uma frase de efeito ou um *slogan*, nem pretende ser uma teoria ética, tampouco uma marca registrada, apenas uma maneira de designar um entre outros tantos modos possíveis de se relacionar com o mundo e com cada vi(n)da dos novos começos, de maneira a destacar a centralidade do nascimento – da natalidade – e não da morte – da mortalidade –, ao mesmo tempo em que é inspirada e orientada pelo *amor mundi*. Trata-se, portanto, de um modo de se relacionar com o mundo e os começos, inspirado e orientado pelo amor ao mundo, o qual nos exige a ética de assumirmos a responsabilidade por ele, mesmo que estejamos sempre sob o perigo da crescente expansão do deserto e da ameaça de novas “tempestades de areia”, pois, afinal, o mundo é o espaço *entre* que sempre com-partilhamos, queiramos ou não, com a paradoxal pluralidade de seres singulares.

Palavras-chave: natalidade, totalitarismo, *amor mundi*, ética dos começos, Hannah Arendt.

ABSTRACT

HANNAH ARENDT: FOR AN ETHICS OF BEGINNINGS

AUTHOR: Eduardo Morello
ADVISOR: Noeli Dutra Rossatto
CO-ADVISOR: Jair Antônio Krassuski

This thesis aims to examine the Arendtian notion of natality, from which it is considered that beings capable of beginning are also capable of containing and resisting to the growing expansion of the desert – worldlessness – and the threat of new “sandstorms” – totalitarian movements. For that, it is worth asking: may the new beginnings still transform the desert into a common and plural world, without the support of the old standards of behavior and the criteria of moral judgment? In response, we seek to examine, based on the Arendtian notion of natality, where the “miracle” of each new beginning is rooted ontologically, the fact the beings capable of beginning at birth are equally capable of creating patterns of behavior and moral judgment inspired and guided by the *amor mundi*. This act requires the constant exercise of storytelling, the “wisdom of uncertainty” and the “training of one’s own imagination so that it may ‘go out on a visit’”. We call it all *an ethic of beginnings*. In order to avoid misunderstandings, we also clarify that “an ethics of beginnings” is not a catchphrase or a slogan, nor it is intended to be an ethical theory, nor a trademark, it is just a way of designating one among so many possible ways to relating to the world and with each new life/coming, in order to highlight centrality of birth – of natality – and not of death – of mortality –, while inspired and guided by *amor mundi*. It is, therefore, a way of relating to the world and its beginnings, inspired and guided by love for the world, which demands the ethics of taking responsibility for it, even if we are always under the danger of the increasing expansion of the desert and under the the threat of new “sandstorms”, because, after all, the world is the space *between* which we always share, whether we like it or not, with the paradoxical plurality of singular beings.

Keywords: natality, totalitarianism, *amor mundi*, ethics of beginnings, Hannah Arendt.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 (N)O PRINCÍPIO-DO-MUNDO OS COMEÇOS: <i>INITIUM!</i>	23
1.1 Natalidade: o primeiro nascimento.....	23
1.1.1 Gesta(r)ção da vi(n)da de cada novo começo	23
1.1.2 O “misteriosamente <i>dado</i> pelo nascimento ”	27
1.1.3 Nascermos como estranhos em um mundo estranho	30
1.1.4 Nascer é partilhar a Terra e o mundo da pluralidade	32
1.1.5 <i>Initium!</i> “um menino nasceu – o mundo tornou a começar”	35
1.2 Natalidade: o “segundo nascimento”	38
1.2.1 Nascer em um mundo público e comum	38
1.2.2 Com palavras e atos nascemos novamente no mundo.....	40
1.2.3 Contar estórias (<i>storytelling</i>) revela o sentido da ação e o ator dos começos	43
2 OS MOVIMENTOS TOTALITÁRIOS E A DESTRUIÇÃO DA CAPACIDADE DE COMEÇAR	47
2.1 A novidade totalitária e a ruptura do fio da tradição	47
2.2 Domínio totalitário: a destruição da capacidade de começar	50
2.3 Totalitarismo: uma nova forma de governo	56
2.4 Pode o mal ser radical?	63
3 O HOMEM MODERNO (E) DAS MASSAS, O COLAPSO DA MORALIDADE E A BANALIDADE DO MAL	69
3.1 Homem moderno (e) das massas	69
3.1.1 “Bons” pais de família e “eficazes” e “obedientes” funcionários	69
3.2 O colapso da moralidade	74
3.2.1 A moral se converte numa “casca oca”	76
3.3 A banalidade do mal	78
3.3.1 “Um <i>relato</i> sobre a banalidade do mal”	78
3.3.2 Eichmann: um “modelo concreto”	80
3.3.2.1 A superficialidade de um homem comum e banal	80
3.3.2.2 Os guarda-costas contra a realidade: os clichês.....	83
3.3.2.3 A obediência cadavérica	84
3.3.3 O mal pode ser banal?	85
4 ENTRE “TESOUROS PERDIDOS”: EM BUSCA DE UMA ÉTICA DOS COMEÇOS	89
4.1 “Tesouro perdido”	89
4.1.1 Primeiro “tesouro perdido”: <i>storytelling</i>	90
4.1.2 Segundo “tesouro perdido”: a “sabedoria da incerteza”	95
4.2 “treinar a própria imaginação para sair em visita”	102
5 AMOR MUNDI: POR UMA ÉTICA DOS COMEÇOS	111
5.1 “ <i>Amor mundi</i> : Por que é tão difícil amar o mundo?”	111
5.1.1 O amor “no” e “pelo” mundo	112
5.1.2 O <i>amor mundi</i> como um princípio dos começos	116
5.2 Responsabilidade pelo mundo em face da “expansão do deserto”	120
5.2.1 Responsabilidade pela vi(n)da de cada novo começo como manifestação do <i>amor mundi</i>	126
5.2.2 Responsabilidade pelo mundo e o “direito a ter direitos”	128

CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS	139
ANEXO – CORRESPONDÊNCIA SOBRE A “VI(N)DA”	145

INTRODUÇÃO

A modernidade – em particular, o século XX – foi marcada pelo progresso científico e tecnológico vertiginoso, que trazia a promessa de igual progresso da humanidade a partir das suas novas descobertas e conquistas, como a do espaço, o que supostamente aumentaria a “estatura humana”. Paralelamente a isso, no entanto, também se testemunhou os horrores de duas guerras mundiais, os movimentos totalitários e seus campos de concentração e extermínio, que fabricaram “cadáveres vivos” e os “buracos do esquecimento”, e o lançamento de bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki, além de inúmeras guerras civis e ditaduras civis-militares, entre outros. Então, ao invés do triunfo da humanidade sob a égide da racionalidade científico-tecnológica e, com esta, a promessa de um “paraíso terreno”, acabamos por experimentar e testemunhar a realização do “Inferno” sobre a Terra, com a provável extinção de incontáveis espécies, inclusive a humana. Dessa forma, um mal extremo nunca antes previsto encobriu a superfície terrestre como uma espécie de “fungo”, tal como veremos oportunamente. Com isso, vivemos, tanto ontem quanto hoje, os perigos da crescente expansão do deserto, ou seja, da ausência-de-mundo e, por conseguinte, a erosão e a destruição do espaço *entre* – espaço público-político. Os perigos de vivermos nas condições de deserto são duplos: de um lado, nos conformarmos com essas condições, nos tornando seus habitantes, e, de outro lado, nessas condições, se torna sempre possível o surgimento de novas “tempestades de areia” – os movimentos totalitários –, assim como de movimentos autoritários.

Dito isso, ao que tudo indica, o modo de vida ocidental e, em particular, a tradição ocidental de pensamento filosófico e político parece nunca ter levado a sério o fato de que os seres humanos nascem, limitando-se ao fato de que eles têm que morrer. Essa centralidade da morte, enquanto “medida” para tudo e todos, produziu a cisão entre pensamento e ação, mente e corpo, natureza e cultural, filosofia e política, entre outras, fazendo surgir a abstrata ideia de Homem, a qual se impôs como única realidade a partir da qual certas pessoas ou povos não apenas são indesejáveis como, por seus “nascimentos infames”, são transformados em seres supérfluos. Em contraposição, Hannah Arendt – mulher, judia-alemã, *storyteller*, filósofa¹ –

¹ Hannah Arendt nunca considerou a si mesma como uma filósofa, mas sim como uma “teórica da política”. Em uma entrevista com Günter Gaus, ela afirmou: “não pertenço ao círculo de filósofos. Minha profissão, se é que se pode chamar assim, é a teoria política. Não me sinto uma filósofa, nem creio ter sido aceita no círculo de filósofos” (ARENDR, 2008, p. 31). Ainda que Arendt tenha feita tal afirmação, insistimos em chamá-la de filósofa em razão não exclusivamente de sua obra, mas também em virtude de seu modo próprio de pensar e compreender as questões urgentes de seu tempo.

coloca como central a categoria da natalidade – e não a mortalidade. Nesse sentido, a filósofa não faz uma simples adição ao pensamento filosófico e político ocidental, já que não se pode mais contar com a tradição, pois seu fio foi rompido, e ela critica as suas bases. Dessa forma, a natalidade ganha centralidade no pensamento e obra arendtiana, sendo para ela a categoria central do pensamento político.

A natalidade, por sua vez, o fato de novos seres humanos nascerem no mundo, é o ponto em que se radica ontologicamente o “milagre” de cada novo começo e a capacidade de começar algo novo no mundo. Nesse viés, nascer é a vi(n)da² de novos começos ao mundo comum e da pluralidade. Trata-se, primeiramente, do aparecimento de alguém, aguardado e recebido com as “boas-vindas” pelos habitantes do mundo, que traz consigo a promessa de começar e, por conseguinte, de um “segundo nascimento”, no qual se insere no mundo através de atos e palavras, de modo que, na presença de outros, da pluralidade, revela *quem* realmente é e apresenta a sua singularidade. A natalidade é, portanto, o “milagre” que salva o mundo da sua ruína natural pelo tempo, uma vez que se tem a capacidade de conversar e renová-lo. Essa relação entre a natalidade e o mundo pode ser baseada no *amor mundi*, o qual se manifesta por meio da responsabilidade pelo mundo. Nesse sentido, amar o mundo significa a preocupação e o cuidado com o mundo comum e plural, o qual com-partilhamos com cada nova vi(n)da, com cada novo começo, na condição de estranho e estrangeiro, no ir e vir das gerações. Portanto, amar o mundo é, sobretudo, assumir a responsabilidade pela conservação e renovação dele.

Entrementes, sem a conservação e renovação do mundo da pluralidade, teríamos ausência de mundo, passando a viver no deserto e sob as constantes ameaças das “tempestades de areia”. E, na ausência de um mundo comum e plural, de um espaço *entre*, os seres humanos não poderiam realizar a liberdade de “poder-começar”, tampouco revelar *quem* realmente são. Então, ao invés de algo haveria nada, ao invés de alguém, haveria ninguém, o que equivaleria à destruição total do mundo e dos seres humanos.

Frente às condições modernas e contemporâneas de ausência de mundo, amar o mundo torna-se ainda mais difícil, o que Arendt mostrou-se consciente de tal dificuldade. Ela própria anotara em seu *Diário filosófico* em março de 1955: “*Amor Mundi*: por que é tão difícil amar o mundo?” (ARENDDT, 2006, p. 505, tradução nossa). Trata-se, sem dúvida, da

² A noção poético-filosófica “vi(n)da” – concebida e concedida pela poeta, pesquisadora, professora Luciana Pimenta (PUC-MG) – surge do entrecruzar das palavras “vinda” e “vida”, que passa a indicar aqui certos sentidos à vida nascente, sem que se busque defini-la. Trata-se da vida que vem ao mundo a cada nascimento, não como algo determinado e determinável biologicamente, senão, enquanto o vir de alguém em sua indeterminação – referida pela consoante “(n)”, conforme a poeta –, o qual traz em si um novo começo e a capacidade de começar. Sobre a noção vi(n)da, ver “Correspondência” em anexo.

difícil tarefa de amar o mundo em “tempos sombrios”, os quais ela viveu e testemunhou, tempos dos horrores inaudíveis dos campos de concentração e extermínio com seus “cadáveres-vivos” e “buracos do esquecimento”. Tal dificuldade também está relacionada à Era moderna, em particular, com a “alienação do mundo”, que diz respeito a uma dupla fuga: a fuga da Terra para o universo e a fuga do mundo para dentro de si mesmo. Em consonância, o advento do social, em que a preocupação e o cuidado com o mundo cedem lugar unicamente à preocupação com manutenção da vida individual e da espécie, que se torna a preocupação central dos “bons” pais de família em relação à sobrevivência, à segurança e à autorrealização. Assim, com a predominância dos interesses privados, cada vez mais se substitui a espontaneidade – a liberdade para “poder-começar” – pelo mero comportamento.

Sob essas condições, algumas questões de filosofia moral foram tardiamente levantadas por Arendt, especialmente após a publicação de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, em que a filósofa foi lançada no centro de um debate marcado por controvérsias e críticas, inclusive da própria comunidade judaica e de amigos próximos. Embora não tenha tratado de questões morais nessa obra, essas parecem ter sido suscitadas por seus leitores e críticos. No intuito de rebater essas críticas (ou mesmo, acusações), porém, também da perplexidade gerada no julgamento, ela passa a dedicar maior atenção às questões morais, partido da experiência vivida e do “modelo concreto”, Eichmann. Este, ainda que tenha apoiado e participado ativamente da monstruosidade dos crimes cometidos, durante o julgamento, revelou-se como alguém que não era monstruoso, nem demoníaco, tampouco sádico, mas um homem comum e banal com a mais flagrante incapacidade de pensar do ponto de vista de outras pessoas.

Depois do relato factual o julgamento, uma das questões consideradas por Arendt foi o colapso total da moral, que os movimentos totalitários tornaram evidente. Trata-se de um novo fenômeno de mal que pode surgir onde quer que se produzam massas de seres supérfluos. E, diante dessa produção, uma das alternativas encontradas foi a “Solução Final”, a partir da qual o “mal radical” tornou-se uma realidade. Esse mal foi levado a cabo por inúmeros homens comuns e banais, que responderam à superfluidade das massas e, em particular, ao seu abandono (e desolação) com “banalidade do mal”. Esse colapso da moralidade acompanhou a ausência de mundo e, por conseguinte, a perda de sentido comum, até mesmo utilitário, de modo que a moral foi reduzida ao significado etimológico latino de *mores*, hábitos, costumes e usos. Dessa forma, a moral se converteu um conjunto de hábitos que puderam ser mais facilmente trocados do que os modos de se sentar a mesa.

Nesse sentido, os homens comuns e banais – “bons” pais de família e “eficazes” e “obedientes” funcionários – mostraram-se facilmente adaptáveis a quaisquer “novos valores”. Isso se evidencia, sobretudo, com a mudança do antigo mandamento “Não matarás” para “Matarás”. Então, esses homens que, sem quaisquer motivações malignas, sádicas ou perversas, não só se adaptaram aos “novos valores” dos movimentos como também foram capazes de participar ativamente de seus crimes mais monstruosos, sem que se sentissem responsáveis por eles. Trata-se, portanto, de homens que, não sendo criminosos nem vilões, foram partícipes da produção de um mal extremo e ilimitado. Dessa forma, a moral ocidental fora incapaz de conter os movimentos totalitários e o surgimento de um novo fenômeno do mal. Assim sendo, pode-se afirmar, à maneira arendtiana, que o fio da tradição moral ocidental foi rompido, não sendo mais possível reatá-lo, de modo a não mais dispomos dos antigos padrões de conduta nem dos critérios de julgamento moral.

Então, diante da crescente expansão do deserto e dos perigos reais de novas “tempestades de areia”, cabe perguntar: podem ainda os novos começos transformar o deserto em um mundo comum e plural, sem o apoio dos antigos padrões de conduta e dos critérios de julgamento moral? Em resposta, buscamos, com a tese, examinar – a partir da noção arendtiana da natalidade – onde radica ontologicamente o “milagre” de cada novo começo, o fato de que seres capazes de começar em razão do nascimento sejam igualmente capazes de criar padrões de conduta e de julgamento moral inspirados e orientados pelo *amor mundi*. Esse ato requer o exercício constante do contar histórias (*storytelling*), da “sabedoria da incerteza” e do “treinar a própria imaginação para ‘sair em visita’”. A isso tudo designamos de *uma ética dos começos*. E, com o intuito de evitar mal-entendidos, elucidamos também que “uma ética dos começos” não é uma frase de efeito ou um *slogan*, nem pretende ser uma teoria ética, tampouco uma marca registrada, apenas uma maneira de designar um entre outros tantos modos possíveis de se relacionar com o mundo e com cada vi(n)da dos novos começos, de maneira a destacar a centralidade do nascimento – da natalidade – e não da morte – da mortalidade, ao mesmo tempo que inspirada e orientada pelo *amor mundi*. Trata-se, portanto, de um modo de se relacionar com o mundo e os começos inspirado e orientado pelo amor ao mundo, o qual nos coloca e exige a ética de assumirmos a responsabilidade por ele, mesmo que estejamos sempre sob o perigo da crescente expansão do deserto e da ameaça de novas “tempestades de areia”, pois, afinal, o mundo é o espaço *entre* que sempre com-partilhamos, queiramos ou não, com a paradoxal pluralidade de seres singulares.

Para tanto, o trabalho de tese está dividido nos seguintes capítulos: no primeiro, abordamos a relação entre natalidade e mundo a partir da distinção feita por Arendt dos

termos *principium* e *initium* presentes em s. Agostinho, destacando este último, indica que cada ser humano é um novo início e um iniciador, ou seja, um novo começo e alguém capaz de começar algo novo no mundo. Então, partimos de uma cena literária presente na obra *Grande Sertão: Veredas*, de João de Guimarães Rosa, na qual o autor narra, por intermédio do personagem, o ex-jagunço Riobaldo, as dificuldades no nascer de um menino numa das veredas do grande sertão-mundo. Trata-se das dificuldades encontradas da gestão ao parto de uma mulher, entre outras tantas, que habitam esses sertões sem fecho, em que quem manda são os fortes, com as astúcias. A isso, nomeamos como o primeiro nascimento, que compreende da *gestação* ao “dar à luz” a partir do qual acontece a vi(n)da de cada novo começo ao mundo. Trata-se da vi(n)da de alguém que é um estranho e um estrangeiro no mundo, o qual também lhe é estranho, e, por isso, precisa ser introduzido no mundo por aquelas/es que já estavam nele, a fim de que se sinta em casa. Em seguida, o “segundo nascimento” marca a inserção no mundo público-político, através do discurso e da ação “em concerto” com e na presença de outros, quando revelamos *quem* realmente somos. A partir dessa inserção, respondemos à pergunta feita implicitamente a cada um de nós quando nascemos: “*Quem és?*”. Também pelos atos e palavras, somos capazes de “produzir” histórias que podem ser contadas e recontadas.

No segundo capítulo, apresentamos que a novidade dos movimentos totalitários coincide com a ruptura do fio da tradição, uma vez que tais movimentos são sem precedentes. Em seguida, o domínio totalitário consiste na destruição da capacidade humana de começar algo novo no mundo, por meio das fábricas de “cadáveres-vivos”, os campos de concentração e extermínio. Na sequência, os governos totalitários são uma nova forma de governo que tem como base a experiência humana da solidão, agora organizada, sendo a sua “essência” o terror, e o “princípio de ação”, a ideologia. Em último lugar, tem-se o novo fenômeno do mal, que surgiu em virtude dos movimentos totalitários, o qual, por sua vez, Arendt nomeou de “mal radical”, distintamente ao modo com que Kant se referira a ele. Então, para a filósofa, o “mal radical” surge quando os seres humanos são transformados em seres supérfluos.

E se, no segundo capítulo, apresentamos a novidade dos movimentos totalitários enquanto algo que coloca em movimento um sistema de “produção” de seres supérfluos e, ao mesmo passo, propõe a solução com seu extermínio em massa, então, no terceiro capítulo, examinamos os agentes que apoiaram e participaram ativamente desse sistema. Eles constituem o homem moderno (e) das massas, que se caracterizam pela perda de interesse pelo espaço público-político e, concomitantemente, a acentuada preocupação com os interesses privados, tais como a sobrevivência, a segurança e a autorrealização.

Concretamente, eles são os “bons” pais de família e os “eficazes” e “obedientes” funcionários. A partir disso, mostramos que o colapso da moral é desnudado pelos movimentos totalitários e, principalmente, por seus apoiadores e agentes que, da noite para o dia, trocaram os antigos valores por novos mais facilmente do que as maneiras de se sentar a mesa. Nesse contexto, a moral passou a significar nada mais do que seu sentido etimológico de *mores*, hábitos, costumes ou usos, se convertendo numa espécie de “casca oca”. Disso tudo resulta o surgimento da “banalidade do mal”, a qual tem como “modelo concreto” o ex-oficial nazista Adolf Eichmann, levado a julgamento em Jerusalém por sua participação ativa e direta na monstruosidade dos crimes cometidos pelos movimentos totalitários. Contudo, para perplexidade de Arendt, Eichmann não era monstruoso, nem demoníaco, tampouco sádico. E era flagrante a superficialidade com que apontava para uma autêntica incapacidade de pensar do ponto de vista de outras pessoas, visto que também se cercava dos melhores “guarda-costas” contra a realidade, os clichês, frases feitas, *slogans*, assim como de uma “obediência cadavérica” em que as ordens e a vontade do *Führer* se converteram em sua própria vontade. Nesse sentido, “banalidade do mal” aparece como uma resposta de uma maquinaria-administrativa de extermínio, operacionaliza por muitos desses agentes, que diante da condição de abandono (de desolação) das massas supérfluas, decidiram não mais partilhar a Terra com elas.

No quarto capítulo, buscamos interpretar a metáfora “tesouro perdido”, usada por Arendt em alguns momentos de sua obra. No contexto em que nos inserimos, a expressão se trata de um ponto de partida para pensar a busca de uma herança “sem testamento” e “depreciada” daquilo que estamos designado por uma ética dos começos. Ambas as heranças trazem consigo “tesouros perdidos”, o primeiro, nomeamos com Arendt de *storytelling*, ou de contar histórias, que, em contraposição ao ponto de vista arquimediano do conhecimento, diz respeito a um modo de pensar e compreender que leva em consideração a pluralidade humana e o mundo. Já o segundo “tesouro perdido”, nomeamos com Kundera de “a sabedoria da incerteza”, está presente na “herança depreciada de Cervantes”, ou seja, no romance. Por último, consideramos que esses “tesouros perdidos” convergem na direção da faculdade da imaginação, a qual é responsável em “alegar” o pensamento (em referência direta à “mentalidade alargada” de Kant), criando as condições para o juízo moral. Nesse sentido, tratamos de elucidar a afirmação arendtiana de “treinar a própria imaginação para ‘sair em visita’”.

No quinto e último capítulo, procuramos compreender a noção arendtiana do *amor mundi*, que, apesar de aparecer raras vezes em seus escritos, tornou-se a linha mestra de todo

o seu pensamento e obra. Nesse sentido, buscamos circunscrever certos sentidos dessa noção, partindo da distinção entre o amor “no” e “pelo” mundo até a noção de princípios de ação (ou dos começos), de maneira a considerar o *amor mundi* como sendo um desses princípios. Na sequência, entendemos que o amor pelo mundo se manifesta principalmente quando cada começo assume a responsabilidade pelo mundo, a fim de conter a crescente expansão do deserto. Na sequência, abordamos responsabilidade pelo mundo em dois sentidos: a responsabilidade pela vi(n)da de cada novo começo, e a responsabilidade pelo estranho, estrangeiro e refugiado em relação à noção do “direito a ter direitos”, uma vez que cada novo começo tem o direito a pertencer a uma comunidade política, portanto, ao mundo comum e plural.

1 (N)O PRINCÍPIO-DO-MUNDO OS COMEÇOS: *INITIUM!*

– Minha Senhora Dona: “um menino nasceu – o mundo tornou a começar!...”.

João Guimarães Rosa. *Grande Sertão: Veredas*

A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir.

Hannah Arendt. *Origens do Totalitarismo*

1.1 Natalidade: o primeiro nascimento

1.1.1 Gesta(r)ção da vi(n)da de cada novo começo

“Da mulher — que me chamaram: ela não estava conseguindo botar seu filho no mundo” (ROSA, 2019, p. 336). Assim inicia narrando Riobaldo sobre o acontecimento do nascimento em uma das veredas do Grande Sertão.³ Tal acontecimento é precedido pela travessia da gestação ao parto, que tornam possível a vi(n)da de um novo começo no mundo. Nesse viés, a *gestação* envolve o ato de gestar, o fecundo gerir da vi(n)da de novos seres. Já o parto envolve o ato de “dar à luz”, marcado não poucas vezes pela dor e pela fadiga, pelo padecimento e, ao mesmo tempo, pela atividade. Esse “dar à luz” tem o sentido de trazer à luz do mundo, de trazer ao espaço *entre*, entre aquelas/es que nos esperavam e agora nos acolhem, dando as “boas-vindas” desde o mundo, pois antes habitávamos o espaço uterino do ocultamento, por assim dizer. Então, somos “botados” no mundo, lançados pela primeira vez à luminosidade do mundo.

Da gestação, passando pelo parto ao nascimento, a vida é trazida ao mundo, ao mesmo tempo em que o nascimento é responsável em “trazer o mundo ao mundo” (CAVARERO, 1996, p. 146, tradução nossa), como veremos adiante. Com o nascimento, a vida de cada recém-chegado irrompe e interrompe o ciclo vital da gestação e, ao mesmo passo, os automatismos do mundo. Em outros termos, o nascimento produz uma dupla ruptura: de um lado, no eterno ciclo vital da vida *qua* vida, e, por outro, na continuidade do mundo. A ruptura da vida *qua* vida, no caso da vida-uterina, se dá pelo parto, isso é, o “dar à luz”, em que se

³ Arendt não trata da maternidade (da “mãe”), nem da gestação, tampouco do parto, mas parece-me plausível fazer implicações e pensar a partir de seu próprio pensamento, em particular, da categoria da natalidade. Para uma crítica à “ausência da mãe”, ver Cavarero, 2014, p. 17-25.

rompe o primeiro fio (o “cordão umbilical”), que torna possível o aparecimento de uma nova vida-corpo ao mundo. Essa nova vi(n)da ao mundo, por seu turno, rompe os automatismos e as sucessivas ocorrências cotidianas, pois se trata também da vinda de um novo começo ao mundo.

Essa nova vida-corpo é estranha, estrangeira em relação aos habitantes do mundo. Como afirma Coccia (2020, p. 37) em relação ao nascimento, “este segundo corpo, dado à luz por nós e que nasce de maneira autônoma em nós, é, ao mesmo tempo, um corpo estranho, um *alien* e um corpo gêmeo”. Apesar de sermos também um exemplar da espécie humana e do nosso parentesco (“corpo gêmeo”), a nova vida-corpo é um corpo estranho, um corpo singular.⁴ A cada nova vi(n)da, cada recém-chegado é um estranho, um estrangeiro em relação aos habitantes do mundo, da mesma forma que esse mundo é estranho em relação a eles. A esse estranho, que experimentou o padecimento e o ato de “dar(-se) a luz”, aparece pela primeira vez ao mundo na medida em que outros, que são *do* mundo, estão preparados para recebê-lo e dar as “boas-vindas”, fazendo implicitamente a pergunta: *Quem és?* Aos habitantes do mundo, os seus representantes, os adultos, se lhe exigem que assumam a responsabilidade pelo mundo e por essas novas vi(n)das, de modo que apontem e digam a elas/es, este é o nosso mundo. Então, nascemos em um mundo preexistente, habitado por outros, o mundo da pluralidade. Em termos arendtianos:

Nascemos neste mundo da pluralidade, em que pai e mãe estão preparados para nós, preparados para nos receber e dar as boas-vindas, para nos guiar e demonstrar que não somos estrangeiros. Crescemos para ser como todos os demais, porém quanto mais crescemos tanto mais nos tornamos iguais no sentido da unicidade absoluta e insuportável. Logo amamos, e o mundo entre nós, o mundo da pluralidade e do sentir-se em casa, estala em chamas, até que nós mesmos estamos em condições de receber os novos que chegam, os recém-chegados, aos que agora demonstramos aquilo no que já não acreditamos, a saber, que não são estrangeiros. Morremos na singularidade absoluta, estrangeiros, em definitivo, que se despedem depois de uma breve estada em um lugar estranho. O que permanece é o mundo da pluralidade. (ARENDDT, 2006, p. 456, tradução nossa).

Nascemos *na presença de outros*, nascemos, portanto, no mundo da pluralidade. Dessa maneira, o nascer nunca é solitário, mas é sempre um aparecer pela primeira vez a outros, ao contrário do morrer, que é sempre solitário, pois desaparecemos do *estar entre*. Conforme Cavarero (1996, p. 135-136, tradução nossa),

⁴ Em seu *Diário filosófico*, Arendt faz uma anotação “Sobre a pluralidade” que indica o processo do pensamento acerca da categoria de pluralidade, e, em particular, da relação entre vida e pluralidade, a saber: “A vida suprema conhece um momento quando dois se fazem um. Na medida em que a vida reflui, se observa com clareza como de um se fazem dois, como se restabelece de novo a pessoa no sentido singular. O um como puro ser vivo não conhece nem o singular nem o plural. Aqui surge a existência no sentido do *principium individuationis*; isto é, surge ao mesmo tempo da adição da vida e de sua subtração.” (ARENDDT, 2006, p. 60, tradução nossa).

[...] se morrer é sempre singular – como nos recorda o ditado “quando se morre, se morre só” – nascer é o lugar onde a singularidade de cada um e uma aparece como o que é novo, imprevisível e irrepitível, embora não seja marcado pela solidão. Pois bem, diante da morte, no nascimento a singularidade e a solidão não andam juntas, mas sim se repelem, porque, ao nascer, sempre alguém vem ao mundo e aparece para outros que já estão no mundo.

Assim, o nascimento é sempre *entre*, ou seja, nascer na companhia de outros e nunca solitariamente, ao contrário do morrer, que é sempre retirar-se da companhia dos outros. “Somos um só quando morremos; enquanto vivemos, vivemos na pluralidade.” (ARENDDT, 2006, p. 446, tradução nossa). Nesse viés, a categoria de nascimento, ou, mais precisamente, da natalidade, torna-se central e a pedra de toque de todo o pensamento arendtiano. Isso se justifica em razão de que, para a filósofa, “a natalidade, e não mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.” (ARENDDT, 2010, p. 10).⁵ Ao afirmar que a categoria da natalidade – e não a mortalidade – é central ao pensamento político, ela não está fazendo uma mera adição à tradição filosófica ocidental, como se esta estivesse, por muito tempo, esquecido de tal categoria. O que ela faz é realizar um ataque às suas bases, através de uma espécie de “desmontagem fenomenológica”,⁶ de modo a revelar que a categoria que sustentou todo o pensamento metafísico, desde Platão a Heidegger,⁷ é a mortalidade, a morte. Segundo Arendt (2006, p. 449, tradução nossa), “parece que os homens desde Platão não foram capazes de levar a sério o fato de nascer, e só levaram a sério o fato de ter que morrer.”. Desse modo, a morte fora considerada a “medida” não apenas para o pensamento, mas também para todas as coisas. No caso do pensamento, significou que, para pensar, era necessário retirar-se do mundo das aparências, do sensível e do corpóreo, e voltar-se em direção a outro mundo, “o mundo inteligível”, onde se encontraria o Ser, o Verdadeiro.

Nesse sentido, a afinidade entre pensamento e morte – ou seja, entre a filosofia e a morte – marca a tradição metafísica ocidental no sentido de que, para o pensamento, era condição *sine qua non* se retirar do mundo dos vivos, do mundo sensível e corpóreo e, portanto, da mera aparência em direção ao Ser e a Verdade. Daí a expressão “Toma a cor dos mortos” (ARENDDT, 2014, p. 98), dirigida àqueles que desejam dedicar toda a sua vida ao

⁵ Em um dos cadernos de seu *Diário filosófico*, Arendt (2006, p. 662, tradução nossa) escreve: “Sobre a ‘Condição Humana’: a condição da ação é o nascimento, a condição do pensamento é a mortalidade.”.

⁶ Em a *Vida do espírito* (obra póstuma), encontramos a “filiação” de Arendt à fenomenologia ao tratar sobre a atividade do pensar, a saber: “[...] atenção para o que, na minha opinião, é a pressuposição básica desta investigação [...] juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje.” (ARENDDT, 2014, p. 234).

⁷ “O ser aí de Heidegger interpreta o nascimento desde a morte, pois busca no nascimento a categoria da morte reduzida no desamparo”. (ARENDDT, 2006, p. 252, tradução nossa).

pensamento, monopolizando-o em detrimento de outras atividades. Contudo, tal compreensão baseia-se na experiência comum de que “a mais radical experiência do desaparecer é a morte e em que se retirar da aparência é morrer” (ARENDDT, 2014, p. 98). Esse retirar-se do mundo das aparências para poder contemplar as formas verdadeiras é uma das “falácias metafísicas”, expressas, por exemplo, na “teoria dos dois mundos”, as quais acompanharam toda a tradição filosófica ocidental. Assim entendido, o pensar, tal como o morrer, exige o retirar-se do mundo das aparências para outra região, a região do Ser, o que implica o desaparecer *do* mundo, tal como na morte, e, em última análise, trata-se da perda de mundo.

Tal “centralidade da morte produz”, como escreve Cavarero (1996, p. 140, tradução nossa), “por um lado, a cisão entre pensamento e corporeidade e, por outro, inscreve nessa cisão a abstração do pensamento desencarnado e o desprezo por um corpo cujos signos se tornam insignificantes.”. Essa abstração diz respeito à ideia de Homem (também de raça, nação, etc.), a qual sustenta a realidade, isso é, uma ordem social e simbólica, na qual certos corpos não têm lugar, “atopia”, e, por isso, perderam o “direito de aparecer”, tornando-se insignificantes, supérfluos. Nesse sentido, as dificuldades de “botar o seu filho no mundo”, como narrado pelo ex-jagunço Riobaldo, de Guimarães Rosa, não é algo apenas biológico, senão também produzido por essa ordem social e simbólica, que promove o desaparecimento em vida daquelas/es considerados meras existências, inqualificáveis e, portanto, supérfluas. Segundo o ex-jagunço, “essa mulher assistindo num pobre rancho. Nem rancho, só um papiri-à-toa.” (ROSA, 2019, p. 336). E, segue o contador de histórias: “Mulher tão precisada: pobre que não teria o com que para uma caixa-de-fósforo.” (ROSA, 2019, p. 336). E, mais: “A mulher me viu, da esteira em que estava se jazendo, no pouco chão” (ROSA, 2019, p. 336). Nesse contexto, essa mulher abandonada em meio ao trabalho de parto e jazendo juntamente com aquela/e que pode (ou não) nascer, provém de um “nascimento infame”, tal como Arendt escreveu acerca da judia Rahel Varnhagen, a saber: “A vida de Rahel [...] foi marcada [...] por seu ‘nascimento infame’.” (ARENDDT, 1994, p. 19). Tanto uma quanto a outra (e outras/os tantas/os) são marcados pelo seu “nascimento infame”. O nascer ou quem nasça, sobretudo, enquanto mulher pobre e/ou judia ou em alguma vereda dos sertões dos gerais, do sertão-mundo, não tem lugar e estão constantemente sob a ameaça de desaparecer, como se nunca estivesse existido sobre a face da Terra. Seguindo Cavarero (1996, p. 139, grifo da autora, tradução nossa),

[...] a atopia que o nascimento infame de Rahel levava consigo (toda, por assim dizer, atribuída a seu peculiar signo de judeu e, por isso, infame) aqui se aclara como *coextensiva ao nascer enquanto tal* na medida em que o nascer mesmo é ignorado e cancelado pela filosofia ocidental fundada na morte. Em outros termos, não somente quem nasce judeu carece de lugar na ordem social, senão qualquer que nasça – e é, por isso, novo, singular e irrepetível – não encontra lugar em uma ordem social e simbólica do mundo que nomeia o Homem e sobre esta abstrata substância, medida com a morte, constrói seus códigos..

Contra essa ordem, a voz de Arendt parece ecoar quando diz: “os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar.” (ARENDR, 2010, p. 307), pois, “com cada nascimento um mundo começa, com cada morte morre um mundo.” (ARENDR, 2006, p. 343, tradução nossa). Dessa forma, a cada novo nascimento não é apenas um nova vi(n)da ao mundo, senão, vem ao mundo um novo começo e um “começador”, de maneira que a fé e a esperança se renovam pelo mundo, o qual pode novamente re-começar.

1.1.2 O “misteriosamente *dado* pelo nascimento”

A categoria da natalidade aparece em *Origens do totalitarismo* em dois sentidos aparentemente conflitantes entre si.⁸ Nesses dois sentidos, Arendt recorre explicitamente a *Agostinho*, sendo que um deles aparece ao final da obra, ou, mais precisamente, na conclusão da terceira parte, intitulada “Totalitarismo”, ao enfatizar que cada ser humano nasce como um novo começo e é capaz de começar algo novo no mundo – isso é, capaz de ação –, assumindo a forma de um *initium*, ou seja, de um novo início e iniciador. Nas palavras da filósofa, “*Initium ut esset homo creatus est*” – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. “Cada novo nascimento garante esse novo começo; ele é, na verdade cada um de nós” (ARENDR, 2012, p. 639). O segundo sentido aparece na segunda parte, dedicada ao “Imperialismo”, em particular, nas páginas finais de “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, em que a natalidade diz respeito àquilo que é “*dado*” (*givenness/Gegebenheit*) e não pode ser mudado. Segundo ela:

⁸ Sobre esses dois sentidos, nos aproximamos dos argumentos desenvolvidos e defendidos por Peg Birmingham em sua obra *Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility* (2006).

Para o ser humano que perdeu o seu lugar na comunidade, a condição política na luta do seu tempo e a personalidade legal que transforma num todo consistente as suas ações e uma parte do seu destino, restam apenas aquelas qualidades que geralmente só se podem expressar no âmbito da vida privada, e que necessariamente permanecerão ineptas, simples existência, em qualquer assunto de interesse público. Essa simples existência, isto é, tudo o que nos é *misteriosamente dado por nascimento*, e que inclui a forma do nosso corpo e os talentos da nossa mente, só pode ser aceita pelo acaso imprevisível da amizade e da simpatia, ou pela grande e incalculável graça do amor que diz, como santo Agostinho, *Volu ut sis* (quero que sejas), sem poder oferecer qualquer motivo particular para essa suprema e insuperável afirmação. (ARENDDT, 2012, p. 410, grifo nosso).

Então, aquilo que nos é “dado”⁹, misteriosamente, aparece pela primeira vez ao mundo por meio do nascimento. Ele também se refere ao “milagre contido no fato de que cada um de nós é feito como é – único, singular, intransponível” (ARENDDT, 2012, p. 410). Embora, aquilo que é dado tenha normalmente como âmbito de expressão somente o domínio privado, ele fica desprotegido e exposto à luz do domínio público, quando os seres humanos perdem o seu lugar no mundo, ou seja, quando se é forçado a viver fora dos limites do artifício humano e, por conseguinte, não se pertence mais a qualquer comunidade política. Consequentemente, esse foi e ainda é o caso de inúmeros seres humanos que foram desprovidos de seus direitos, de sua profissão e casa, enfim, de um lugar no mundo, e passaram a ter de se deslocar pela Terra como “simples existências”, sem poder aparecer e, portanto, perderam o “direito de aparecer”. Trata-se, aqui, sobretudo, da produção de seres supérfluos, iniciada e experimentada pelo imperialismo-capitalista nas colônias e, posteriormente, realizada na própria Europa, sendo os campos de concentração e extermínios nazistas a expressão máxima do horror dessa produção.

A própria Arendt teria experimentado o “misteriosamente dado por nascimento”, a “simples existência”, ou ainda “o nascimento infame”, ou seja, o fato de não ser nada além de

⁹ No que se refere ao uso da noção de “dado” por Arendt, Leibovici e Tassin interpretam da seguinte maneira: “*O Que sou* é o que me é dado, e Arendt muitas vezes não tem dúvida em qualificar a isso como ‘natural’. Não obstante, o que é “natural” é, ao mesmo tempo, construído: essas qualidades, dons, talentos, etc., são de ordem cultural, social, inclusive política. Só que, pelo fato de ser construído e determinado em razão de nossa inserção no tecido social e cultural por mecanismos que nos escapam, esse *o que* somos e nos identifica não é feito por nós ou não é senão indiretamente *obra* nossa” (2016: 148, grifo dos autores, tradução nossa). Em tal interpretação da noção de “dado”, os autores se valem da distinção arendtiana do “quem” e do “o que” feita pela filósofa em *A condição humana*. Enquanto “quem” alguém realmente é – sua “identidade pessoal única”, somente pode aparecer na presença de outros por meio da ação e do discurso, “o que” alguém é – sua identidade física – se revela, sem qualquer atividade, “na conformação singular do corpo e no som singular da voz” (ARENDDT, 2010, p. 224). Nesse sentido, não nos parece que Arendt, ao menos em *Origens do totalitarismo*, considere o “dado” como “indiretamente *obra* nossa”, uma vez que ele seria anterior a qualquer papel que se possa atribuir a cada recém-chegado, trata-se, em última instância, de uma existência inqualificável, que fora experimentada no caso de milhões de judeus e não judeus forçados a viverem fora do artifício humano, fora do mundo comum. Isso significa, portanto, que aquilo que nos é “dado misteriosamente por nascimento” não pode ser mudado ou modificado, ao contrário, dos papéis sociais e profissionais, por exemplo, de autor ou editor, de professor ou estudante, embora sejam atribuídos pelo mundo, são sempre permutáveis (Cf. ARENDDT, 2004, p. 75).

uma judia. Mas esse fato ela nunca negou, tal como teria acontecido por certo tempo com Rahel.¹⁰ Tal fato aparece em uma troca de cartas – que teve como centro da discussão a publicação da obra *Eichmann em Jerusalém* – com o amigo Gershom Scholem. Nessa ocasião, Scholem lhe dirigira duras críticas, afirmando, dentre outras coisas, que, nela, como em outros tantos intelectuais alemães de esquerda, não se encontravam vestígios do “amor ao povo judeu” (ARENDDT, 2017, p. 202).¹¹ Ela responde ao amigo nos seguintes termos: “O fato de ser judia é um dos fatos inquestionáveis da minha vida e nunca quis alterar esses fatos brutos. Tal atitude de gratidão fundamental por algo que é como é, *dado* e não *feito*, *physei* e não *nomos*, é pré-política.” (ARENDDT, 2017, p. 206, grifo nosso, tradução nossa). Essa distinção entre “dado” e “feito” e a correspondência com *physei* e *nomos*, refere-se à sua compreensão de que não se pode alterar ou modificar o fato de ter nascido como é, caso contrário, seria “insana” qualquer tentativa de negar ou de modificá-lo. Desse modo, aquilo que é dado a cada um misteriosamente pelo nascimento não é passível de ser modificado, tampouco se pode escolher a forma de nossos corpos, os talentos de nossa mente ou a nossa diferença sexual.

Entretanto, Arendt considera que a vida política altamente desenvolvida, desde as cidades-Estados até os modernos Estados-nações, o homem tem nutrido um profundo ressentimento sobre tudo aquilo que não produziu – isso é, “tudo o que lhes é dado simples e misteriosamente.” (ARENDDT, 2012, p. 410) – e que, em razão disso, não pode mudá-lo.

A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. (ARENDDT, 2012, p. 411).

Frente à impossibilidade de atuar e de mudar, há a tendência de destruir tudo aquilo que é “estranho”. Em termos arendtianos, “o ‘estranho’ é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar

¹⁰ Como escreveu Arendt pela voz de *Rahel Varnhagen* (a vida de uma judia alemã na época do romantismo alemão), a saber: “A coisa que por toda a minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia –, desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada.” (ARENDDT, 1994, p. 15). E, em sua própria voz: “A luta de Rahel contra os fatos, acima de tudo contra o fato de ter nascido judia, se tornou muito rapidamente uma luta contra si mesma. Uma vez que não podia simplesmente negar a existência a si própria, precisou recusar o consentimento a si mesma, a prejudicada; negar, mudar, reformular a si própria por meio de mentiras.” (ARENDDT, 1994, p. 22).

¹¹ Sobre a controvérsia do “amor ao povo judeu”, em particular, o amor em assuntos políticos, dedicaremos ao último capítulo.

nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir.” (ARENDDT, 2012, p. 411). Tal tendência não apenas ficou evidente, mas realizável com o surgimento dos movimentos totalitários, nos quais as pessoas foram forçadas a viver fora dos limites do artifício humano. Essas pessoas deixaram de pertencer a toda e a qualquer comunidade política, e, em razão disso, foram como que devolvidas novamente à mais pura elementaridade natural. Isso significou a perda de todas as qualidades políticas que advêm do fato de serem cidadãos de uma comunidade política. Nesse sentido, elas passaram a pertencer à – nada mais do que a – espécie humana, e a ser – nada mais do que – seres humanos. Nesse aspecto, Arendt (2012, p. 412) chama a atenção para o paradoxo dos direitos humanos, a saber:

O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado.

Em contraposição, no que refere à perda dos direitos humanos em meio aos Estados-nacionais, Arendt responde com a expressão “direito a ter direitos”, aduzindo que, embora ela nunca a desenvolva, considera que todos, sem exceção, têm o “direito a aparecer”, ou seja, a pertencer a uma comunidade política onde quer que se possa ir, independentemente das “fronteiras nacionais”.

1.1.3 Nascemos como estranhos em um mundo estranho

O nascimento corresponde à chegada de um estranho, de um estrangeiro em um mundo que também lhe é estranho. Do ponto de vista do mundo, cada recém-chegado “[...] nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única.” (ARENDDT, 2008, p. 331). Essa condição de estranho, de estrangeiro, advém do próprio fato da natalidade, isso é, “[...] o fato de que novos seres *nascem* para o mundo” (ARENDDT, 2011, p. 223, grifo da autora). Eles são *novos* começos em relação a um mundo preexistente de relações humanas, um mundo composto pela “teia de começos”, por assim dizer, que os precede em sua chegada e continuará a existir na sua partida. Nesse viés, cada pessoa “[...] nasce em uma teia de relações que precedem sua aparência, de modo que o ‘novo’, exatamente porque ele é novo, chega como um estranho na comunidade dos outros.”

(BOWEN-MOORE, 1989, p. 18, tradução nossa). Então, aparecemos pela primeira vez no mundo na condição de estranhos, de estrangeiros em razão do fato de sermos um *novo* começo.

Do ponto de vista de cada novo começo, o mundo também aparece como estranho. Ele é estranho na medida em que preexistia ao seu nascimento e continuará a existir após sua morte. Assim, da mesma forma que os habitantes do mundo fazem implicitamente a pergunta “Quem és?” a todo recém-chegado, estes, por sua vez, passam a interrogá-lo na medida em que o mundo lhes aparece também como estranho. Como escreve Arendt (2006, p. 757, tradução nossa),

Quando nascemos no mundo, primeiro nos vemos confrontados exclusivamente com o que aparece, com o perceptível sensivelmente. Posto que nascemos nele como estranhos, como recém-chegados desde a perspectiva do mundo, nos sentimos surpreendidos pela admiração, e nossas perguntas conduzem a familiarizar-nos com o mundo..

Frente a um mundo estranho, cada recém-chegado, além de ser surpreendido pela “admiração” a partir da qual as suas perguntas conduzem a se familiarizar com o mundo comum, necessita também ser introduzido pelos representantes do mundo. Esses representantes – que, na condição de adultos, assumiram a responsabilidade pelo mundo –, estão aptos para apontar os detalhes e dizer a cada recém-chegado “– Isso é nosso mundo.” (ARENDR, 2011, p. 239).¹²

Nesse viés, *dizer* é um dos modos especificamente humanos de se familiarizar com o mundo. Isso porque “somos todos ‘mudos de nascença’. Aprendemos a falar na medida em que experimentamos que tudo o que não é dito propriamente se torna destituído de realidade [...] Não há realidade muda”. (ARENDR, 2006, p. 129, tradução nossa). Aprender a falar e, por conseguinte, poder dizer na presença de outros garante a realidade do mundo. Sem pessoas que falem e testemunhem, não há realidade. Então, cada recém-chegado ao ir se familiarizando com o mundo, vai aprendendo a dizer *a sua vez*. Para tanto, é preciso ouvir, pois “[...] no ouvir experimento o mundo, a saber, experimento como aparece o mundo desde a posição de outros. Em cada δόξα, se mostra algo do mundo. Não se trata simplesmente de

¹² “Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência pode ser concebida sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é.” (ARENDR, 2011, p. 285). Nesse sentido, as gerações mais velhas – os adultos – são as testemunhas e os responsáveis pelo mundo que preexistia à chegada de cada novo começo. A sua responsabilidade pelo mundo implica “conservá-lo” à medida que o transmite aos recém-chegados, como se o mundo fosse uma “herança” a ser legada a cada nova geração. Não apenas a sua responsabilidade recai pelo mundo, mas também sobre cada novo começo, de modo que eles devem ser protegidos para que possam em seu “segundo nascimento”, como veremos adiante, assumir por sua vez a responsabilidade pelo mundo.

opinião. E o mundo se mostra somente na forma de δόξα [*doxa*]” (ARENDDT, 2006, p. 387, grifo nosso, tradução nossa). Ao ouvir as opiniões dos representantes do mundo, cada novo começo é introduzido em um mundo que é, ao mesmo tempo, comum e plural. Não se trata, contudo, de uma multiplicidade de mundos, como se cada um criasse um mundo para si mesmo, mas de um mundo comum a todos, embora visto de uma pluralidade de perspectivas. Então, ao ouvir os seus habitantes, os recém-chegados se “apropriam” da linguagem, dos conceitos, das metáforas, das histórias, da arte, da cultura, das normas, etc, que conduzem a familiarizar-se com o mundo, podendo dizer a sua *doxa*, como o mundo “parece-me”. Contudo, falar ou dizer não significa o mero repetir de “frases-feitas”, “slogans”, “clichês”, senão como o mundo “me parece” (*doxa*) e aparece para os outros.

1.1.4 Nascer é partilhar a Terra e o mundo da pluralidade

O nascimento marca o início de uma nova vi(n)da à Terra e, principalmente, ao mundo. Tal vida não é mais a vida *qua* vida, senão uma vida singular, que nasce tanto para a Terra quanto para o mundo. Em seu *Diário Filosófico*, Arendt faz a seguinte anotação: “Ao nascer, o humano se estabelece como reino terrestre ao qual cada um se refere, no qual cada um procura e encontra o seu lugar, sem pensar que um dia bom partirá novamente. Aqui está sua responsabilidade, sua oportunidade, etc.” (ARENDDT, 2006, p. 449, tradução nossa). Nesse sentido, pelo nascimento, cada nova vida estabelece o seu “reino terrestre”, pois, conforme outra anotação, “toda a vida, também a humana, está ligada à Terra; não parece haver vida em nenhum outro lugar do universo.” (ARENDDT, 2006, p. 537, tradução nossa). Disso resulta que a Terra nos é também “dada”, ou seja, “parece que nos tem dado somente: a Terra para nos conceder um lugar em que possamos plantar uma tenda no universo” (ARENDDT, 2006, p. 125, tradução nossa).

Então, aos seres humanos – mas não somente a eles, senão a todos os seres vivos –, é dada a Terra, a partir da qual cada um busca e encontra seu *habitat*, o que pode significar que não somos inteiramente terrestres. Seguindo outra anotação, a filósofa escreve:

O inorgânico, as pedras, as montanhas, e os mares não são mortos nem vivos; como inteiramente terrestres, são da terra por toda a eternidade e pertencem a ela. Tudo o que está vivo desaparece na morte. O fato de que, no processo de decomposição, o vivo se desfaz no sem vida significa apenas que ele desaparece como aquilo que foi em sua individualidade única, enquanto a pedra permanece em sua individualidade e dura mais que os vivos. É por isso que tudo o que vive, e não apenas o homem, tem algo não-terrestre inerente; conseqüentemente, talvez possamos definir a vida realmente como habitar. (ARENDDT, 2006, p. 304, grifos da autora, tradução nossa).

Embora a Terra seja dada, a vida enquanto habitar exige que os seres vivos, e também os humanos, procurem e encontrem seu *habitat*. Nessa direção, Arendt reafirma, em *A condição humana*, que “a Terra é própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço e nem artifício.” (ARENDR, 2010, p. 2). A Terra e a natureza terrestre são, pois, as únicas a proporcionar À vida humana um *habitat*, mas não somente a ela, senão também a vida de todos os seres vivos. Desse modo, partilhamos a Terra com todos os seres vivos.

Por outro lado, se a vida procura e encontra no seu *habitat* terrestre, a vida *especificamente* humana constrói o mundo enquanto *artifício humano*, fabricados com os materiais da natureza, a fim de edificar a sua morada.

O mundo, o lar construído pelo homem na Terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas consumidas, mas de coisas usadas. Se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual essa vida especificamente humana pode estar em casa na Terra. (ARENDR, 2010, p. 167, grifo da autora).

Desse modo, o mundo e as suas coisas constituem a condição na qual a vida especificamente humana pode sentir-se em casa na Terra. Essas coisas, fabricadas por mãos humanas, que, na sua soma forma, dão contorno ao artifício humano – distinguindo-o da natureza –, não deixam de abrigar e de ser abrigadas por este. Isso significa que o artifício humano pode ser entendido como algo que separa a vida humana da natureza terrestre e, ao mesmo tempo, a relaciona, pois, mesmo a *artificialidade* do mundo, é feita do material dado pela natureza. “O artifício humano do mundo separa a existência humana de todo o ambiente meramente animal, a vida mesma permanece fora desse mundo artificial, e por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos” (ARENDR, 2010, p. 2). Essa separação da existência humana produzida pelo artifício humano em relação ao ambiente meramente animal é sempre frustrada, uma vez que, embora “a vida mesma permanece fora desse mundo artificial”, ela excede e atravessa o mundo sem que se possa limitar, controlar e dominá-la como intenta a perspectiva invasiva dos seres humanos na condição de *homo faber*. Apesar de erigir um mundo artificial para si mesmo, o *homo faber* nunca consegue se desligar totalmente do ambiente natural. Então, a vida e a existência humana estão *entrelaçadas* pelo artifício humano e a natureza terrestre. Todavia, como nos lembra Arendt (2010, p. 2), o

avanço das ciências modernas e da tecnologia tem “buscado tornar ‘artificial’ também a vida e cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza.”.

Dito isso, o nascimento garante um duplo relacionar-se, por um lado, com a vida, a qual partilhamos com outros seres vivos e terrestres, e, por outro, com o mundo. Entretanto, o nascimento é nascer *no* e *para* o mundo. O nascimento não é simplesmente uma ocorrência biológica, senão um evento mundano. “O mundo é o primeiro ponto de referência da natalidade; portanto, a natalidade é um fenômeno totalmente mundano.” (BOWEN-MOORE, 1987, p. 147, tradução nossa). O fato de a natalidade ser um fenômeno mundano diz respeito à sua relação com o mundo, pois tanto o nascimento quanto a morte pressupõem um mundo. Conforme Arendt (2010, p. 119),

[...] o nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e de qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis. O nascimento e a morte pressupõe um mundo que não está em constante movimento, mas cuja a durabilidade e relativa permanência torna possível o aparecimento e desaparecimento; um mundo que existia antes de qualquer indivíduo aparecer nele e que sobreviverá a sua partida final.

Dessa forma, o mundo, com sua durabilidade e relativa permanência, possibilita o aparecimento e desaparecimento dos seres humanos, pois se trata de um mundo que preexistia e continuará a existir ao ir e vir das gerações. Se a natalidade depende do mundo para que o nascimento e a morte não sejam meras ocorrências naturais de um ciclo eterno, então, o mundo também depende da natalidade para que continue a existir, apesar do ir e vir de cada nova vida e começo. Nesse sentido, a natalidade e as atividades da *vita activa* – trabalho, obra e ação – nela enraizadas renovam e preservam o mundo. Ou seja, “o trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos” (ARENDR, 2010, p. 10).

Essa relação de interdependência entre natalidade e mundo pode significar que o próprio mundo é uma realidade constituída por começos que resistiram e re-existem ao passar do tempo. Assim sendo, “a natalidade dota o mundo de sua mundanidade enquanto o mundo confere à natalidade sua dimensão especificamente mundana: o contexto humano para a manifestação de começos factuais, políticos e teóricos.” (BOWEN-MOORE, 1987, p. 148, tradução nossa).

Nesse cenário, a Terra é a quintessência da condição humana, é o lugar onde os seres humanos ainda podem construir seu *habitat*, mover e respirar sem qualquer artifício; onde

com-partilhamos com outros seres. É o mundo construído por mãos humanas, no qual cada um(a), apesar de nascer como estranho, pode sentir-se em casa e no qual partilhamos não com o Homem, mas com as mulheres e os homens, com a pluralidade humana.

1.1.5 *Initium!* “um menino nasceu – o mundo tornou a começar”

“Minha Senhora Dona: um menino nasceu – o mundo tornou a começar!...” (ROSA, 2019, p. 336). Eis a “boa-nova” nas veredas de *Grande Sertão*, a *anúnciação* feita por Riobaldo. Tal como para Guimarães Rosa, Hannah Arendt anuncia, em *Origens do totalitarismo*, o fato de o nascimento ser o que torna possível o mundo começar: “A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir” (2012, p. 619). Nessa direção, a natalidade é o “milagre” e a “boa-nova” que salva o mundo da ruína. Nela está radicada ontologicamente a ação, assim como a filósofa escrevera em *A condição humana*:

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes de em virtude de terem nascido. Só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança [...] É essa fé e essa esperança no mundo que encontra sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram sua “boa-nova”: “Nasceu uma criança entre nós.” (ARENDR, 2010, p. 308).¹³

O “milagre” e a “boa nova” não são tomados no sentido atribuível pelo cristianismo, tampouco são tidos como eventos sobrenaturais, pois se tratam de acontecimentos mundanos. A natalidade é o “milagre” que salva o mundo, não a espécie humana, porque cada recém-chegado é um novo começo e capaz de começar; um novo começo que se insere numa teia preexiste de começos, sendo capaz de interromper os automatismos e os processos em curso, começando ou recomeçando novos começos. Os “milagres” são justamente “[...] interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado.” (ARENDR, 2011, p. 217). O “absolutamente inesperado”, ou seja, o “milagre”, advém ao mundo pelo nascimento, que garante a salvação do próprio mundo. Como escreve Arendt (2006, p. 200, tradução nossa) em seu *Diário*

¹³ Em uma anotação de seu *Diário Filosófico*, Arendt escreve a sua intuição ao assistir a uma interpretação (concerto), a saber: “O *Messias* de Händel. O aleluia só pode ser entendido a partir do texto: uma criança nasceu para nós. A verdade profunda desta parte da lenda de Cristo é que: todo começo é salvação; em razão do começo, em razão da salvação, Deus criou o homem dentro do mundo.” (2006, p. 200, tradução nossa).

filosófico, “cada novo nascimento é uma garantia de salvação do mundo, é como uma promessa de redenção para aqueles que já não são um começo”. Assim, a cada novo nascimento o mundo torna a começar. Isso porque cada recém-chegado é, ao mesmo tempo, um “novo começo” e um “começador”, ou melhor, um início e um iniciador. Cada recém-chegado é, portanto, um *initium*!

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir [...] Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um 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 princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes (ARENDDT, 2010, p. 221-222).

Com essa noção agostiniana do *initium*, Arendt procura fazer valer a compreensão de que somos um “início”, “começo” no mundo, ao mesmo tempo, “iniciadores”, “começadores” capazes de começar. Nesse sentido, ela distingue o início de alguém, do iniciador-ator, do início de algo, do mundo. Tal distinção se dá pelos termos do latim *principium* e *initium*. Assim, embora ela faça essa distinção desses inícios, como *principium* e *initium*, eles são experiências coletâneas. Como escreve Bowen-Moore (1987, p. 139, tradução nossa):

Principium é a base ontológica para a possibilidade de ação e *initium* é o nascimento do ator potencial, o iniciante, que tem o poder de inserir coisas novas na ordem do tempo, na história. Do ponto de vista da natalidade primária, isto é, do ponto de vista de nossa suprema capacidade humana, esses princípios conceituais para a ação podem ser articulados da seguinte maneira: o iniciante (*initium*) anima o princípio para começar (*principium*) com o nascimento no mundo.

A natalidade traz ao mundo um novo começo de alguém capaz de começar. Com isso, a cada nascimento, é renovado o *princípio* do começar, que nada mais é do que o *princípio* da liberdade. Entretanto, tal princípio é uma promessa, porque somente se realiza *na* ação, nem antes, nem depois, mas, sim, simultaneamente. Nesse viés, a “boa-nova” é a *anúnciação* da vi(n)da de um novo começo ao mundo e de sua capacidade de começar.

O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de que o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (ARENDDT, 2010, p. 222-223).

É a anunciação do “milagre” que salva o mundo, isso é, o anúncio do inesperadamente esperado, o fato de que uma “criança nasceu entre nós” e, em razão disso, o mundo pode tornar a re-começar.

Essa primeira experiência da natalidade, em que cada um chega ao mundo como um começo e com a “suprema capacidade humana” – isso é, com a capacidade de agir –, é ainda uma experiência pré-política. “Pré-política” no sentido de que, a cada recém-chegado, embora esperado e acolhido pelos representantes do mundo, precisa ser aos poucos introduzido e familiarizado com um mundo preexistente e comum, em que chega e parte como um estranho, ao mesmo tempo que o próprio mundo lhe é estranho. Dentre as experiências pré-políticas da natalidade, por assim dizer, encontra-se a educação. Isso porque “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres *nascem* para o mundo.” (ARENDRT, 2011, p. 223, grifo da autora). Dessa forma, diante daquelas/es que nascem, os adultos são os representantes do mundo e, enquanto tal, precisam assumir a responsabilidade pelo mundo e pelos recém-chegados. Ao assumir essa dupla responsabilidade, eles podem tomar parte na educação dos recém-chegados. Pois, conforme Arendt (2011, p. 247):

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las aos seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar o mundo comum.

Então, a experiência educacional requer o *amor mundi* que se manifesta no fato de assumir a responsabilidade pelo mundo, que, nesse caso, consiste em introduzir paulatinamente os recém-chegados nele, sem, com isso, arrancar-lhes a capacidade de começar algo novo. Como bem expressa Myriam Revault D’Allonnes, “a responsabilidade pelo mundo implica dar àqueles a quem autorizamos a capacidade de exercer a sua vez” (D’ALLONES, 2008, p. 18, tradução nossa).

Para poder exercer a sua vez, a educação em geral e a escola em particular desempenham o papel de travessia da esfera privada do lar e da família para a esfera pública e política. Nesse aspecto, a escola não é nem deve fingir ser o mundo, no sentido de que ela não é o espaço público e político, e, nesse, iguais podem agir e falar na presença de outros. Isso porque a educação é uma esfera pré-política, localizada entre a esfera privada e a esfera pública, sendo a essência da atividade educativa a conservação em duplo sentido: de um lado,

conservar e proteger o mundo do ir e vir das gerações para que ele continue existindo, e, de outro, conservar e proteger a novidade que cada recém-chegado traz ao mundo, a fim de que possam realizar a promessa advinda com o nascimento de começar algo novo e, por conseguinte, renovar o mundo. Essa atitude conservadora permanece apenas no âmbito educacional, visto que se trata da relação entre adultos e crianças, uma relação “desigual” (assimétrica), ao contrário do âmbito da política em que agimos entre adultos, entre “iguais”, onde presumivelmente se está lidando com pessoas educadas. Assim, aquelas/es que nos antecederam, ao assumirem a responsabilidade pelo mundo, nos legaram o mundo como se fôssemos seus herdeiros, para que, aos poucos, possamos nos sentir em casa nele, e, com isso, dizer e começar algo novo, agora em um mundo que também é nosso.

Assim sendo, a promessa contida no primeiro nascimento poderá, mais tarde, ser realizada quando cada recém-chegado está autorizado a dizer e a exercer a sua vez, isso é, pode falar e agir na presença de outros, de iguais, formando *entre* elas/es um espaço público, a partir do qual cada um aparece, revelando *quem* realmente é. Essa experiência Arendt irá denominar de um “segundo nascimento”.

1.2 Natalidade: o “segundo nascimento”

1.2.1 Nascer em um mundo público e comum

O artifício humano, fabricado por mãos humanas (o *homo faber*) para que não seja apenas um amontoado de coisas, precisa de um espaço aparência. Esse espaço chama-se *mundo público*. O termo “público”, em *A condição humana*, possui dois significados. O primeiro consiste na aparência, ou seja, naquilo que pode ser visto e ouvido por todos. Desse modo, “a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade”. (ARENDR, 2010, p. 61). A aparência constitutiva da realidade do mundo e dos seres vivos é garantida pela presença de outros que veem e ouvem, assim como são vistos e ouvidos. Isso é, “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDR, 2010, p. 61). Então, o artifício humano e as coisas e os seres vivos se tornam realidade por meio da presença de outros. “Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador.” (ARENDR, 2014, p. 35).

O segundo significado de “público” diz respeito ao “próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele”. (ARENDT, 2010, p. 64). Esse mundo não é apenas formado de coisas fabricadas por mãos humanas, é também um espaço de realização dos assuntos humanos, da política. Nesse sentido, o mundo se constitui como um “espaço-entre”, o qual, por sua vez, separa e relaciona os seres humanos entre si. Em outras palavras, ele se coloca *entre*, da mesma forma que uma mesa é colocada em entre aquelas/es que estão à sua volta, relacionando e separando-as, ao mesmo tempo. Conforme Arendt (2010, p. 228, grifo da autora),

[...] mundo este que se interpõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas.

Esse “espaço-entre” físico e mundano, segundo Arendt, é recoberto e, sobretudo, sobrelevado por outro “espaço-entre”, que, completamente diferente do primeiro, constitui-se de atos e palavras – os quais aparecem no falar e no agir na presença de outros e desaparecem tão logo se deixa de agir. Tal “espaço-entre” é subjetivo, e, por isso, intangível. A intangibilidade corresponde ao fato que não há objetos em que possam solidificar-se, pois o discurso e a ação nada deixam atrás de si como resultado ou “produtos”. Assim, embora a intangibilidade caracterize esse “espaço-entre”, este não deixa de ser visível tanto quanto o é o mundo formado de coisas e, por conseguinte, configura-se em realidade nomeada, metaforicamente, de “‘teia’ de relações humanas” (ARENDT, 2010, p. 229).

Além disso, o mundo enquanto espaço público requer que ele possa durar muito além de uma geração, transcendendo a curta duração da vida de seres mortais, pois, “sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis.” (ARENDT, 2010, p. 67). O *mundo comum*, por sua vez, é aquilo que se tem em comum com as gerações precedentes e com as gerações futuras à medida que ele transcende a duração da vida dos mortais.

[...] o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. (ARENDT, 2010, p. 67).

Dessa forma, para que sobreviva ao ir e vir das gerações, o mundo comum necessita aparecer em público, pois “é a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo”. (ARENDR, 2010, p. 67). Nesse sentido, a publicidade própria do domínio público é que garante a preservação do mundo comum ante à ruína natural do tempo. Essa publicidade refere-se à presença de outros que veem e são vistos, ouvem e são ouvidos sempre a partir de diferentes posições e perspectivas.

Pois, embora o mundo comum seja o local de reunião de todos, os que estão presente ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com dois objetos, o lugar de um não pode coincidir com o do outro. A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de todos veem e ouvem de ângulos diferentes [...] Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato que, a despeito das diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. (ARENDR, 2010, p. 70).

O mundo comum é formado pela variedade de perspectivas, o que se efetiva como resultado do fato de cada um ocupar diferentes posições nele. A sua realidade é formada não só por diversas perspectivas, mas também pelo fato de todos estarem sempre interessados num mesmo objeto e não pela suposição da existência de uma “natureza” comum e/ou humana.

1.2.2 Com palavras e atos nascemos novamente no mundo

“É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um *segundo nascimento*, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDR, 2010, p. 221, grifo nosso). Esse “segundo nascimento” acontece não apenas a partir do estímulo pela presença de outros com os quais possamos desejar nos juntar em sua companhia, mas “seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa iniciativa” (ARENDR, 2010, p. 221). Com isso, cada recém-chegado, por meio de palavras e atos, responde à promessa de seu nascimento ao começar algo novo no mundo, e isso ocorre ao mesmo tempo em que revela *quem* é. Nesse aspecto, ao falar e agir, é como se cada recém-chegado respondesse à questão feita implicitamente em seu primeiro nascimento: “*Quem és?*”. Para Arendt, “essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito

mais estreita que a afinidade entre ação e revelação” (2010, p. 223). Essa maior afinidade entre discurso e revelação ocorre em razão de que, ao falar na presença de outros, o agente *distingue-se* dos demais ao singularizar-se pela palavra pronunciada, revelando *quem* ele é. Enquanto que somente pela ação não seria possível a revelação do agente, pois,

[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito. [...] A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. Ação que ele 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 (2010, p. 223).

Portanto, a revelação de *quem* alguém realmente é, do ator, torna-se possível na medida em que a ação estiver acompanhada do discurso. Da mesma forma, o discurso somente faz sentido se acompanhado da ação, pois, sem ação, não há o que ser revelado por meio da palavra falada. Então, ambos são necessários, pois, segundo Arendt (2010, p. 224), “ao agir e ao falar os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano”. Neste ponto, cabe salientar que a revelação do *quem* indica uma dupla dimensão: *discursiva* e *fenomênica*. Conforme Di Pego (2008, p. 5), Arendt, ao usar os termos “mostrar”, “revelar” e “aparecer”, não o faz de modo fortuito, e sim conscientemente, o que indica uma *dimensão fenomênica* do *quem*. Essa dimensão refere-se ao fato de que o *quem* se mostra, se revela, aparece no estar *entre* outras/os, pois “a ação e o discurso ocorrem entre os homens” (ARENDR, 2010, p. 228).

Dito de outro modo, a revelação do *quem* depende de estar *entre* outras/os, pois, “para a confirmação de minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas” (ARENDR, 2012, p. 636). Nesse aspecto, o *quem* nunca aparece para si mesmo, uma vez que a sua singularidade depende da presença de outras singularidades (Cf. LEIBOVICI; TASSIN, 2016, p. 151). Nesse cenário, enquanto o *quem* nunca está à disposição do agente – de modo que ele possa revelá-lo ou ocultá-lo, deliberadamente –, *o que* alguém é – suas qualidades, dons e defeitos – pode ser exibido ou ocultado pelo agente. Com isso, “[...] é quase certo que o “quem”, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa” (ARENDR, 2010, p. 224). Nessa direção, Arendt (2004, p. 69, grifo da autora) reafirma sua posição de que “[...] sempre acreditei que ninguém pode conhecer a si mesmo, porque ninguém *aparece* para si mesmo assim como aparece para os outros. Só o

pobre Narciso vai se deixar enganar pela sua própria imagem refletida, definhando por amor a uma miragem”. Com isso, existe uma relação intersubjetiva e dependência em relação a outras/os para que cada um possa aparecer em sua singularidade única, revendo *quem* realmente é. “Certamente quando apareço e sou visto pelos outros, sou um; de outro modo, seria irreconhecível.” (ARENDDT, 2014, p. 205).

Por outro lado, a manifestação do *quem* desaparece rapidamente quando o agente deixa de estar *entre*, isto é, quando se desfaz o espaço público.

O fato é que a manifestação do “quem” ocorre da mesma forma que as manifestações, notoriamente duvidosas, dos antigos oráculos, que, segundo Heráclito, “não revelam nem escondem com palavras, apenas sinalizam”. É esse um fator básico de incerteza, igualmente notória, não apenas de todos os assuntos políticos, mas de todos os assuntos que se dão diretamente entre homens, sem a influência mediadora, estabilizadora e solidificadora das coisas. (ARENDDT, 2010, p. 227).

Se, o *quem* cessa de manifestar-se tão logo deixe de estar entre homens, então, da mesma forma que o espaço público, a manifestação do *quem* também conserva certa intangibilidade. Segundo Arendt (2010, p. 226), “embora plenamente visível, a manifestação de quem o falante e agente inconfundivelmente é conserva uma curiosa intangibilidade, que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca”. Nesse sentido, toda tentativa de dizer *quem* alguém realmente é acaba no equívoco de dizer *o que* é, ou seja, “[...] uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes [...] com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa” (2010, p. 227). Daí que essa frustração

[...] tem a mais estreita afinidade com a notória impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem, uma vez que todas as definições são determinações ou interpretações de *o que* o homem é e, portanto, de qualidades que ele possivelmente poderia ter em comum com outros seres vivos, enquanto a sua diferença específica seria encontrada determinando-se que tipo de “quem” ele é (ARENDDT, 2010, p. 227, grifo da autora).

Por outra parte, tal intangibilidade, que acompanha tanto o espaço público quanto o *quem*, não deixa de ser real como o mundo das coisas visíveis a todos. Essa realidade, como mencionado anteriormente, é chamada “teia de relações humanas”.

A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente. [...] Juntos iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato, [...] é também graças a esse meio [a “teia de relações humanas”], onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. (ARENDDT, 2010, p. 230, grifo nosso).

Nessa “teia de relações humanas” preexistente, cada recém-chegado se insere como um novo começo entre outros começos. E *entre* os começos surgem as estórias (*story*) de vida de cada um ao lado de outras estórias. Apesar de discurso e de a ação nada deixarem de tangível atrás de si, pois não produzem coisas ou objetos da mesma forma que na fabricação, acabam por “produzir”, intencionalmente ou não, estórias que podem ser contadas e recontadas, em última análise, narradas. Como afirma Arendt, “ação e o discurso [...] são realmente duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais ou fortuitos que possam parecer os eventos singulares e suas causas” (ARENDDT, 2010, p. 120).

1.2.3 Contar estórias (*storytelling*) revela o sentido da ação e o ator dos começos

As palavras e os atos revelam o *quem*, o ator dos começos, na presença de outros que agem, ao mesmo tempo, que produzem estórias que podem ser narradas. O contar estórias, por sua vez, revela o sentido ou significado da ação juntamente com o seu ator. Como escreve Arendt (2008, p. 116) em *Homens em tempos sombrios*, “é verdade que o contar histórias revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo”. Nesse aspecto, ao contar estórias, se revela em certa medida o sentido dos começos e os seus atores. Assim, a história é

[...] o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber quem alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas o que ele é ou foi (ARENDDT, 2010, p. 232-233).

Com isso, narrar a singular estória de vida de alguém é estabelecer uma biografia (*bios*),¹⁴ por meio da qual se pode saber *quem* alguém realmente é ou foi e não simplesmente

¹⁴ Arendt, em certa altura de *A condição humana*, faz uma distinção entre a “vida” em geral, diga-se de passagem, e a vida quando relacionada ao mundo, em particular, a vida especificamente humana. O que nos

o que é ou foi. Contar estórias nunca é antes nem durante a ação, senão sempre ao seu término. Em outros termos, somente quando o discurso e a ação cessaram, ou em termos metafóricos, quando no teatro do mundo os atores da peça saíram de cena, torna possível contar estórias retrospectivamente. Nesse sentido, ao contar estórias da singular vida de alguém, a intangibilidade de sua manifestação ganha certa estabilidade e permanência maior no mundo, que a breve duração da ação e o intervalo da vida entre o nascimento e a morte. Desse modo, narrar a estória de vida de alguém não apenas garante certa tangibilidade ao *quem*, mas também adquire sentido humanamente compreensível. (Cf. ARENDT, 2011, p. 323).

Não obstante, a vida singular de alguém, a sua “essência viva” não pode solidificar-se em palavras, em uma narrativa definitivamente. Ou seja, trata-se da “impossibilidade de solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso” (ARENDT, 2010, p. 227). No fluxo da própria ação e do discurso, o ator não pode contar a estória de seus atos e feitos, ficando na dependência de outros, de espectadores, que podem narrar na condição de autores da história.

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. Em outras palavras, as estórias, resultados da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor. (ARENDT, 2010, p. 230).

Assim, se pode dizer que a natalidade enquanto a vi(n)da de novos começos que são capazes de começar algo novo no mundo, adquire certa permanência e sentido na medida em que “produz” estórias que podem ser contadas e recontadas. Ao que parece a pergunta feita implicitamente “*Quem és?*” a cada recém-chegado quando nasce, não é apenas respondida quando fala e age na presença de outros, senão também quando sua estória é conta e recontada.¹⁵ O contar estórias garante certa permanência e sentido acerca da breve vi(n)da de

interessa nesse momento é que “ela [a vida] é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória [story] e estabelecer uma biografia; era essa vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe*, que Aristóteles dizia ser, ‘de certa forma, uma espécie de *práxis*’.” (ARENDT, 2010, p. 120). Apesar de distinguir *bios* e *zoe*, ambas estão relacionadas de maneira interdependente. Como considera Laura Quintana: “Tudo isto indica que esse segundo nascimento que é a revelação do agente como um quem, como um *bios* específico, como uma história capaz de acontecimentos, está enraizado nessa espontaneidade e diferença da vida, de uma vida pré-política e irreduzível à existência mundana, que é também sua condição de estrangeiro em um mundo pré-existente. Assim, *bios* e *zoe* se mostram como inseparáveis, como aspectos irreduzíveis de uma mesma vida”. (QUINTANA, 2016, p. 238, tradução nossa).

¹⁵ Paul Ricoeur, ao final de *Tempo e Narrativa*, considera Arendt como a filósofa que responde à pergunta pelo *quem*. Para o filósofo francês: “Dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à questão: *Quem é* o seu agente, o seu autor? Essa questão é primeiramente respondida nomeando-se alguém, isto

cada novo começo, contribuindo com a duração e estabilidade do mundo comum e plural. Também garante que cada novo começo não seja tragado pelos “buracos do esquecimento” fabricados pelos movimentos totalitários de ontem, bem como pelas sociedades capitalistas contemporâneas.

é, designando-o por seu nome próprio. Mas qual é o suporte da permanência do nome próprio? Que justifica que se considere o sujeito da ação, assim designado por seu nome, como o mesmo ao longo de toda uma vida, que se estende do nascimento à morte? A resposta só pode ser narrativa. Responder à questão ‘quem?’, como o dissera energeticamente Hannah Arendt, é contar a história de uma vida. A história narrada diz o *quem* da ação. A *identidade do quem é apenas, portanto, uma identidade narrativa*. (RICOEUR, 1997, p. 424, grifo do autor). Contudo, ao assumir o *quem* “apenas” como “identidade narrativa”, Ricoeur não estaria levando em consideração outro aspecto importante no pensamento arendtiano, que é anterior ao contar histórias (*storytelling*), a saber, as dimensões *fenomênica* e *discursiva*, pois o *quem* ‘aparece’, ‘revela-se’, ‘manifesta-se’, etc., sobretudo, pelo discurso e ação”. Nesse aspecto, para uma posição contrária a de Ricoeur, ver Di Piego, 2012.

2 OS MOVIMENTOS TOTALITÁRIOS E A DESTRUIÇÃO DA CAPACIDADE DE COMEÇAR

Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece pensar – e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução.

Hannah Arendt, *Origens do Totalitarismo*

2.1 A novidade totalitária e a ruptura do fio da tradição

Os movimentos totalitários do século XX têm um caráter de originalidade na medida em que não têm quaisquer precedentes. Eles não só irromperam, súbita e imprevisivelmente, modificando toda uma época, como também romperam com todas as tradições, demolindo as antigas categorias de pensamento político e os critérios de julgamento moral.

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 (ARENDR, 2008, p. 332).

O totalitarismo constitui-se, então, como uma ruptura em relação a todas as tradições ocidentais¹⁶. Essa ruptura conduz à compreensão arendtiana do sentido do conceito de tradição. Tal conceito tem origem romana, uma vez que, na antiguidade grega, ele era desconhecido, pois os romanos passaram a considerar-se como herdeiros da cultura grega. Segundo Porcel (2016, p. 216, tradução nossa),

¹⁶ Para Porcel, apesar do permanente emprego do conceito de tradição por Arendt, o conceito não está isento de ambiguidades, pois a filósofa usa a “tradição de pensamento político”, a “tradição filosófica ocidental”, a “tradição da filosofia política” ou a “tradição ocidental”, não poucas vezes de modo indiferenciado (Cf. PORCEL, 2016, p. 212).

[...] o conceito de tradição como fundamento da experiência histórica aparece quando os romanos aceitaram de maneira consciente a herança grega como sua própria tradição no campo do pensamento e da poesia, transformando os autores gregos em seus autênticos antepassados, em aqueles a quem estavam ligados; a ideia de tradição se fixou como a experiência que instaurava o vínculo dos homens com seu passado [...] Para os romanos a tradição era o que preservava o passado, já que transmitia de uma geração a outra os testemunhos dos antepassados que levaram adiante a sagrada fundação de Roma. A tradição se apoia, assim, na autoridade política dos fundadores e nos exemplos de autoridade que deixaram as obras da cultura e pensamento.

Nessa perspectiva, o conceito romano de tradição tem como sentido a transmissão entre as gerações da fundação de Roma. A tradição liga uma geração à outra, vincula o presente com o passado, de sorte que possa haver certa continuidade e permanência, portanto, certa durabilidade no mundo. Então, o passado, na medida em que é transmitido, converte-se em tradição. E, enquanto tradição, as experiências dos antepassados são selecionadas e organizadas, a fim de serem transmitidas às gerações presentes e futuras. Isso porque “a tradição ordena o passado não apenas cronológico, mas antes de tudo sistematicamente, ao separar o positivo do negativo, o ortodoxo do herético, o que é obrigatório e relevante dentre a massa de opiniões e dados irrelevantes ou simplesmente interessantes” (ARENDRT, 2008a, p. 215).

Além desse caráter de discriminação da tradição em relação aos vastos domínios do passado, Arendt compreende a tradição em um sentido metafórico como uma espécie de “fio” que aglutina as gerações e as conduz a certos aspectos predeterminados do passado. Esse “fio” da tradição não só conduz com segurança as gerações daqueles vastos domínios, mas também serve para responder a todas as questões. Em termos arendtianos, a tradição tem como objetivo “dar respostas a todas as perguntas canalizando-as para categorias predeterminadas” (ARENDRT, 2013, p. 101).

Ocorre que os movimentos totalitários colocaram em xeque essas “categorias predeterminadas”, revelando a ruptura com o fio da tradição. Isso equivale a dizer que não se pode mais contar com a tradição a guiar e ligar as gerações do presente ao passado e, com isso, encontrar respostas por meio das antigas categorias de pensamento e os critérios ou padrões de juízo moral. Dessa forma, não se pode mais contar com a tradição, na qual se possa buscar algum apoio para compreender o fenômeno totalitário.

Assim sendo, sem os apoios tradicionais, os movimentos totalitários desafiam a compreensão e o julgamento. Isso se justifica em razão de que eles não são comparáveis ou equivalentes com nenhuma forma de governo, tais como os governos despóticos, as tiranias ou as ditaduras; tampouco seus “crimes” podem ser simplesmente considerados

“assassinatos” e, por isso, não há qualquer punição legal que lhes sejam proporcionais. Nesse aspecto, o mandamento “Não matarás” e sua conseqüente punição, perde todo sentido diante da enormidade e monstruosidade dos crimes cometidos. Com isso, os movimentos totalitários fazem desmoronar as tradicionais categorias do pensamento político e os critérios de juízo moral. Segundo Arendt (2008, p. 421), em “Uma réplica a Eric Voegelin,

Podemos vê-lo [o totalitarismo] com clareza se admitirmos que a concretização de suas políticas desmoronou nossas categorias tradicionais de pensamento político (a dominação totalitária é diferente de todas as formas de tirania e despotismo que conhecemos) e nossos critérios de juízo moral (os crimes totalitários são muito impropriamente qualificados de “assassinatos”, e tratar os criminosos totalitários como “assassinos” mal chega a ser uma punição).

Tal desmoronamento indica que não se trata somente de um novo fenômeno, mas também de se ter mostrado as ruínas dessas categorias e critérios. Em “Compreensão e política”, ela escreve “para os que buscam o significado e a compreensão, o que há de assustador no surgimento do totalitarismo não é o fato de ser algo novo, mas o fato de ter trazido à luz a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento” (ARENDR, 2008, p. 341).

Por outro lado, não poder mais dispor da tradição para compreender o fenômeno totalitário não significa que não se possa mais contar com o passado, visto que tradição e passado não são a mesma coisa. Conforme a filósofa, no ensaio “O que é autoridade?”,

a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são as mesmas coisas [...] Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança aos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir. Mas não se pode negar que, sem uma tradição firmemente ancorada – e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás –, toda a dimensão do passado foi também posta em perigo (ARENDR, 2011, p. 130).

Embora não se possa mais contar com a tradição, o passado ainda permanece, mas ameaçado constantemente de esquecimento. Nesse sentido, Arendt toma de empréstimo um aforismo do poeta e escritor francês René Char: “Nossa herança foi deixada sem nenhum testamento” (ARENDR, 2011, p. 28). Isso significa que não se pode mais contar com a tradição e, portanto, com um “testamento” que “guia” ao passado, pois, segundo Arendt, “sem testamento, ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor” (ARENDR, 2011, p.

31). Porém, existe ainda a “herança”, o passado, o qual só pode ser descoberto por conta própria, sem qualquer “guia”.

Nesse viés, a ruptura do fio da tradição apresenta-se como um perigo e uma oportunidade. O perigo diz respeito ao fato de que o passado, ao ser esquecido, perderia sua dimensão de profundidade. Mas ele também é uma oportunidade que se abre, uma vez que não se está mais preso a certos aspectos predeterminados do passado. Então, é como se o passado se abrisse como algo totalmente novo. A esse respeito, Arendt (2011, p. 257) afirma: “o fio da tradição está rompido, e temos de descobrir o passado por nós mesmos – isto é, ler seus autores como se ninguém os houvesse jamais lido antes”.

Dito isso, evidencia-se que o evento totalitário não tem um passado, mas é a partir desse evento que se desvela seu próprio passado: “[...] o próprio passado só vem a existir com o próprio evento. Apenas quando acontece algo irrevogável é que podemos traçar sua história anterior. O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele” (ARENDR, 2008, p. 342).¹⁷ Para Arendt, os movimentos totalitários se formam a partir de alguns elementos que se cristalizaram neles, a saber: o “antissemitismo” e o “imperialismo”.¹⁸ Apesar de esses elementos terem se cristalizado nos regimes totalitários, eles não são sinônimos do totalitarismo nem devem ser tomados enquanto tais. Novamente, em “Uma réplica a Eric Voegelin”, a filósofa argumenta: “o que não tem precedentes no totalitarismo não é primariamente seu conteúdo ideológico, mas o *fato* da dominação totalitária em si” (ARENDR, 2008, p. 421, grifo da autora). Assim sendo, a novidade trazida ao mundo pelos movimentos totalitários diz respeito ao domínio total.

2.2 Domínio totalitário: a destruição da capacidade de começar

O domínio total é considerado o ideal de sociedade dos movimentos totalitários. Tal ideal foi experimentado nos campos de concentração e extermínio. Os campos funcionaram,

¹⁷ Importante salientar que quando Arendt afirma que “o passado só vem a existir com o próprio evento”, indica-se a sua compreensão de “começo”, ou seja, os eventos (históricos) são “produtos” de começos que, enquanto tais, trazem em si mesmo não só a novidade, mas os princípios, objetos, metas e sentidos, como se verá no último capítulo.

¹⁸ Em “Uma réplica a Eric Voegelin”, Arendt escreve: “o livro [*Origens do totalitarismo*] não trata de fato das ‘origens’ do totalitarismo – como infelizmente anuncia o título –, mas apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo; essa exposição é acompanhada de uma análise da estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários. A estrutura elementar do totalitarismo é a estrutura oculta do livro, ao passo que sua unidade mais aparente é dada por certos conceitos fundamentais que percorrem o todo como fios vermelhos alinhavando o conjunto” (ARENDR, 2008, p. 419).

então, como uma espécie de laboratórios para esse domínio que, posteriormente, deveriam ser empregados a toda sociedade. O domínio total buscou a eliminação da face da Terra da infinita pluralidade e diferenciação humana como se a humanidade fosse um único indivíduo, de tal sorte que cada um fora reduzido a um “feixe de reações”, como se tratará adiante.

Para tal, houvera certa preparação histórica. Trata-se de eventos que “[...] num período de desintegração política, súbita e inesperadamente tornaram milhares de seres humanos apátridas, desterrados, proscritos e indesejados, enquanto o desemprego tornava milhões de outros economicamente supérfluos e socialmente onerosos” (ARENDDT, 2012, p. 583)¹⁹. Mesmo com essa preparação histórica, Arendt argumenta, em “As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração”, que o domínio total experimentado nos campos de concentração se constituiu como “sem precedentes” históricos, pois, ao contrário de outras experiências, tal como “o extermínio de nativos durante a colonização e a criação de assentamentos foram coisas que ocorreram na América, na Austrália e na África” (ARENDDT, 2008, p. 261), nelas, era possível encontrar um propósito definido e a quem beneficiara, ou seja, “os motivos são claros e os meios de atingir o fim são utilitários na acepção corrente do termo” (ARENDDT, 2008, p. 261). A perplexidade e enorme dificuldade de compreender a instituição do campo de concentração é, justamente, a ausência de quaisquer critérios utilitários; “ausência que é a principal responsável pela curiosa aura de irrealidade que paira sobre essa instituição e tudo o que está ligado a ela” (ARENDDT, 2008, p. 261).

Essa aura de irrealidade parece recobrir a vida nos campos de concentração, de maneira que não se encontram qualquer paralelo a que se possa comparar, pois ela não mais se situa entre a vida e a morte. Nesse sentido, “vistos de fora, os campos e o que neles acontece só podem ser descritos com imagens extraterrenas, como se a vida fosse nelas separada das finalidades deste mundo” (ARENDDT, 2012, p. 591). Nesse viés, Arendt emprega uma classificação dos campos de concentração correspondente às três concepções ocidentais da vida após a morte: o Limbo, o Purgatório e o Inferno. O primeiro refere-se aos campos que serviram para afastar da sociedade todo o tipo de elementos indesejáveis, tais como refugiados, apátridas, marginais e desempregados. Os campos de pessoas deslocadas que continuaram a existir, mesmo após a guerra, eram campos para os que se tornaram supérfluos

¹⁹ Note-se que Arendt faz referência a certa preparação histórica em que corpos pertencentes a certos grupos humanos foram tornados supérfluos, política, econômica e socialmente. Na esteira arendtiana, Peg Birmingham afirma em uma entrevista: “A superfluidade começa, dirá Arendt, no imperialismo, onde grupos inteiros de pessoas e culturas se tornam supérfluos. Acho que estamos agora em um ponto em que o capitalismo global tornou supérfluas até mesmo as condições de ser humano, Terra, mundo e vida. O crime original deve ser repetido vez após vez até que não haja mais nada para destruir, incluindo a Terra. Precisamos enfrentar e parar essa produção implacável de supérfluo. Este é o problema político urgente de nosso tempo” (BIRMINGHAM, 2019, p. 70).

e importunos. O segundo corresponde aos campos de trabalho soviéticos, nos quais o abandono liga-se ao trabalho forçado e desordenado. O terceiro e último, o Inferno, é “[...] o tipo de campo que os nazistas aperfeiçoaram e onde toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível” (ARENDR, 2012, p. 591). Nesse sentido, os campos de concentração foram descritos por Arendt como sendo a realização do Inferno na terra, de tal sorte que “o inferno totalitário prova somente que o poder do homem é maior do que jamais ousaram pensar, e que podemos realizar nossas fantasias infernais sem que o céu nos caia sobre a cabeça ou a terra se abra sob os nossos pés” (ARENDR, 2012, p. 592)²⁰. Isso significa que a crença em um Juízo Final também deixou de existir, de modo que não há mais medo de punições em uma vida futura.

Além disso, os campos de concentração foram responsáveis pela fabricação de cadáveres vivos. Para tanto, eles seguiam três passos sucessivos de aniquilação da pessoa: no primeiro, mata-se a pessoa jurídica; em seguida, aniquila-se a pessoa moral; e, por último, mata-se a individualidade. A morte da pessoa jurídica se dá pela exclusão das pessoas da proteção da lei, transformando-as em foras da lei, de modo que a prisão ou seleção arbitrária das vítimas passa a ser o princípio essencial dos campos de concentração. Com isso, o criminoso, aquele que cometeu algum crime, ainda goza da personalidade jurídica, pois, embora culpado, tem o direito a um julgamento justo, por exemplo. Enquanto isso, aqueles e aquelas que eram enviados para os campos não tinham cometido quaisquer crimes, nem gozavam mais de direitos. Ora, mesmo os que haviam cometido algum crime apenas eram enviados depois de terem cumprido suas penas. Então, cometer algum crime lhes dava ainda garantia de certos direitos, como o de ser julgado e punido. Nesse sentido, era preciso que todos estivessem fora da lei.

O fim do sistema arbitrário é destruir os direitos civis de toda a população, que se vê, afinal, tão fora da lei em seu próprio país como os apátridas e os refugiados. A destruição dos direitos de um homem, a morte da pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado (ARENDR, 2012, p. 598).

O passo seguinte de preparação de cadáveres vivos é a aniquilação da pessoa moral. Tal aniquilação torna impossível a condição de mártir, uma vez que ocorre um esquecimento

²⁰ Em sua réplica a Eric Voegelin, Arendt (2008, p. 420) escreveu: “Quando empreguei a imagem do Inferno, não foi em termos alegóricos, e sim literais: parece bastante óbvio que os homens que perderam a fé no Paraíso não serão capazes de instaurá-lo na terra; por outro lado, não é tão evidente que os que perderam a fé no Inferno do além não possam sentir vontade e ter capacidade de instaurar na terra uma réplica exata daquilo que as pessoas costumavam pensar a respeito do Inferno. Nesse sentido, penso que a descrição dos campos de concentracionários como o Inferno na terra é mais ‘objetiva’, ou seja, mais adequada à sua essência do que asserções de natureza puramente sociológica ou psicológica”.

sistemático. Esse esquecimento, por sua vez, diz respeito ao anonimato da própria morte na medida em que é impossível saber se o prisioneiro está vivo ou morto. É, pois, como se lhe tivessem roubado a sua própria morte, sem a qual ele jamais haveria de ter existido. Ele perdeu, portanto, o direito de ser lembrado. Conforme Arendt (1973, p. 452 [2012, p. 599], grifo da autora, tradução nossa), “mesmo em seus períodos mais sombrios, o mundo ocidental deu sempre ao inimigo morto o direito de ser lembrado, num reconhecimento evidente de que todos somos homens (e apenas homens)”.²¹

Ademais, o triunfo do terror totalitário decorre da impossibilidade de refugiar-se na própria consciência. A consciência não diz mais que é “[...] melhor morrer como vítima do que viver como um burocrata do homicídio” (ARENDRT, 2012, p. 599)²², pois não é mais possível interrogar as decisões da consciência como questionáveis e equívocas. Isso adquire realidade na medida em que se apaga a linha divisória entre os criminosos e as vítimas, as quais, por sua vez, foram transformadas em cúmplices dos crimes engendrados pelos movimentos totalitários.

O último e definitivo passo é a morte da individualidade. A individualidade, ou a singularidade, traz em si a espontaneidade e a imprevisibilidade, que caracterizam a capacidade de os seres humanos começarem algo novo no mundo, no qual habitam, compartilham e agem na presença de seus pares. Ora, a individualidade é o que distingue uma pessoa de todas as outras. Então, é diante da pluralidade de seres humanos que a individualidade aparece. Contudo, os campos, ao matarem a individualidade, aniquilam, ao mesmo passo, a pluralidade. A morte da individualidade se dá pela destruição sistemática do corpo, aniquilando a pessoa juntamente com sua dignidade. Os seres humanos são transformados em meros animais humanos.

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de torna-se algo eminentemente não natural, isto é, um homem. (ARENDRT, 2012, p. 602-601).

²¹ Nesse trecho, em especial, contrapomos a tradução brasileira da obra *Origens do Totalitarismo* com a edição em inglês de *The Origins of Totalitarianism*, pois parece haver um equívoco da tradução para português em que se escreve “mesmo em seus períodos mais *negros*”, sendo que em língua inglesa “*even in its darkest periods*”, pode ser melhor traduzido por “mesmo em seus períodos mais sombrios”.

²² Note-se que, ao que tudo indica, Arendt parece parafrasear a proposição básica da moral socrática que, segundo ela, “é melhor sofrer o mal (ou a injustiça) do que cometê-la”. Trata-se de considerar que para que o indivíduo viva em harmonia consigo mesmo, isto é, em não-contradição consigo mesmo, é preferível não cometer qualquer crime, pois teria de viver na companhia de um criminoso que é ele mesmo. Sobre isso, voltaremos no último capítulo.

Ora, tornar-se *um* homem não significa tornar-se *o* homem, até porque a tese central do pensamento arendtiano é a de que “os homens, e não o Homem, é que habitam a Terra”, e, por conseguinte, “a lei da Terra é a pluralidade”. Nesse sentido, ao transformarem seres humanos em nada mais do que espécimes indistintas do animal humano, os campos destroem a individualidade, a espontaneidade humana. Daí que, “morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homens, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte.” (ARENDR, 2012, p. 603).

Ao perderem espontaneidade, cada ser humano passa a se comportar respondendo a estímulos externos. Em outras palavras, eles não estão mais em condições de tomar qualquer iniciativa, de começar algo novo, algo imprevisto no mundo; eles foram reduzidos ao mero comportamento, o qual já estaria sistematicamente previsto na vida do campo concentracionário. Então, todos se comportam do mesmo modo, como se fossem marionetes com rostos humanos.

Os campos de concentração mostram que é possível não só controlar, degradar e exterminar seres humanos em massa, mas também aniquilar a própria espontaneidade, de modo a modificar a “natureza” humana ao transformar as pessoas em um feixe de reações. Assim, conforme Arendt (2012, p. 582),

[...] os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e a degradar seres humanos, mas também servem a chocante experiência de eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado.

Todavia, o cão de Pavlov continuava a ser cão, mesmo que degenerado. O mesmo não acontecia com as pessoas que foram introduzidas nos campos concentracionários, pois elas deixavam de ser uma pessoa *qua* pessoa, sendo agora um mero exemplar do animal humano. Dessa forma, o domínio total nos campos de concentração torna-se o modelo ideal de sociedade totalitária, enquanto o “cidadão” modelo do Estado totalitário é, portanto, o ser humano reduzido ao feixe de reações elementares. Com isso, “de lá para cá, aprendemos que o poder do homem é tão grande que ele realmente pode vir a ser o que o homem desejar” (ARENDR, 2012, p. 604).

Então, o poder ilimitado dos regimes totalitários torna-se possível quando os seres humanos são “[...] totalmente dominados em todos os aspectos da vida” (ARENDR, 2012, p. 604). Nessa perspectiva, Arendt (2012, p. 605) afirma:

[...] o poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Exatamente porque os recursos humanos são tão grandes, só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se tornar um exemplar da espécie humana.

Assim sendo, a espontaneidade humana, com seu caráter de imprevisibilidade, constitui um verdadeiro obstáculo ao domínio total, pois tudo o que o domínio total visa é a destruição da ação espontânea, da capacidade de iniciar novos começos no mundo. E, devido ao poder de começar algo novo – e, portanto, imprevisível –, os movimentos totalitários tomam o cuidado para que esse poder seja destruído, através do domínio total. Paradoxalmente, a novidade totalitária ilustra a capacidade humana de começar, mas, ao mesmo tempo, busca destruir essa capacidade. Conforme Canovan (2000, p. 27, grifo da autora, tradução nossa),

[...] o totalitarismo ilustrou a capacidade humana de *começar*, esse poder para pensar e agir de modo novo, contingente e imprevisível [...] Mas, o paradoxo da novidade totalitária era que ela representava um ataque a essa própria capacidade de agir e pensar como um indivíduo único.

Ao destruir a capacidade humana de começar, o totalitarismo aniquila, ao mesmo tempo, a singularidade e a pluralidade. Então, o poder ilimitado do totalitarismo procura erradicar da face da Terra a pluralidade humana. Não se trata simplesmente do assassinato em massa de pessoas, mas de transformar seres humanos em seres supérfluos: “Enquanto todos os homens não se tornarem igualmente supérfluos – e isso só se consegue nos campos de concentração –, o ideal do domínio totalitário não é atingido” (ARENDR, 2012, p. 605).

Com isso, o totalitarismo, ao empregar o domínio total, por meio dos campos de concentração, constituiu-se como uma “novidade” jamais vista anteriormente, capaz de aniquilar a capacidade humana de iniciar novos começos, mas também de seus próprios iniciadores. Nesse viés, o totalitarismo é uma nova forma de governo.

2.3 Totalitarismo: uma nova forma de governo

Se o domínio total configura-se como um fim em si mesmo e meta dos governos totalitários, no qual as experiências dos campos de concentração e extermínio devem ser estendidas paulatinamente a toda sociedade e, quiçá, ao mundo todo, então, se poderia perguntar: qual a *natureza* e o *princípio de ação* dessa nova forma de governo chamada de totalitarismo?

Antes de qualquer coisa, as noções de “natureza” e “princípio de ação”, relacionadas às formas de governo, são interpretadas por Arendt a partir de Montesquieu. Este, por sua vez, considera três formas de governo e seus respectivos princípios que as animam ou inspiram, quais sejam: a monarquia, animada pelo princípio da honra, ou o amor à distinção; a república, inspirada pela virtude, ou o amor à igualdade; e a tirania, animada pelo medo. Conforme Arendt em “Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão”:

Estas três formas de governo [...] são autênticas porque os terrenos sobre os quais se erguem suas estruturas (a distinção de cada um, a igualdade de todos e a impotência), e de onde brotam seus princípios motores, são elementos autênticos da condição humana e se refletem em experiências humanas básicas (ARENDR, 2008. p. 357).

Contudo, tanto em Montesquieu quanto na tradição de pensamento político, não é possível encontrar qualquer forma de governo semelhante aos governos totalitários do século XX. Tais governos são diferentes das tradicionais formas políticas de opressão como o despotismo, a tirania e a ditadura. No mesmo ensaio, Arendt (2008, p. 357) indaga:

[...] a questão que agora devemos levantar quanto ao totalitarismo é se essa forma inédita de governo pode reivindicar algum elemento também autêntico, mesmo que ainda oculto, da condição humana, um terreno que possa se revelar apenas sob as circunstâncias de uma unidade global da humanidade – circunstâncias com certeza tão inéditas quanto o próprio totalitarismo.

Em relação à natureza ou à essência dos governos totalitários, Arendt parte da distinção em relação à tirania, em particular, em relação a governos legais e ilegais, legítimos e ilegítimos. Nesse aspecto, o totalitarismo seria sem precedentes justamente por destruir todas as alternativas sobre as quais se baseia a filosofia política no que concerne às definições da essência dos governos. Com isso, na forma dos governos totalitários, existe uma mudança significativa no conceito de lei. Não se trata mais das leis positivas, mas de seguir as leis da Natureza ou da História. Por um lado, as leis positivas têm como sentido estabilizar os

movimentos dos seres humanos, na medida em que eles sempre são mutáveis. Elas requerem uma autoridade, a Natureza ou a Divindade, que são permanentes fontes de autoridade, e se aplicam à conduta individual. Também precisam de um *consensus iuris*, ou seja, um consentimento básico a partir do qual se pode julgar moralmente e tornar a punição legal: “[...] o criminoso só pode ser julgado com justiça porque faz parte do *consensus iuris*” (ARENDR, 2012, p. 614).

Ao contrário da tirania, o governo totalitário não é ilegal, nem busca destruir as leis, tampouco é arbitrário, mas “pode dispensar o *consensus iuris* porque promete liberar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano; e promete a justiça na Terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei” (ARENDR, 2012, p. 615). Então, as leis no totalitarismo tornam-se leis do movimento. Segundo Arendt (2012, p. 617), “o próprio termo ‘lei’ mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento”. Nesse viés, a Natureza ou a História, que poderiam ser fontes estabilizadoras da autoridade para as ações humanas, deixam de ser para tornarem-se também movimentos.

Ademais, existe uma diferença entre governo legal e governo totalitário.

Por governo legal compreendemos um corpo político no qual há necessidade de leis positivas para converter e realizar o imutável *ius naturale* ou a eterna lei de Deus, em critérios de certo e errado [...] No corpo político do governo totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza (ARENDR, 2012, p. 617).

Desse modo, o terror total realiza as leis do movimento da Natureza ou da História no mundo. Ao contrário dos governos não tirânicos – cuja essência é baseada na legalidade e a tirania é a ilegalidade –, “[...] o terror é a essência do domínio totalitário” (ARENDR, 2012, p. 618). O terror, por sua vez, tem como objetivo principal fazer com que o movimento da Natureza ou da História possa propagar-se livremente por toda a humanidade sem qualquer impedimento. Todavia, esse movimento não só é como também pode ser retardado pela ação humana espontânea, a liberdade humana, de modo que “nem mesmo os governos totalitários podem negar essa liberdade [...] porque ela equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um novo começo e, em certo sentido, o início de um mundo novo” (ARENDR, 2012, p. 620, grifo da autora).

Diante disso, o terror totalitário busca a todo custo eliminar cada novo começo advindo pelo nascimento, pois a capacidade de começar, de iniciar algo novo no mundo, seria, em certo sentido, capaz de barrar ou ao menos retardar o movimento da Natureza ou da

História. Para eliminar até mesmo a possibilidade de começar, o terror total “[...] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem em dimensões gigantescas” (ARENDDT, 2012, p. 619). Nesse sentido, ao eliminar o espaço *entre* os seres humanos, o espaço da ação e da liberdade, portanto, o espaço da pluralidade, os governos totalitários destroem a possibilidade de novos começos no mundo. Como afirma Arendt, “O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade no sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo” (ARENDDT, 2012, p. 620). Dessa forma, os governos totalitários buscam, a todo custo, eliminar a capacidade de começar, e, a cada novo começo, atacam a natalidade.

Nesse sentido, o terror parece ocupar a dupla função de essência do governo e de princípio, não de ação, mas de movimento. Todavia, Arendt chama a atenção para o fato de que somente o terror não seria capaz de “inspirar”, ou, mais precisamente, de ajustar os indivíduos ao papel de carrascos ou de vítimas, a não ser que todos fossem dominados totalmente. Enquanto isso não ocorresse, fazia-se necessário um substitutivo do princípio da ação, a ideologia. Segundo ela:

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. Em seu lugar, o totalitarismo introduz um princípio novo no terreno das coisas públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir [...] Aquilo que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta de seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação é a ideologia (ARENDDT, 2012, p. 623).

A ideologia passa a ser, então, o “princípio da ação”, ou melhor, seu substituto nos governos totalitários. A ideologia, para Arendt (2012, p. 624), “[...] é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a ‘ideia’ é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que *é*, mas a revelação de um processo que está em constante mudança”. Isso significa que ela consiste em um instrumento de explicação total do curso da história por meio do desenvolvimento da lógica de uma ideia. Ocorre, pois, a aplicação da lógica enquanto movimento de pensamento a uma ideia, a qual, por seu turno, é transformada em premissa. Dessa premissa (evidente por si mesma, e, portanto, “verdadeira”), se deduz todo movimento coerente da ideia, de modo que é possível explicar o passado e o presente e prever o que está por vir. Nesse aspecto, “as ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e nenhuma

experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica” (ARENDT, 2012, p. 626). Nesse ponto, a ideologia, além de substituir a experiência, a realidade – ou mesmo de ser concebida enquanto explicação total –, também substitui o próprio pensamento, ou seja, troca “[...] a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa” (ARENDT, 2012, p. 626). Assim sendo, a ideologia desempenhou papel importante como mecanismo do domínio totalitário.

Nesse viés, as ideologias possuem ao menos três elementos totalitários, mas que se manifestam somente em movimentos totalitários. O primeiro elemento corresponde à explicação total do curso dos acontecimentos tanto do passado quanto do presente, o que permite, também, prever os movimentos futuros. Em segundo, ela “liberta-se de toda a experiência”, de modo que, embora algo possa acontecer de novo, nada se modifica, pois a “verdade” não se encontra na realidade perceptível por meio dos cinco sentidos; ela oculta uma realidade “mais verdadeira”, que revela, através de um sexto sentido, a própria ideologia. Aqui, tanto a doutrinação ideológica, por meio das instituições educacionais, quanto a propaganda ajudam nessa independência da realidade. Em terceiro, liberta o pensamento de toda experiência na medida em que estabelece uma premissa axiomática. Então, “uma vez que tenha estabelecida a sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade” (ARENDT, 2012, p. 628).

Desse modo, a ideologia, enquanto “princípio de ação”, impele todos para frente. Em termos arendtianos, “[...] o governante totalitário conta com a compulsão que nos impele para frente; essa compulsão interna é a tirania da lógica, contra a qual nada se pode erguer senão a grande capacidade humana de começar algo novo” (ARENDT, 2012, p. 631). Diante dessa tirania da lógica, os seres humanos, que são seres natais – isto é, novos começos e capazes de começar algo novo no mundo –, podem se erguer contra “a submissão da mente à lógica como processo sem fim” (ARENDT, 2012, p. 631). Essa submissão configura-se como uma renúncia da liberdade interior, o que significa renunciar à capacidade de começar e à de pensar. Nesse sentido:

A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens. Contra o começo, nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder, porque o processo de dedução pressupõe o começo sob forma de premissa (ARENDT, 2012, p. 631).

A “tirania da lógica” não pode, por si só, eliminar a capacidade humana de começar. Por isso, é preciso também o terror, que visa destruir a origem de cada novo começo que advém pelo nascimento. Nas palavras de Arendt (2012, p. 631):

Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força auto coerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece pensar – e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução.

Então, o terror e a ideologia, a essência e o princípio da ação dos governos totalitários, proporcionam uma dupla perda: a perda do contato com seus semelhantes, pois não existe mais um espaço público para agir em conjunto e na presença de outros, e a perda de contato com a realidade, com a experiência, à qual todo pensamento permanece ligado. Nessa direção, Arendt escreve acerca do súdito ideal do governo totalitário, assim: “o súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre fato e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento)” (ARENDR, 2012, p. 632).

Se a forma de governo totalitário tem como essência o terror e como princípio da ação a ideologia, então, há que se refletir: que tipo de experiência humana básica comum inspira essa forma de governo? Ora, Arendt considera que o terreno propício para o terror é o isolamento. Este, por sua vez, seria uma condição pré-totalitária e sua característica é a impotência – a incapacidade de agir. O isolamento e a impotência são típicos das tiranias. Estas, apesar de destruírem os contatos entre os homens, ou seja, o espaço público onde acontece a ação em concerto com os outros, mantêm intacta a esfera privada. Mas tal esfera, enquanto espaço do sentir, inventar e pensar, é eliminada pelo “cinturão de ferro do terror total”, assim como “a auto coerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir” (ARENDR, 2012, p. 663). Nesse sentido, nos governos totalitários, não há mais espaço público ou privado, de modo que a experiência humana básica não é mais o isolamento, como nas tiranias, mas a solidão. O isolamento é distinto da solidão, pois apesar de o indivíduo não encontrar mais um espaço público para agir em conjunto com outros e, por conseguinte, ver-se impotente e incapaz de agir, restam-lhes as chamadas atividades produtivas. Os seres humanos, na condição de *homo faber*, se isolam temporariamente da esfera pública para a fabricação. Dessa forma, mesmo isolados, os seres humanos não perdem o contato com o mundo enquanto artifício humano, pois estão acrescentado alguma coisa duradoura ao mundo. O mesmo não acontece na

condição de *animal laborans*, pois este perde o contato não só com o terreno político como também com o artifício humano.

O homem isolado que perdeu seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é de interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão (ARENDR, 2012, p. 634).

Nessa perspectiva, a destruição dos espaços públicos e privados e, em última instância, o não pertencimento ao mundo, faz da solidão a experiência humana básica da forma de governo totalitária. Esclarece Arendt (2012, p. 634) que

[...] o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter.

A solidão está vinculada intimamente com fenômenos de desarraigamento e a superfluidade das massas modernas²³. Segundo Arendt (2012, p. 634), “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma”. Sob essas condições encontravam-se os refugiados e apátridas, como veremos no próximo capítulo.

Embora nos governos totalitários a solidão ocupe lugar central, ela é, desde sempre, uma das experiências fundamentais da vida humana.

[...] a solidão é, ao mesmo tempo, contrária às necessidades básicas da condição humana e uma das experiências fundamentais de toda vida humana [...] basta que nos lembremos que um dia teremos de deixar este mundo comum, que continuará como antes, e para cuja continuidade somos supérfluos, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos (ARENDR, 2012, p. 635, grifo da autora).

Enquanto seres natais, os seres humanos experimentam tanto a solidão quanto o abandono, pois cada um chega a um mundo iniciado por outros começos. Nesse novo espaço, ele mesmo é um novo começo e é capaz de começar algo novo, e parte sem que o mundo tenha chegado ao fim, uma vez que é sistematicamente continuado e renovado com a chegada de novos começos. Nesse viés, cada um nasce como um estranho em um mundo que também

²³ Para Arendt, tanto o desarraigamento quanto a superfluidade que atormentava as massas modernas tiveram início com a Revolução Industrial, passando pelo Imperialismo do fim do século XIX e o colapso das instituições políticas e tradições sociais em meados do século XX (Cf. ARENDR, 2012, p. 634).

é estranho. Então, a experiência humana da solidão e do abandono parece estar presente desde o nascimento até a morte. Como escreve Birmingham (2003, p. 88, tradução nossa): “[...] uma superfluidade ou abandono radical marcam a própria finitude humana”.

Ademais, a solidão não é o mesmo que estar só. Ao se estar a sós, mesmo que não acompanhado de outros, se está na própria companhia. Na solidão, se está abandonado não só em relação aos outros, mas também a si mesmo, ou seja, não se está mais nem na companhia de si mesmo. Nas palavras da filósofa,

[...] o homem solitário (*éremos*) vê-se rodeado por outros com os quais não pode estabelecer contato e a cuja hostilidade está exposto. O homem só, ao contrário, está desacompanhado e, portanto, “pode estar em companhia de si mesmo”, já que os homens têm a capacidade de “falar consigo mesmos”. Em outras palavras, quando estou só, estou “comigo mesmo”, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois em um; enquanto, na solidão, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros (ARENDDT, 2012, p. 636).

Além do mais, da mesma forma que as tiranias trazem em si mesmas o germe de sua própria destruição, os governos totalitários também o trazem. Conforme Arendt (2012, p. 639),

O domínio totalitário, como a tirania, traz em si o germe da sua própria destruição. Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma situação contrária à ação política, também a solidão e a dedução do pior por meio da lógica ideológica, que advém da solidão, representem uma situação antissocial e contêm um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum. Não obstante, a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica arbitrária de um só homem. É o seu perigo que ameaça devastar um mundo que conhecemos – um mundo que, por toda parte, parece ter chegado ao fim – antes que um novo começo, surgindo desse fim, tenha tido tempo de firmar-se.

A solidão, enquanto experiência humana básica, torna impossível começar algo novo no mundo, pois destrói a convivência humana, a vida em comum, o estar *entre*, a pluralidade humana, de modo que as pessoas não agem nem falam na presença de outros e, portanto, não há mais o poder de iniciar novos começos. Nesse sentido, o domínio totalitário, através do terror e da ideologia, aliados à experiência da solidão, busca destruir o espaço *entre* em que cada um poderia realizar a promessa de começar algo novo no mundo. Dessa forma, os movimentos totalitários podem devastar o mundo na medida em que destroem todas as possibilidades de começar. Assim, poder começar é imprescindível para a conservação e a renovação do próprio mundo e da pluralidade, pois, sem a vinda de novos começos e, ao mesmo tempo, capazes de começar algo novo no mundo, este estaria fadado à ruína e ao

deserto.²⁴ Então, sob a crescente expansão do deserto – a ausência de mundo público – é que as tempestades de areia – os movimentos totalitários – podem surgir, e, com elas, o mal radical.

2.4 Pode o mal ser radical?

Diante da perplexidade gerada pelo fenômeno totalitário, Arendt retoma o “problema do mal”, de maneira a reconsiderá-lo como central em e para sua época, ou seja, “a questão fundamental da vida intelectual europeia no pós-guerra” (ARENDR, 2008, p. 163). O mal, para ela, aparece nos últimos estágios do totalitarismo, revelando-se como absoluto e, por conseguinte, se tornou possível conhecer pela primeira vez a sua natureza radical. Nas palavras da filósofa, “se é verdade que, nos estágios finais do totalitarismo, surge um mal absoluto (absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis), também é verdade que, sem ele, poderíamos nunca ter conhecido a natureza radical do Mal” (ARENDR, 2012, p. 13).

Tal perplexidade parece resultar em certas perguntas, que Arendt registrara em seu *Diário Filosófico*, em setembro de 1950, antes da publicação de *Origens*. São os questionamentos: “o mal radical: de onde vem? Onde está sua origem? Qual é seu solo e fundamento?” (ARENDR, 2006, p. 18, tradução nossa). À primeira vista, se tratam de perguntas metafísicas ou onto(teo)lógicas enquanto tentativa de compreender a natureza ou a essência do mal radical. Todavia, em julho de 1951, ela parece destacar que nem uma interpretação ontológica do bem e do mal, nem uma interpretação a partir de categorias antropológicas, tampouco de categorias morais, é possível captar a radicalidade desse mal (Cf. ARENDR, 2006, p. 113). Segundo Arendt (2008, p. 332), no ensaio “Compreensão e Política”,

[...] a equiparação do governo totalitário com algum mal conhecido do passado, como agressão, a tirania ou a conspiração. Aqui, é como se pisássemos em terreno firme, pois achamos que, junto com seus males, herdamos também a sabedoria do passado para nos guiar por entre eles. Mas o problema com a sabedoria do passado é que ela se desfaz entre nossas mãos, por assim dizer, tão logo tentamos aplicá-la honestamente às experiências políticas centrais de nossa época. Tudo o que sabemos sobre o totalitarismo demonstra uma medonha originalidade que nenhum paralelo histórico forçado é capaz de abrandar.

²⁴ Para Kohn, “O deserto é uma metáfora de algo que já existe e, dada a permanente necessidade que tem o mundo de ser renovado, ‘reiniciado’, *sempre* existe. O deserto não é o resultado da vida política pública, mas de sua ausência” (KOH, 2013, p.36, grifo do autor).

O totalitarismo trouxe consigo um novo fenômeno do mal que não tem qualquer paralelo histórico, de maneira que não se pode recorrer à “sabedoria do passado” para compreendê-lo. Isso significa que “o próprio acontecimento, o fenômeno que tentamos – e devemos tentar – compreender, nos privou de nossos instrumentos tradicionais de compreensão” (ARENDDT, 2008, p. 332). O que se coloca como desafio à compreensão é que não se dispõe desses instrumentos tradicionais, ou seja, não se pode recorrer à tradição para compreender esse novo fenômeno do mal, pois ele nunca se quer fora previsto.

Antes de qualquer coisa, é oportuno fazer algumas distinções em relação ao mal e ao bem, à maldade e ao mal absoluto. Primeiramente, o mal compreendido a partir do bem implica uma relação, o que se opõe ao mal radical em que parece não existir tal relação. Nesse aspecto, por implicar relação, o mal não tem uma origem própria, a não ser a própria relação. Nas palavras de Arendt: “O bem e o mal somente podem originar-se [*darse*] em meio de relações; a ‘radicalidade’ destrói a relatividade e com isso as relações mesmas. O mal radical é todo o que se quer independente do homem e das relações que existem entre os homens” (ARENDDT, 2006, p. 331, tradução nossa). Em segundo lugar, a maldade também sempre ocorre em relação à bondade e a outro(s) e é circunscrita ou limitada pelo “eu”. No que diz respeito aos outros, por ser egoísta, liga-se a outro. Nesse sentido, tanto a bondade quanto a maldade estão limitadas pelo “eu”. Ela não tem origem própria, porque sempre nasce de motivos. (Cf. ARENDDT, 2006, p. 123-124).

O “mal absoluto”, por sua vez, está além dos vícios e das virtudes, de modo que não é possível encontrar entre as motivações humanas alguma que justifique a realização de tal mal, sendo que a ele não se pode atribuir motivos humanamente compreensíveis. Essa noção do mal absoluto tem sido pouco explorada, especialmente ao não se levar em consideração os comentários arendtianos sobre o bem e o mal na obra *Sobre a Revolução*, como salienta Bernstein (2008, p. 65-66). Nela, a filósofa destaca as obras *Billy Budd* de Melville e o *Grande Inquisidor* de Dostoievsky, que conduzem a compreensão de que a bondade absoluta é tão perigosa quanto o mal absoluto ao serem introduzidos nos assuntos humanos, na política. Como ela escreve: “pelo menos podemos aprender com eles [os poetas] que a bondade absoluta é quase tão perigosa quanto o mal absoluto [...] e [ela] está além da virtude [...] [e] o mal radical ‘nada tem de sórdido ou sensual’ (Melville), e que pode existir maldade para além do vício” (ARENDDT, 2011a, p. 120). E, mais adiante, afirma: “As leis e todas as ‘instituições duradouras’, desmoronam não só sob o assalto do mal elementar como também sob o impacto da inocência absoluta [...]. O absoluto [...] quando introduzido na esfera pública, traz a ruína a todos” (ARENDDT, 2011a, p. 122).

Ademais, o “mal absoluto” que aparecera nos regimes totalitários não podia ser nem compreendido nem explicado e, em razão disso, não poderia ser perdoado nem punido, pois nenhum perdão e nenhuma punição ou castigo seriam adequados ou proporcionais aos crimes cometidos. Conforme Arendt,

[...] em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano. (ARENDR, 2012, p. 608-609).

Nessa direção, os regimes totalitários foram capazes de revelar a “natureza radical” do mal, o que Kant parece não ter sido capaz de fazer. A esse mal absoluto Arendt nomeou de “mal radical” e essa revelação de um mal radical coloca em xeque toda uma tradição, que parece não ter previsto. Dessa forma, o mal produzido pelos totalitarismos do século XX também pode ser considerado como sem precedentes e, por essa razão, como uma novidade. Trata-se, pois, de uma paradoxal novidade na medida em que ele destrói justamente a capacidade de começar algo novo no mundo. Desse modo, o seu caráter sem precedentes corresponde ao fato de que a tradição não só o previu, mas também se tornou como é incapaz de responder a ele.

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possa conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concebeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suscitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos (ARENDR, 2012, p. 609).

O mal radical rompe com a tradição a partir da qual foi possível apoiar-se para compreender o problema do mal. Tal tradição, tanto teológica quanto filosófica, entendeu o mal como uma privação do bem, o “Não-Ser” em relação ao Ser, mas nunca o mal em si mesmo. O mal esteve sempre relacionado ao bem. Trata-se, agora, da tentativa de compreender o mal sem qualquer apoio, a não ser partir da mesma experiência da qual ele surge. Nesse sentido, Arendt procura compreendê-lo desde seu surgimento em meio à experiência totalitária, de modo que ela afirma: “esse mal radical surgiu em relação a um

sistema no qual todos os homens se tornam igualmente supérfluos” (ARENDDT, 2012, p. 609). Dessa forma, o mal radical está relacionado à transformação de seres humanos em seres supérfluos. Em correspondência trocada com Jaspers, em razão da publicação da obra *Origens do totalitarismo*, a filósofa responde ao seu ex-professor-orientador e amigo em relação ao mal radical:

O mal radical tem resultado ser mais radical do que o previsto. Para dizer de outro modo: os crimes modernos não estão previstos no decálogo. Ou também: a tradição ocidental padece do preconceito de que o mais malvado que o homem pode fazer procede dos vícios do egoísmo; enquanto nós sabemos que o mais malvado, ou o mal radical, já não tem nada haver com esses motivos pecaminosos, humanamente compreensíveis. Não sei o que realmente é o mal radical, porém me parece que de algum modo tem algo a ver com os seguintes fenômenos: fazer supérfluos os seres humanos como seres humanos (não se trata de utilizá-los como meios, o qual deixa intacta sua condição humana e só viola a sua dignidade humana, senão fazê-los supérfluos *qua* seres humanos). Isso sucede no momento em que toda imprevisibilidade [*unpredictability*] – que, nos seres humanos, é equivalente a espontaneidade – é eliminada. Por sua vez, tudo isso surge, ou melhor: depende do delírio de uma onipotência (não simplesmente a ânsia de poder) *do* homem. Se um homem individual *qua* homem fosse onipotente, então não há razão alguma para que os homens no plural devam existir em absoluto (ARENDDT, 2010a, p. 209, grifo da autora, tradução nossa).

A radicalidade do mal consiste justamente em fazer supérfluos os seres humanos *qua* seres humanos, o que equivale à transformação da própria condição humana, ou seja, a eliminação do fato da natalidade, da espontaneidade, da capacidade de começar. Não se trata, pois, somente do desrespeito e da violação da dignidade humana, ou seja, da utilização dos seres humanos como meios para algum fim, como no caso dos processos de escravização, o que, por exemplo, entraria em flagrante contradição com uma das formulações do imperativo categórico kantiano: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*” (KANT, 2009, p. 244-245, grifo do autor). Ora, a própria noção de humanidade é posta em xeque e, especialmente, a noção presente na Declaração dos Direitos do Homem, que, por sua abstração, não impediu que seres humanos que haviam perdido tudo fossem na mesma medida tornados supérfluos por um sistema de domínio total.

Então, a transformação de seres humanos em seres supérfluos realizada pelos movimentos totalitários transcende a utilização desses sujeitos como um meio para um determinado fim, bem como está além da categoria de meios-fim, pois se trata, agora, da eliminação de toda espontaneidade própria de seres natais. Portanto, o totalitarismo não apenas viola a dignidade humana, ele também torna possível um mal inimaginável com a produção sistemática de seres humanos supérfluos, destruindo qualquer possibilidade para que

se possa realizar a promessa *advinda* com a natalidade, a suprema capacidade humana de começar algo novo no mundo, isso é, agir e de começar a pensar.

3 O HOMEM MODERNO (E) DAS MASSAS, O COLAPSO DA MORALIDADE E A BANALIDADE DO MAL

Vivemos em uma época de mal. Isso se manifesta primeiro pelo fato de que nada mais leva seu nome exato. Deslocam-se os conceitos em todas as direções, como cascas vazias de nozes.

Kafka, *Ecos de Kafka*

[...] a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se “organizaram” e não agiram por convicção.

Hannah Arendt, *Responsabilidade e Julgamento*

3.1 Homem moderno (e) das massas

3.1.1 “Bons” pais de família e “eficazes” e “obedientes” funcionários

O “Homem moderno”, enquanto o “burguês” que, por sua vez, se convertera no homem das massas moderno, desempenhou um papel central na maquinaria administrativa de extermínio dos movimentos totalitários do século XX, principalmente, o nazista. Os “burgueses”, assim chamados por Arendt por falta de um termo melhor, foram aqueles considerados como “bons” pais de família e “eficazes” e “obedientes” funcionários. Ambos aderiram facilmente a essa máquina sem levantar oposição, como bem percebera Heinrich Himmler. Conforme Arendt,

Himmler era “mais normal”, isto é, mais filisteu do que qualquer outro dos primeiros líderes do movimento nazista [...] Demonstrou sua suprema capacidade de organizar as massas sob o domínio total, partindo do pressuposto de que a maioria dos homens não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas, acima e antes de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família. (ARENDDT, 2012, p. 472).²⁵

²⁵ Em “Culpa organizada e responsabilidade universal”, Arendt (2008, p. 157) escreve a respeito do “pai de família”, que não apenas se tornaria o grande aventureiro do século XX (como escreveu Péguy *grand aventurier du 20. Siècle*), mas também “o grande criminoso do século”.

Os “empregados eficazes” e “bons chefes de família”, agora organizados, se tornaram capazes de quaisquer atos para salvaguardar seus interesses privados.

O homem da massa, a quem Himmler organizou para os maiores crimes de massa jamais cometidos na história, tinha os traços do filisteu e não da ralé, e era o burguês que, em meio às ruínas do seu mundo, cuidava mais da própria segurança, estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento — crença, honra, dignidade. Nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvaguardar as suas vidas privadas. (ARENDR, 2012, p. 472-473).

Nesse viés, o homem da massa que surgira do “burguês”, em nome de alguma segurança para si e para a sua família, fora capaz de participar ativamente da maquinaria de domínio e extermínio. Ora, a facilidade com que se destruía tanto a privacidade quanto a moralidade pessoal pode indicar o colapso da moralidade. Esse colapso é desnudado pelos movimentos totalitários. No que diz respeito à privacidade e à moralidade, esses movimentos demonstraram a falência de ambas na medida em que a antiga separação entre privado e público correspondia, agora, ao julgamento do “burguês” em relação ao público a partir de seus interesses pessoais. Enquanto isso, os cidadãos responsáveis continuavam a se preocupar com a *res publica*. Em termos arendtianos:

Essa divisão entre vida privada e a vida pública ou social nada tinha a ver com a justa separação entre as esferas pessoal e pública, mas era antes o reflexo psicológico da luta do século XIX entre o *bourgeois* e *citoyens*, entre os burgueses que julgavam todas as instituições públicas pela medida dos seus interesses privados e os cidadãos responsáveis que se preocupavam com as coisas públicas o interesse de todos (ARENDR, 2012, p. 469-470).

A falta de apreço pela vida pública fez com que o “burguês” desprezasse o mundo público e comum, voltando-se a ele somente a partir de seus interesses privados. Todavia, o chefe de família, que na Grécia antiga era também cidadão responsável pelos negócios humanos, na modernidade, deixa de sê-lo, à medida que o advento do social faz com que o que era próprio do domínio privado, a economia doméstica e o trabalho, ganhe cada vez mais importância pública. Se para os gregos, além de não haver o domínio do social,²⁶ a esfera privada era vista como complementar à esfera pública, ou, melhor dito, havia uma relação de interdependência entre ambas as esferas, o que acontece na modernidade é a diluição das

²⁶ Em *A condição humana*, destacamos duas passagens que são elucidativas acerca do domínio social. A primeira diz respeito à “eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado nação” (ARENDR, 2010, p. 33). A segunda corresponde ao “domínio curiosamente híbrido que chamamos de ‘sociedade’, no qual os interesses privados assumem importância pública.” (ARENDR, 2010, p. 42).

fronteiras que as separavam e relacionavam, de tal sorte que o domínio privado adquire prevalência em relação ao domínio público. Nesse sentido, o pai de família moderno deixa de ser um cidadão, de se importar com os negócios humanos, isso é, com o mundo público e comum, considerando uma preocupação primeira a sua segurança, a de sua esposa e seus filhos, assim como o seu emprego e sua carreira. Em “Culpa organizada e responsabilidade universal”, Arendt reflete sobre essa transformação do antigo chefe de família ao “burguês”:

Essa transformação do pai de família, de membro responsável da sociedade, interessado em todos os assuntos públicos, a “burguês” interessado apenas em sua existência privada, ignorando qualquer virtude cívica, constitui um fenômeno de nossa época. As exigências de nossos tempos – “Pensa na fome e no grande frio neste vale que ressoa de lamentos” (Brecht) – podem transformá-lo a qualquer momento no homem da ralé e convertê-lo no instrumento de qualquer loucura e horror. A cada vez que, através do desemprego, a sociedade frustra o humilde em sua atividade e amor-próprio normal, o está treinando para o estágio final em que ele aceitará de boa vontade qualquer função mesmo a de carrasco (ARENDR, 2008, p. 158).

Desse modo, o pai de família transformado em “burguês” passa a ter como único interesse a sua existência privada e a dos que o rodeiam, ao ponto de ignorar não somente qualquer virtude cívica (como a coragem, por exemplo), senão de aceitar qualquer função, até mesmo a de carrasco. Aqui, revela-se uma cisão irreconciliável entre privado e público. A esse respeito, no mesmo ensaio supracitado, a filósofa considera:

O que chamamos de “burguês” é o homem de massa moderno, não em seus momentos exaltados de emoção coletiva, mas na segurança (hoje caberia melhor dizer insegurança) de seu domínio privado. Ele levou tão longe a dicotomia entre funções públicas e funções privadas, entre profissão e família, que não consegue mais encontrar, e sua própria pessoa, nenhuma ligação entre ambas. Quando sua profissão obrigava a assassinar pessoas, ele não se considerava um assassino, pois não fez isso por inclinação pessoal, e sim em seu papel profissional. Por ele mesmo, jamais faria mal a uma mosca. (ARENDR, 2008, p. 159).²⁷

Essa cisão na própria pessoa, na integridade (da consciência), deriva dessa cisão entre as funções públicas, nesse caso, a profissional, e as funções privadas, no caso, o pai de família. Nesse sentido, essa cisão opera na própria pessoa, que não terá qualquer “problema de consciência” – como se diz popularmente – se a sua função resultar no extermínio de milhares de pessoas. Entre as exigências profissionais e a vida pessoal com suas crenças, valores, etc, não existe qualquer continuidade ou relação. Nesse sentido, no exercício da

²⁷ Em *Origens*, leem-se as seguintes palavras: “Para a máquina impiedosa do domínio e do extermínio, as massas coordenadas da burguesia constituíam material capaz de crimes ainda piores que os cometidos pelos chamados criminosos profissionais, contanto que esses crimes fossem bem organizados e assumissem a aparência de tarefas rotineiras.” (ARENDR, 2012, p. 472).

função certamente nunca parou para pensar no que estava fazendo.²⁸ Essas reflexões iniciais de Arendt em 1945 reverberam nas que virão com o julgamento de Eichmann em 1961, o qual certamente se torna “modelo concreto” desse cindir ocorrido entre a função profissional e a responsabilidade pessoal.

Nesse viés, o que prevalece não é a distinção entre aqueles que são iguais através do discurso e da ação, mas a funcionalização, em que todos são considerados meras funções da sociedade. Ao tratar os homens como função, se elimina tudo o que lhe é substancial. O processo de funcionalização acompanhado da “dessubstancialização” de tudo e de todos resulta no fato de que, no caos de relações, as coisas adquirem seu sentido e lugar em razão da função. Em uma nota, em seu *Diário filosófico*, de novembro de 1952, Arendt antecipa essa compreensão em certa medida ao anotar o seguinte pensamento: “cada coisa é a função de outra coisa, e é o nexó funcional onde cada coisa recebe seu lugar e seu sentido. Isso não produz sentido no caos de relações, senão somente no movimento. O movimento tritura o resto da substância” (ARENDR, 2006, p. 256, tradução nossa). As reflexões guardam, em certa medida, o que a filósofa examina posteriormente como sendo a radicalização da funcionalização, própria da sociedade, pelos movimentos totalitários. Em outra anotação, de setembro de 1953, ela escreveria: “quanto mais essencial é o ‘ofício’ ou a função, tanto maior a facilidade de poder intercambiar o ‘funcionário’. Toda sociedade é por definição uma sociedade de funcionários”. (ARENDR, 2006, p. 424, tradução nossa).

Essa facilidade de trocar um funcionário por outro, própria da sociedade, faz com que se mantenha “o nexó funcional” em que os seres humanos não são reduzidos a coisas, senão a funções; e nessa troca constante, na qual não existe mais relação, apenas movimento, eles são transformados em seres supérfluos. Tais anotações estão em consonância com uma de suas conferências, a qual resultou no ensaio “Religião e Política”:

[...] o homem moderno tem se tornado, cada vez mais, uma simples função da sociedade. O mundo totalitário e suas ideologias não refletem o aspecto radical do secularismo ou do ateísmo; refletem o aspecto radical da funcionalização. Seus métodos de dominação se baseiam no postulado de que os homens podem ser inteiramente condicionados, porque são apenas funções de forças superiores, históricas ou naturais (ARENDR, 2008, p. 399).

A redução do homem moderno à simples função da sociedade é, portanto, radicalizada pelos movimentos totalitários, em que cada ser humano torna-se cambiável e condicionado

²⁸ Para um aprofundamento acerca dessa cisão, ver o artigo de Castor M. M. Bartolomé Ruiz (2018) intitulado “Arqueologia do *officium*: Eichmann, o funcionário e a banalidade da catástrofe: intersecções de G. Agamben e H. Arendt”.

por movimentos regidos pelas forças superiores da História ou da Natureza. O fato de os seres humanos serem “funções” e, por isso, podem ser inteiramente condicionados, ficou demonstrado nos laboratórios de domínio total, os campos de concentração e extermínio.²⁹ Não obstante os seres humanos sejam condicionados, eles também possuem a espontaneidade, a capacidade de começar algo novo pela própria iniciativa. Contudo, a própria sociedade parece buscar eliminar a espontaneidade na medida em que espera certo comportamento de todos os seus membros. Em *A condição humana*, Arendt (2010, p. 49) argumenta:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária.

Entrementes, a sociedade, ao substituir a ação pelo comportamento enquanto a “principal forma de relação humana” (ARENDR, 2010, p. 50), excluiu em grande medida de tudo e de todos o que não pode ser previsível – o inesperado, o “milagre”, o imprevisível –, que é próprio, sobretudo, daqueles que nascem como começos e, em razão disso, são capazes de começar. Cabe mencionar que, embora a ação possa ser mais fútil e menos duradora do que os comportamentos, estes, por sua vez, podem ser mudados na medida em que se mudam as “regras”. Nesse sentido, as pessoas parecem se conformar facilmente com as “novas regras”, tal como estavam habituadas às “antigas regras”.

Ocorre que é justamente essa espontaneidade que os movimentos totalitários buscam eliminar a qualquer custo, pois ela é a única que ameaça o movimento. No ensaio “As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração”, Arendt (2008, p. 268) escreve:

A dominação total só é alcançada quando o ser humano, que de alguma maneira sempre é uma mistura de espontaneidade e condicionamento, foi transformado num ser completamente condicionado, cujas reações podem ser calculadas mesmo quando ele é levado à morte certa.

O movimento totalitário nazista, como uma força superior da Natureza, estabeleceu desde o início os que, pelo nascimento, estavam condenados à morte (“nascimento infame” como abordado no primeiro capítulo), e os que estavam condenados à vida. Todavia, em

²⁹ No mesmo ensaio “Culpa organizada e responsabilidade universal” (1945), Arendt também antecipa essa ideia de “função”, na medida em que “[...] aquela imensa máquina de assassinato administrativo em massa, a cujo serviço não só milhares de pessoas, nem mesmo muitos milhares de assassinos seletos, mas um povo inteiro pôde ser e foi empregado [...] Todos, quer exerçam ou não atividades direitas num campo de concentração, são obrigadas a participar de uma ou outra maneira do *funcionamento* dessa máquina de assassinio em massa” (ARENDR, 2008, p. 154-155, grifo nosso).

ambos os casos, todos pareciam continuar a obedecer e a trabalhar normalmente até o último momento. Em “A imagem do inferno” (*The Image of Hell*), Arendt escreve: “[...] aqueles a quem um acidente de nascimento condenou à morte obedeceram e trabalharam [*functioned*] sem atrito até o último momento quanto aqueles a quem um acidente de nascimento condenou à vida”. (ARENDDT, 1994, p. 198, grifo nosso, tradução nossa).

Ao continuarem obedecendo e “funcionando”, tanto os que estavam condenados ao extermínio quanto os que estavam condenados a sobreviver e/ou a participar ativamente no extermínio demonstram o domínio totalitário e o seu empenho em destruir todo e qualquer vestígio da espontaneidade. Nesse aspecto, a função (ou o comportamento) e a obediência parecem ser correlatas uma da outra, ou mesmo as duas faces do homem das massas moderno.

3.2 O colapso da moralidade

O colapso da moralidade, desnudado pelos movimentos totalitários, colocou em questão a tradição ocidental de pensamento moral. E o que fora posto em questão é justamente as respostas dadas por essa tradição, pois elas não eram mais capazes de responder àquilo que aconteceu, tampouco puderam fornecer algum “apoio” à compreensão e ao julgamento. Isso significa não poder mais contar com esses “apoios” ou respostas para responder e se reconciliar novamente com o mundo. Embora, as respostas tradicionais não possam mais nos orientar, as questões mesmas permanecem.

Nesse sentido, a noção de “colapso” talvez possa ser compreendida em relação a outra noção arendtiana, a “crise”. A “crise”, para Arendt, é uma oportunidade, assim como um perigo. No ensaio “A crise na educação”, a filósofa afirma: “a oportunidade, proporcionada pelo próprio fato da crise – que dilacera fachadas e oblitera preconceitos – de explorar e investigar a essência da questão em tudo aquilo que foi posto a nu” (ARENDDT, 2011, p. 223), e complementa destacando que “o desaparecimento de preconceitos significa simplesmente que perdemos as respostas em que nos apoiávamos de ordinário sem querer perceber que originariamente elas constituíam respostas a questões.” (ARENDDT, 2011, p. 223). Dessa forma, a crise pode ser uma oportunidade na medida em que abre a possibilidade de se voltar às questões, a fim de compreender e julgar sem os preconceitos. Da mesma forma, a crise se constitui como um perigo, senão com um desastre, “quando respondemos a ela com juízos pré-formados, isto é, com preconceitos. Uma atitude dessas não apenas aguça a crise como nos priva da experiência da realidade e da oportunidade por ela proporcionada à reflexão”

(ARENDR, 2011, p. 223). Então, a “crise”, que poderia ser oportunidade na medida em que abre a possibilidade da “experiência da realidade” e da reflexão – em outras palavras, a possibilidade de julgar – acaba por tornar-se um verdadeiro desastre quando se responde a ela com preconceitos. Esses, por seu turno, não dizem respeito às idiosincrasias pessoais, tampouco à opinião, tal como reflete Arendt (2013, p. 153-154):

Examinando com atenção, um preconceito genuíno sempre esconde algum juízo anteriormente formado que em sua origem teve uma base apropriada e legítima na experiência e evoluiu como preconceito por ter sido arrastado ao longo do tempo sem ter sido reexaminado ou revisto [...] O perigo do preconceito é o fato de sempre estar ancorado no passado – tão notavelmente bem ancorado, muitas vezes, que não só antecipa e bloqueia o juízo, mas também torna impossíveis tanto o próprio juízo quanto a autêntica experiência do presente. Para dissipar os preconceitos, devemos primeiramente descobrir dentro deles os juízos passados, ou seja, desvelar a verdade que possam conter.

Nessa direção, poderíamos, de modo aproximativo, afirmar, primeiramente, que o colapso da moralidade não é apenas um perigo, mas também uma oportunidade para que se possa re-visitar as questões mesmas, ou seja, as questões morais. Em segundo lugar, o “preconceito”, no sentido anteriormente mencionado, em relação à moralidade, baseava-se na consideração de que a moral era, juntamente com outras, algo “permanente e vital”. No ensaio *Algumas questões de filosofia moral*, a filósofa faz a seguinte consideração:

Entre as muitas coisas que ainda se pensavam serem “permanentes e vitais” no início do século e mesmo assim não perduraram, escolhi voltar a nossa atenção para as questões morais, aquelas que dizem respeito à conduta e comportamento individual, as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado, e que eram invocados para julgar ou justificar os outros e a si mesmos, e cuja a validade supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural (ARENDR, 2004, p. 113).

Diante daquilo que sempre pareceu ser “permanente e vital” como a moral, as gerações mais velhas, na qual se inclui a da própria Arendt, acabaram por testemunhar o seu colapso. Como ela recorda: “Nós – ao menos os mais velhos dentre nós – testemunhamos o colapso total de todos os padrões morais tradicionais na vida pública e privada durante as décadas de 1930 e 1940” (ARENDR, 2004, p. 116). Esse colapso total da moralidade aconteceu

[...] sem grande alarde, tudo isso desmoronou quase da noite para o dia e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de *costumes (mores)*, usos e maneira que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou povo. Que estranho e que assustador parecia de repente o fato de que os próprios termos que usamos para designar essas coisas – moralidade, com a sua origem latina, e ética, com sua origem grega – nunca tivesse significado nada além de usos e hábitos. (ARENDDT, 2004, p. 113-114, grifo da autora)

Dessa forma, tanto a moral quanto a ética passaram a significar os seus sentidos etimológicos de usos e hábitos, que puderam ser trocados mais facilmente do que os modos de se sentar à mesa. Mas tal característica não se limitou a elas, estendendo-se também ao que, por séculos, na filosofia, literatura e religião, se afirmou a respeito da existência de uma consciência como uma voz interna. Nesse aspecto, ainda mais assustador é o fato de que não apenas uma vez se teria presenciado o colapso total da moralidade, mas duas vezes, em um curto período de tempo, com a derrota dos movimentos totalitários.

Dito isso, para Arendt, “a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se ‘organizaram’ e não agiram por convicção” (ARENDDT, 2004, p. 117).

3.2.1 A moral se converte numa “casca oca”

Com a vigência dos movimentos totalitários, o indivíduo encontra enormes dificuldades para manter seu caráter, sua integridade e consciência intacta. No escrito “Após o domínio nazista: notícias da Alemanha”, Arendt reflete sobre “[...] as enormes dificuldades que o indivíduo tem que enfrentar quando mantém seu caráter e seus critérios de moral e verdade intactos num mundo em que a moral e a verdade perderam qualquer expressão visível” (ARENDDT, 2008, p. 284).³⁰ Além das enormes dificuldades, interessa, aqui, inicialmente, a observação de que, no contexto totalitário, tanto a moral quanto a verdade “perderam qualquer expressão visível”. Isso significa que ambas eram mundanas, pois é próprio das coisas do mundo, ou, mais precisamente, de tudo aquilo que adentra ao mundo

³⁰ A noção de “verdade” não é elucidada por Arendt em nenhum momento nesse escrito. Por outro lado, no ensaio “Verdade e Política”, ao tratar da relação controversa entre ambas, a filósofa faz a distinção de ao menos três tipos de verdade, que, aqui, simplificamos da seguinte maneira: as “verdades fatuais” referem-se à política e à história; e as “verdades racionais”, que se subdividem na “verdade científica” ou “axiomática” das ciências e da matemática e na “verdade filosófica”. Frente a esses três tipos de verdade, consideramos que ela esteja possivelmente se referindo à verdade factual, a qual é compreendida arendtianamente do seguinte modo: “A verdade fatural [...] relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. É política por natureza.” (ARENDDT, 2011, p. 295).

das aparências, ganhar alguma “expressão visível”. Ao fazer isso, ela pode ser compartilhada com outros que podem ver e ouvir, além de serem vistos e ouvidos.

No caso da moralidade, ela não diz respeito apenas à relação que se estabelece consigo mesmo, sobretudo, quando pensamos naquilo que falamos e fizemos, por exemplo, senão também a relação com os outros com os quais compartilhamos o mesmo mundo. Desse modo, a perda de qualquer expressão visível significa, ao mesmo tempo, a perda de um sentido comum compartilhável com outros. Na impossibilidade de ser compartilhada, a moral perde aquela expressão, seja no domínio público, seja no domínio privado. Tal perda redundaria à moral uma espécie de esvaziamento, não apenas no sentido etimológico acima mencionado, mas também ao se converter em uma “casca oca”. Conforme Arendt (2008, p. 284),

[...] é como se a moral tivesse deixado de atuar e se convertesse numa casca oca, onde a pessoa que precisa viver, trabalhar e sobreviver o dia inteiro se refugia à noite e apenas na solidão. O dia e a noite se convertem em pesadelo recíprocos. O juízo moral, reservado à noite, é um pesadelo com o medo de ser descoberto de dia; a vida diurna é um pesadelo de horror pela traição da consciência intacta que funciona apenas à noite.

A moral convertida em uma “casca oca” torna-se um pesadelo tanto ao dia quanto à noite. Isso porque a consciência, em certa medida, ainda se mantém intacta. A esse respeito, nos parecem elucidativos os argumentos de Arendt no escrito “Pensamento e considerações morais”: “O que leva um homem a temer a sua consciência é a antecipação da presença de uma testemunha que o aguarda apenas *se* e quando ele vai para casa” (ARENDR, 2004, p. 255, grifo da autora). Nesse viés, o “ir para casa”, tal como aquele refúgio à noite e na solidão, significa que a consciência não é algo “natural” – a voz de Deus, *lume naturale* ou razão prática de Kant (ARENDR, 2004, p. 254), mas ela “aparece como um re-pensar”, um diálogo silencioso consigo mesmo que se estabelece no “estar sós”, que é o pensar. *Começar a re-pensar* é, pois “ir para casa” e examinar o que se falou e/ou se fez. A consciência aqui não diz o que fazer, ela “diz apenas o que *não* fazer” (ARENDR, 2004, p. 255). Assim sendo, o pesadelo da noite está no fato de que se tem que prestar contas do que se fez durante o dia, e o pesadelo do dia é não ser descoberto pelo fato de que ainda é capaz de re-pensar.

Com isso, aqueles muitos que apoiaram e participaram ativamente nos movimentos totalitários e, por conseguinte, na sua maquinaria administrativa de extermínio certamente nunca voltaram para casa. Segundo Arendt (2004, p. 255):

Quem não conhece a interação entre mim e mim mesma (em que examinamos o que dizemos e o que fazemos) não se importará em se contradizer, e isso significa que ele nunca será capaz de prestar contas do que diz ou faz, nem estará disposto a fazê-lo; tampouco se importará em cometer um crime, pois pode estar seguro de que o ato será esquecido no momento seguinte.

Esse fora o caso de Eichmann, um “bom” pai de família e “eficaz” e “obediente” funcionário, e de outros tantos que nunca voltaram para casa e examinaram o que estavam fazendo e o que haviam feito. Eichmann e a maioria dos demais não eram maldosos nem malignos, e tampouco tinham motivos especiais, mas foram capazes de um mal extremo.

3.3 A banalidade do mal

3.3.1 “Um relato sobre a banalidade do mal”

“Um relato sobre a banalidade do mal” foi o subtítulo escolhido por Hannah Arendt para a sua obra sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém. Muito antes de ser publicado no formato de livro, esse relato fora publicado em partes na revista *The New Yorker*, suscitando de antemão inúmeras controvérsias e acusações da filósofa. No livro, Arendt revisou e ampliou informações e a bibliografia, além de acrescentar um “Pós-escrito”, rebatendo as acusações e as controvérsias. Essa seção inicia com as seguintes palavras: “Este livro contém o *relato de um julgamento*” (ARENDDT, 2013, p. 303, grifo da autora). Já em um manuscrito posterior, intitulado “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, a filósofa argumenta:

Eu apresentara um relato factual do julgamento, e até o subtítulo do livro, *Um relato sobre a banalidade do mal*, aos meus olhos era tão evidentemente sustentado pelos fatos do processo que eu não sentia ser necessária mais nenhuma explicação. Eu apontara para um fato que sentia ser chocante por contradizer nossas teorias a respeito do mal, portanto, para algo verdadeiro, mas não plausível (ARENDDT, 2004, p. 80, grifo da autora).

Ao enfatizar “um relato factual”, Arendt possivelmente quer chamar a atenção ao fato de que não se trata nem de uma obra de historiografia, nem de um tratado de jurisprudência, tampouco de uma abordagem filosófica ou uma análise teórica sobre a “natureza” do mal.³¹

³¹ Arendt escreve: “Este livro, portanto, não trata da história do maior desastre que se abateu sobre o povo judeu, nem é um relato sobre o totalitarismo, nem uma história do povo alemão à época do Terceiro Reich, nem é, por fim e sobretudo, um tratado teórico sobre a natureza do mal. O foco de todo o julgamento recai sobre a pessoa do

Pelo contrário, trata-se de um fato que, além de chocante, contradiz em certa medida tudo aquilo que se havia pensado e teorizado até então acerca do mal. Diante do “choque da realidade” (ARENDR, 2012, p. 20), agora sentido durante o julgamento de Eichmann, se coloca novamente a exigência de um “pensamento sem corrimões”,³² ou seja, um pensamento que não se apoia na tradição e em suas teorias, categorias ou conceitos. Desse modo, o relato indica o começo do processo de compreensão, iniciado em *Origens do totalitarismo* com a noção de “mal radical” e agora re-começado novamente. No ensaio “Compreensão e política”, a filósofa argumenta:

Compreender é infundável e, portanto, não pode gerar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte. (ARENDR, 2008, p. 331).

A sua “necessidade de compreender” um novo fenômeno do mal, que apareceu, sobretudo, no período final dos movimentos totalitários chamado por ela de “mal radical”, frente ao qual “não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos”. (ARENDR, 2012, p. 609), agora se dirige a um de seus agentes em “carne e osso”. No julgamento de Eichmann em Jerusalém, Arendt novamente é “confrontada com sua realidade avassaladora”.

O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. (ARENDR, 2014, p. 18).

Diante da superficialidade de um homem “comum” e “banal”, a filósofa percebe que, talvez, não tivesse compreendido suficientemente esse novo fenômeno do mal, visto que, embora o mal praticado por ele fosse incontestável, não era possível rastrear as suas “raízes”. Essa impossibilidade de rastreá-las conduziria à compreensão de que se trata de um mal que não pode ser “radical” justamente por não ter raízes. Nesse caso, não ter “raízes” significa a

acusado, um homem de carne e osso com uma *história individual*, com um conjunto sempre único de qualidades, peculiaridades, padrões de comportamento e circunstâncias” (2013, p. 308-309, grifo da autora).

³² Sobre a metáfora “pensamento sem corrimão”, Arendt afirma o seguinte em uma entrevista: “Tenho uma metáfora [...] que nunca publiquei, mas conservei para mim mesma. Eu o denomino pensamento sem corrimão. Em alemão, *Denken ohne Geländer*. Ou seja, enquanto você sobe e desce as escadas, sempre se apoia no corrimão para que não caia no chão. Acontece que perdemos este corrimão. Este é o modo como digo isto a mim mesma, e isto é o que de fato tento fazer.” (2010b, p. 160).

ausência de profundidade. E a ausência de profundidade em Eichmann ficou evidente durante todo o seu julgamento em Jerusalém, como veremos na sequência. Dessa forma, Arendt atribui ao fenômeno do mal que não tem raízes a condição de “banalidade do mal”.

Assim sendo, a noção “banalidade do mal”, apesar de aparecer duas vezes – no subtítulo e ao final – não é um *slogan* e, conseqüentemente, a ausência de uma “análise aprofundada”, como apareceu na correspondência de seu amigo Gershom Scholem dirigida a ela.³³ Trata-se, sim, de um relato factual do julgamento de um indivíduo, que revelaria que o mal ilimitado pode ser cometido por homens “comuns” e “banais”.

3.3.2 Eichmann: um “modelo concreto”

Adolf Eichmann certamente tornou-se um “modelo concreto” para as reflexões posteriores de Arendt acerca da “banalidade do mal”, de *Algumas questões de filosofia moral* a obra *A vida do espírito*, principalmente, no que se refere ao pensar. Como ela mesma afirmou: “Eichmann certamente permanecerá como o modelo concreto para o que tenho em mente” (ARENDDT, 2017, p. 2009). Também Eichmann pode ser um “modelo concreto”, dentre aqueles que consideramos anteriormente como “bons” pais de família e “eficazes” e “obedientes” funcionários. Tal como esses, ele também apoiou e participou ativamente da maquinaria administrativa de extermínio, sendo um funcionário, um burocrata, muito eficaz e obediente na execução das ordens de seus superiores, conduzindo milhares de pessoas aos campos de extermínio.

3.3.2.1 A superficialidade de um homem comum e banal

No decorrer do julgamento, a linguagem de Eichmann tornou-se reveladora de si mesmo. Assim como escreveu o filólogo judeu-alemão Victor Klemperer (2009, p. 49): “A linguagem sempre revela o que uma pessoa tem dentro de si e deseja encobrir, de si ou dos outros, ou que conserva inconscientemente.” A linguagem empregada por Eichmann durante todo o processo não fora mais do que o “oficialês”. Segundo Arendt (2013, p. 61), “[...] o

³³ Em um trecho da carta endereçada à Arendt, Scholem escreve: “Essa banalidade parece mais um *slogan* do que o resultado do tipo de análise aprofundada que você apresentou de forma muito mais convincente em circunstâncias muito diferentes em seu livro sobre totalitarismo. Aparentemente, você ainda não tinha descoberto que o mal é banal. O mal radical que sua análise anterior testemunhou com tanta elegância e conhecimento desapareceu sem deixar vestígios em um *slogan*. Se isso for mais do que um slogan, deve ser levado a um plano mais profundo de moralidade política e filosofia moral. Lamento que, dados meus sentimentos sinceros e amigáveis para com você, não tenha nada de positivo a dizer sobre suas teses neste trabalho.” (ARENDDT, 2017, p. 205, tradução nossa).

oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê”. A adesão ao “oficialês” transformou-se em sua “única língua”. Tratava-se de uma linguagem administrativo-burocrática que acabava por predominar em sua constante derrota na luta travada com a língua alemã, pois era incapaz de pronunciar uma frase que não fosse um clichê ou uma frase-feita, um *slogan*. Tal “oficialês” parece também resultar daquilo que Klemperer, observara e examinara durante o *Terceiro Reich* em relação à linguagem. Conforme uma de suas observações: “livros, jornais, formulários e escritos oficiais de qualquer posto de serviço – tudo isso boiava no mesmo molho marrom, e a partir dessa uniformidade absoluta da linguagem escrita explicava-se a uniformidade da fala” (KLEMPERER, 2009, p. 51). Daí resulta que essa uniformidade da linguagem, escrita e falada, que pode ser observada no *Terceiro Reich*, também poderia ser observada agora em Eichmann, quando enfatizara: “Minha única língua é o oficialês” (ARENDDT, 2013, p. 61).

À primeira vista, Arendt parece ter atribuído a Eichmann uma característica peculiar no que diz respeito ao tratamento que ele dava à linguagem no seu julgamento em Jerusalém. Ela não experimentou, tal como o filólogo Klemperer, a transformação paulatina da linguagem durante o *Terceiro Reich*, visto que nesse período ela estava geograficamente distante ao refugiar-se nos Estados Unidos da América (EUA).³⁴ Não obstante, ela percebera em certa medida essa transformação da linguagem, especialmente na consideração do “oficialês” e da repetição incontável dos mesmos clichês, frases feitas, observáveis na fala de Eichmann durante o julgamento. Trata-se, pois, do empobrecimento da linguagem em geral, e da língua alemã, em particular. Todavia, não se tratou da imposição de uma nova língua, de uma “língua nazista”, por assim dizer, o que talvez pudéssemos afirmar em relação à “Novafala”,³⁵ em 1984, de George Orwell. Porém, de um lento envenenamento das palavras. Como escrevera Klemperer:

³⁴ Conforme Sylvie Courtine-Denamy: “Se em sua análise dos componentes do totalitarismo Hannah Arendt não destacou essa ‘histeria da língua’, fenômeno de impregnação e de propaganda, isso pode ser facilmente explicado pelo fato de que, ao contrário de Klemperer, ela escolheu a emigração e, portanto, não pôde acompanhar, dia a dia, essas deformações, nem sofrer essa ‘expropriação’”. (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 34).

³⁵ Como narra Orwell (2009, p. 69, grifo do autor): “Você não vê a verdadeira finalidade da Novafala é estreitar o âmbito do pensamento? No fim, teremos tornado o pensamento-crime literalmente impossível, já que não haverá palavras para expressá-lo. Todo conceito de que pudermos necessitar será expresso por apenas *uma* palavra, com significado rigidamente definido, e todos os seus significados subsidiários serão eliminados e esquecidos [...] Menos e menos palavras a cada ano que passa, e a consciência com um alcance cada vez menor.”

O nazismo se embrenhou na carne e no sangue das massas por meio de palavras, expressões e frases impostas pela repetição, milhares de vezes, e aceitas inconsciente e mecanicamente [...] Palavras podem ser como minúsculas doses de arsênico: são engolidas de maneira despercebida e parecem ser inofensivas; passado um tempo, o efeito do veneno se faz notar (KLEMPERER, 2009, p. 55).

Nesse aspecto, Eichmann poderia ser considerado novamente como “modelo concreto” de como a linguagem, sobretudo no *Terceiro Reich*, se embrenhara na carne e no sangue das massas. Sobre isso, enquanto para Klemperer o envenenamento diário pelas palavras contribuiu enormemente na adesão e na participação no movimento totalitário nazista, para Arendt, outro aspecto seria revelador:

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guardacostas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal. (ARENDDT, 2013, p. 62, grifo da autora).

Dessa forma, o que a incapacidade de falar do réu revelou foi sua incapacidade de pensar do ponto de vista de outros. Primeiramente, pensar, que coloca a exigência de “prestar contas” em relação a si mesmo e aos outros do que teria falado e feito, era totalmente desconhecido por Eichmann, pois ele nunca teria voltado para casa, o que nessa perspectiva seria próprio da “consciência moral”, a qual é, conforme Arendt (2014, p. 214), “a antecipação do sujeito que aguarda quando eu voltar para casa”. Isso porque ele nunca iniciou aquele “diálogo silencioso consigo mesmo”, em que se estabelece a relação entre mim e mim mesmo, e, por essa razão, pressupõe virtualmente a pluralidade humana. Em segundo lugar, ele nunca “saiu em visita” pela imaginação,³⁶ pois nunca pensou do ponto de vista de outras pessoas. Nesse ponto, uma das anotações em seu *Diário filosófico* nos conduz a uma melhor compreensão:

[...] o pensamento sempre vai para o que está sob a superfície, ou nas profundezas. A profundidade é sua dimensão. É puro absurdo esperar um comportamento moral de alguém que não pensa. Não pensar é, por exemplo, não imaginar como me sentiria se o que infligi a outra pessoa acontecesse comigo; aí está o ‘mal’. (ARENDDT, 2006, p. 718, tradução nossa).

³⁶ Em *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Arendt examina, dentre outros aspectos, a noção kantiana de “mentalidade alargada”. Esta, segundo sua compreensão, consiste em “alargar” o pensamento através do “treinar a própria imaginação para ‘sair em visita’”. Sobre isso, abordamos em maior profundidade no capítulo 4, sessão 4.2.

Com isso, a incapacidade de pensar de Eichmann aponta para sua superficialidade – a ausência de profundidade –, e, por conseguinte, o seu desenraizamento semelhante ao das massas. Isso não quer dizer que a incapacidade de pensar possa produzir o mal, senão que o pensar pode limitar que o mal continue a se proliferar sobre a superfície do mundo. Desse modo, o pensar não nos diz o que fazer, mas apenas o que *não* fazer, como mencionado anteriormente.

3.3.2.2 Os guarda-costas contra a realidade: os clichês

A incomunicabilidade do acusado apareceu, sobretudo, no seu uso excessivo de clichês, frases-feitas e *slogans*. Eichmann se protegia das pessoas e, conseqüentemente, da pluralidade, assim como da realidade que supõe a presença de outros, e, portanto, um mundo público, plural e comum. Essa proteção contra a realidade faz com que o pensamento nunca seja solicitado. No escrito “Pensamento e considerações morais”, Arendt (2004, p. 227) reflete:

Os clichês, os lugares-comuns, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a função socialmente reconhecida de nos proteger contra a realidade, isto é, contra a solicitação da atenção de nosso pensamento, que todos os acontecimentos e fatos despertam em virtude da sua existência. Se fôssemos receptivos a essa exigência o tempo todo logo estaríamos exaustos; a diferença em Eichmann era apenas que ele claramente nada sabia de tal solicitação.

Protegido por seus “guarda-costas”, Eichmann nunca recebeu tal solicitação. E até mesmo no momento de sua execução – condenado à pena de morte por enforcamento por “crime contra a humanidade” – as últimas palavras proferidas atestavam, de modo incontestável, a sua genuína incapacidade de pensar. Seu derradeiro clichê foi: “Dentro de pouco tempo, senhores, *iremos encontrar-nos de novo*. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Não as esquecerei*.” (ARENDR, 2013, p. 274, grifo da autora). Tratava-se de um clichê usado em oratória fúnebre, proferido por ele em seu próprio funeral. Mais uma vez a flagrante incapacidade de comunicar-se estava relacionada com a também incapacidade de pensar.

Dessa forma, a vida sem pensamento de Eichmann significa, em termos metafóricos, que ele era um sonâmbulo.

O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria quintessência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos. (ARENDDT, 2014, p. 214).

Então, estar vivo requer o pensamento, ou mais precisamente, o “processo real do pensamento” que, embora possa ser interrompido a qualquer momento pelos afazeres cotidianos, bem como não seja possível mantê-lo interruptamente ocasionando a exaustão, é um processo infundável. Isso porque a atividade de pensar não produz conhecimento, ainda que ele possa ser usado de maneira instrumental para conhecer, pois enquanto o conhecimento visa a um determinado fim, o pensamento busca sempre significado. Como bem sintetiza a filósofa em “Pensamento e considerações morais”, “a atividade de pensar é como o véu de Penélope: desfaz toda manhã o que tinha acabado na noite anterior.” (ARENDDT, 2004, p. 234). Esse re-pensar, ao modo do tecer e destecer de Penélope, é estar plenamente vivo, uma vez que possibilita repetir a vida pelo pensamento, ou, mais precisamente, pela imaginação e, com isso, seja possível contar alguma estória, como abordaremos no próximo capítulo. Como escreve Arendt (2013, p. 310, grifo da autora), “ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*. Foi precisamente essa falta de imaginação”.

3.3.2.3 A obediência cadavérica

Durante o processo de julgamento, também ficou evidente a obediência irrestrita de Eichmann. Ele era um cidadão respeitador das leis. A lei à qual se submetia e obedecia era a “lei do movimento”, a lei da Natureza, que se manifestava através das ordens do *Führer*. Em outras palavras, “era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseada nas ordens do *Führer*; tanto quando podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu *dever* [...] ele não só obedecia *ordens*, ele obedecia à *lei*” (ARENDDT, 2013, p. 152, grifo da autora). Como não bastasse cumprir os deveres de um cidadão respeitador das leis, agia sob ordens dos seus superiores imediatos, o que era nada mais do que a própria vontade do *Führer*. Sobre isso, escreve Arendt (2013, p. 152):

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

Com efeito, o próprio Eichmann teria alegado viver conforme os princípios morais de Kant, especialmente no que refere à noção kantiana de dever e na formulação quase acertada do imperativo categórico. Segundo ele, “o que eu quis dizer com a menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (ARENDDT, 2013b, p. 153). Entretanto, ele abandonara tal princípio na “Solução Final” no período do *Terceiro Reich*, quando o crime fora legalizado pelo Estado, o que significa que ele não era mais o legislador, e sim obedecia ao legislador ou à legislação local. A formulação do “imperativo categórico do *Terceiro Reich*” feita por Hans Frank, segundo a filósofa, leva à compreensão no sentido de que deveria agir “de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove” (ARENDDT, 2013b, p. 153). Certamente, isso contraria a formulação kantiana, pois retira do homem o fato de ser legislador de si mesmo.

[...] a distorção inconsciente de Eichmann está de acordo com aquilo que ele próprio chamou de versão de Kant “para uso doméstico do homem comum”. No uso doméstico, tudo o que resta do espírito de Kant é a exigência de que o homem faça mais que obedecer à lei, que vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei – a fonte de onde brotou a lei. Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do Führer. (ARENDDT, 2013b, p. 154).

Então, no uso doméstico do imperativo categórico de Kant, o esvaziamento de seu significado resulta que a fonte da lei não é mais a razão prática, mas a vontade do *Führer*. Desse modo, a vontade de Eichmann nada mais é do que a vontade do Führer, de maneira que ele não é o legislador de si mesmo, não obedece à própria vontade, mas a de outro.

3.3.3 O mal pode ser banal?

O mal produzido pelos movimentos totalitários é radical, mas não no sentido de ter raízes profundas na natureza humana ou em motivações. A sua radicalidade encontra-se no seu aspecto extremo, pelo fato de se espalhar sobre o mundo como se fosse um fungo. Essa metáfora do fungo encontra-se na famosa troca de cartas entre Arendt e Gershom Scholem após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, em que ela escreve: “Hoje em dia penso, efetivamente, que o mal é somente extremo, porém nunca radical; que não tem profundidade, nem nada de demoníaco. Pode devastar o mundo, justamente, porque é como um fungo, que prolifera na superfície” (ARENDDT, 2010a, p. 34). À primeira vista, parece que a filósofa teria mudado de ideia. Ocorre que, primeiramente, a compreensão acerca do surgimento do mal em *Origens do totalitarismo* continua sendo a mesma, ou seja, surgiu em um sistema em que

todos os seres humanos são igualmente supérfluos. Em segundo lugar, a possível mudança seria no sentido de que o termo “radical”, por ter como origem a palavra “raiz”, implicaria alguma profundidade.³⁷ Mas o relato factual do julgamento de Eichmann trouxe a dimensão da superficialidade como algo presente na maioria dos apoiadores e dos agentes e, por isso, a metáfora do fungo parece ser mais apropriada, uma vez que permite a compreensão de algo que pode, ao mesmo tempo, se espalhar rapidamente pela superfície e não ter limites. Assim, “o maior mal não é radical, não possui raízes, e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo” (ARENDDT, 2004, p. 160).

Consequentemente, a banalidade do mal resulta do fato de que os seus agentes eram em sua maioria “homens comuns” – “bons” pais de família, assim como “eficazes” e “obedientes” funcionários. Esses, em grande medida, não tinham convicções, nem motivações reais para fazer parte da maquinaria de extermínio, mas, mesmo assim, participaram ativamente de seus crimes. Segundo Arendt, “a triste verdade é que a maior parte do mal é feita por pessoas que nunca decidiram ser boas ou más” (ARENDDT, 2004, p. 247). Então, a maioria daqueles que apoiaram e participaram ativamente não decidiu pelo bem ou pelo mal, pois nunca parou para pensar e julgar. Essas pessoas simplesmente se conformaram com as decisões daqueles poucos que teriam elegido o mal pelo mal. Então, os que não se decidiram estavam “[...] demasiado ocupados em consolidar suas oportunidades de vida” (FORTI, 2014, p. 24, tradução nossa). Ou seja, ocupados demais com a sua própria sobrevivência e segurança, assim como a de sua família, e preocupados demais com a sua autorrealização. Arendt (2013b, p. 310), referindo-se a Eichmann, reflete que “a não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto”.

Em terceiro lugar, o termo “banalidade” tem a mesma raiz latina de abandono, tal como afirma Peg Birmingham (2003, p. 88, tradução nossa): “a banalidade vem da mesma raiz de abandono: *bannum*.” Nesse sentido, a banalidade do mal tem como condição o abandono, a qual nada mais é do que a condição do homem moderno das massas, que se encontra abandonado de toda companhia até mesmo de si mesmo. Dessa maneira, “a

³⁷ No que refere à “dimensão da profundidade”, Arendt atribui a atividade do pensar “para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação” (ARENDDT, 2004, p. 160). E, mais adiante, ela escreve: “Pensar e lembrar, dissemos, é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos” (ARENDDT, 2004, p. 166). Dessa forma, pensar garante a dimensão da profundidade, na medida em que ele consiste em “deitar raízes”. Na ausência dessas raízes é que o mal ilimitado e extremo encontra condições de se espalhar pela superfície do mundo.

banalidade é a condição de uma humanidade que foi abandonada, banida – somos buracos do esquecimento” (BIRMINGHAM, 2006, p. 112, tradução nossa). Assim, a banalidade do mal continua sendo um atrativo e um alerta, tanto ontem quanto hoje, pois, segundo Arendt (1973, p. 459):

O perigo das fábricas de cadáveres e buracos do esquecimento é que hoje, com as populações e os desterrados aumentando em toda parte, as massas de pessoas se tornam continuamente supérfluas se continuarmos a pensar em nosso mundo em termos utilitários. Os eventos políticos, sociais e econômicos em toda parte estão em uma conspiração silenciosa com instrumentos totalitários concebidos para tornar os homens supérfluos. A tentação implícita é bem compreendida pelo senso comum utilitarista das massas, que na maioria dos países estão desesperadas demais para reter muito medo da morte. Os nazistas e os bolcheviques podem ter certeza de que suas fábricas de aniquilação, que demonstram a solução mais rápida para o problema da superpopulação, das massas humanas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes, são tanto um atrativo quanto um alerta. As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários na forma de fortes tentações que surgirão sempre que parecer impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de uma maneira digna do homem.

Dito isso, as ‘soluções totalitárias’ – os campos de concentração e extermínio com seus “buracos do esquecimento” – podem assumir outras formas em nosso mundo, de maneira que aqueles que se encontram abandonados por tudo e por todos podem desaparecer não somente do espaço público, senão da face da Terra como se nunca tivessem existido algum dia.

4 ENTRE “TESOUROS PERDIDOS”: EM BUSCA DE UMA ÉTICA DOS COMEÇOS

[...] nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente.

Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*

Compreender com Cervantes o mundo como ambiguidade, ter de enfrentar, em vez de uma só verdade absoluta, muitas verdades relativas que se contradizem (verdade incorporadas em *egos imaginários* chamados personagens), ter como única certeza a *sabedoria da incerteza*.

Milan Kundera, “A herança depreciada de Cervantes”

Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para “sair em visita”.

Hannah Arendt, *Lições sobre a filosofia política de Kant*

4.1 “Tesouro perdido”

Hannah Arendt, em alguns momentos de sua obra-pensamento, cita o poeta francês René Char, especialmente um dos seus aforismos, segundo o qual “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* [Nossa herança não é precedida de nenhum testamento]” (CHAR apud ARENDT, 2011a, p. 274).³⁸ Essa herança de que nos fala a filósofa refere-se aos anos de *Résistance*, em que “uma geração de escritores e homens de letras europeus” viveram, após o colapso da França, e em que o espaço público-político fora esvaziado, sendo abandonado “às palhaçadas de patifes ou idiotas”, de maneira que eles foram “sugados para política como que pela força de um vácuo” (ARENDT, 2011, p. 28-29). Nesse momento, eles puderam

³⁸ Essa citação-epígrafe aparece na obra arendtiana *Sobre a Revolução* (2011a). Outra obra que aparece esse aforismo é *Entre o passado e o futuro*, com a seguinte tradução do francês para o português, a saber: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento.” (ARENDT, 2011, p. 28).

experimentar e desfrutar das alegrias de *estar entre* e agir na companhia e em concerto com outra/os/es.³⁹

Contudo, isso não durou muito e logo foram liberados do “fardo” do domínio público e político e “arremessados de volta àquilo que agora sabia ser a leviana irrelevância de seus afazeres pessoais” (ARENDDT, 2011, p. 29). Nas palavras de René Char, Arendt cita: “Se sobreviver, sei que terei de romper com o aroma desses anos essenciais, de rejeitar silenciosamente (não reprimir) meu tesouro” (CHAR *apud* ARENDT, 2011, p. 29). O que o poeta de certa forma anteviu foi exatamente a perda desse tesouro. Tesouro que, por sua vez, fora de experimentar o *aroma* da liberdade, ou seja, de poder aparecer uns para os outros em sua nudez, sem as máscaras designadas pela sociedade e as que o indivíduo dispõe para si mesmo contra a mesma sociedade; eles, portanto, criaram entre si um espaço público, onde a liberdade pode, de fato, aparecer (ARENDDT, 2011, p. 30). Nesse sentido, a herança deixada sem testamento é, justamente, o “tesouro perdido”⁴⁰, pois carece de um nome.

Dessa forma, não ter um testamento, que ateste ou testemunhe a existência de algo ou de alguém, e, portanto, possa legar as posses do passado ao presente e ao futuro, significa, em outras palavras, que sem testamento, ou melhor, sem tradição que selecione e nomeie, que transmita e preserve, assim como que indique onde se encontram os tesouros, estes acabam sendo perdidos e, por conseguinte, esquecidos. Assim escreve a filósofa: “o tesouro foi assim perdido, não a mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro” (ARENDDT, 2011, p. 31).

4.1.1 Primeiro “tesouro perdido”: *storytelling*

Com efeito, consideramos com um provável “tesouro perdido” o contar histórias – *storytelling* – como intrínseco *ao modo de pensar* arendtiano, ou seja, Arendt não apenas pensa acerca do contar histórias, senão também seu próprio pensamento seria “narracional”⁴¹ e

³⁹ A alegria proporcionada pela ação, ou mais precisamente, a “felicidade pública” proporcionada pela ação, Arendt considera a partir das experiências das Revoluções modernas, Francesa e Americana. Assim ela escreve: “o que quer que os homens da revolução tenham sabido ou sonhado anteriormente, foi apenas no curso das revoluções que eles se familiarizaram totalmente com a felicidade e liberdades públicas, quando se tornaram, como diz a frase, intoxicados com o êxtase da ação.” (2018, p. 151).

⁴⁰ A metáfora “tesouro perdido”, Arendt extrai e interpreta novamente dos aforismos de René Char. Para a filósofa, as Revoluções Modernas, francesa e americana, são tesouros perdidos pela tradição de pensamento político ocidental.

⁴¹ Sobre a possibilidade de atribuir ao modo de pensar de Arendt como “narracional” escreve Aguiar (2001, p. 218): “Ao se transformar numa *storyteller*, Arendt rejeita a posição de um ponto de vista arquimediano como

ela, por conseguinte, uma *storyteller*. Nessa perspectiva, o contar histórias torna-se uma maneira de compreender criticamente, por um lado, os acontecimentos, eventos e fatos, sem que se apoie nas antigas categorias do pensamento político e nos padrões tradicionais do juízo moral, pois eles colapsaram diante dos eventos totalitários, os quais não possuíam qualquer precedente histórico nem foram previstos pela tradição de pensamento político ocidental. Uma vez que não se pode mais recorrer àquelas categorias nem aos padrões, o pensamento passa a se orientar pela experiência. Como a filósofa afirma: “[...] meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge incidentes da experiência vivida e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDDT, 2011, p. 41). Orientar-se pela experiência não significa permanecer “colado” a ela, senão em tomar certa distância sem perder a ligação com ela. É, pois, no contar histórias que Arendt encontra um modo de pensar que possibilita a compreensão.

Por outro lado, acaba criticando e, ao mesmo tempo, se distancia, tanto da tradição filosófica de pensamento (em particular, dos que ela chama de “pensadores profissionais”⁴² a maneira kantiana), quanto da ciência moderna (em particular, as ciências da natureza) e das ciências sociais e políticas. Trata-se, nesse caso, de uma crítica ao ponto de vista arquimediano⁴³ do conhecimento, que não apenas se distanciou da Terra e do mundo, senão contribuiu para a dupla alienação: a “alienação da Terra” como fuga para o universo; e a “alienação do mundo” como fuga para dentro de si mesmo (“introspecção”).⁴⁴ Nesse sentido, o ponto de vista arquimediano não pode ser tomado nem como ponto de partida, nem como um modo de compreensão acerca dos fatos, eventos e acontecimentos do mundo. Isso se justifica em razão de que, em nome da “objetividade”, de um ponto fixo e externo – sobretudo, em relação aos assuntos humanos, a política – tal ponto de vista obscurece a experiência impedindo que ela possa revelar e iluminar os sentidos e o passado. Nesse

uma postura apropriada para o filosofar e nos insere no entrecho de um pensamento “narracional” como seu *modus philosophandi*. Na figura do filósofo como *storyteller* há um crescimento da importância do juízo [...] O pensamento entendido como juízo, ligado às circunstâncias mundanas, libera o filósofo da tarefa de tematizar o absoluto, os princípios constitutivos de tudo (ser – ponto de vista arquimediano) e abre a vereda para a compreensão dos caóticos acontecimentos mundanos, isto é, viabiliza a transformação do filósofo em *storyteller*. O pensamento ‘narracional’ é o meio que o pensador encontra para lidar com os eventos quando os cânones da historiografia, da metafísica e do pensamento político perderam a capacidade de iluminar o que está acontecendo. Na ausência de padrões confiáveis, passa-se a invocar as próprias experiências como base da análise.”

⁴² Kant, segundo a filósofa, usava expressão “*Denker von Gewerbe*” para designar os “pensadores profissionais, ver ARENDT, 2014, p. 17.

⁴³ Em *A condição humana*, mais precisamente, no capítulo sobre “A *Vita Activa* e a Era moderna”, a filósofa usa como epígrafe do capítulo um aforismo de Franz Kafka: “Ele encontrou o ponto arquimediano, mas empregou-o contra si mesmo; ao que parece, essa era a condição para que ele o encontrasse.” (ARENDDT, 2010, p. 309).

⁴⁴ No capítulo supracitado, Arendt discorre longamente sobre essa dupla alienação mesclando elementos históricos e conceituais, ver ARENDT, 2010, p. 309ss.

aspecto, poderíamos elucidar o ponto de vista arquimediano, nesse caso, o cientista que busca conhecer, tal como escreve Arendt no ensaio “A conquista do espaço e a estatura humana”:

[...] do ponto do “observador suspenso livremente no espaço”, de Einstein. Se, desse ponto, olhamos para o que se passa na terra e para as diversas atividades dos homens, isto é, se aplicamos o ponto arquimediano a nós mesmos, essas atividades nos parecerão então, de fato, nada mais que “comportamento manifesto”, que podemos estudar com os mesmos métodos que utilizamos no estudo do comportamento de ratos (2011, p. 343).

É, então, do ponto de vista desse “observador suspenso livremente no espaço” que se procura descrever e analisar o mundo e os assuntos humanos. Trata-se de “aplicar” teorias, conceitos, padrões universais a situações particulares, sacrificando a dimensão contingencial destas. Em poucas palavras, em nome da universalidade – da normatividade – se sacrifica o contingente. Mas, não apenas, também se sacrifica a pluralidade humana na medida em que não se leva em consideração o ponto de vista de outros. Na era moderna, embora se tenha abandonado as antigas verdades absolutas e eternas, a busca pela “certeza”, em virtude do ponto de vista arquimediano, se impôs independentemente do mundo da pluralidade e das aparências. Segundo Arendt, no mesmo ensaio, “foi, com efeito, sua busca da ‘verdadeira realidade’ que os levou [os cientistas] a perderem a confiança nas aparências, nos fenômenos como se revelam por seu próprio acordo com o sentido e a razão humana” (ARENDR, 2011, p. 335).

Contrariamente ao ponto de vista arquimediano do conhecimento, o contar estórias releva os sentidos dos eventos e pode realizar o acordo e a reconciliação com o mundo. Nas palavras de Arendt, “é verdade que o contar histórias revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tais como realmente são” (ARENDR, 2008a, p. 116). Contar estórias adequadamente, então, contém riqueza de sentidos, os quais, por sua vez, nunca perdem sua relação com o mundo tal como é, de modo que possibilitam o acordo e a reconciliação com ele. Dessa forma, uma estória (*story*) contada adequadamente compartilha com as teorias mais sofisticadas a capacidade de revelar uma versão do mundo que modifica a tal ponto a maneira como as pessoas o veem que dificilmente ele haveria de ser diferente do que é (DISCH, 2011, p. 78). Essa possibilidade de modificar o modo de como se vê o mundo tende a contribuir na capacidade de compreender e de julgar, sem com isso buscar reatar o fio de tradição a partir da qual a compreensão e o julgamento outrora podiam apoiar-se em categorias e padrões e, com estes, subsumir todos os casos particulares, desconsiderando, em certa medida, a dignidade dos acontecimentos. Em

outras palavras, uma só maneira de compreender e julgar, que olvidara a ambiguidade e a contingência do mundo em nome de alguma certeza e segurança, assim como olvidara a pluralidade em nome de Um, em nome *do* “Homem” e não *dos* “homens”, da pluralidade. Pelo contrário, contar estórias é, sem dúvida, uma maneira de não esquecer que vivemos no mundo da pluralidade, que partilhamos o mundo com outros. Nesse sentido, “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente” (ARENDDT, 2008a, p. 30-31).

Ademais, vale lembrar que o mundo não é a sucessão de acontecimentos ao modo de um encadeamento lógico de premissas, tal como a “lógica de uma ideia”, isto é, a ideologia como salientado no segundo capítulo, apresentando a mesma coerência que se pode encontrar em raciocínios lógicos. Essa coerência tende a bloquear a possibilidade de “aprender com a experiência”. Experiência a partir da qual se pode *começar* a pensar e a julgar. Em “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, Arendt argumenta:

Vemos nesse ponto que a mente humana não está disposta a enfrentar realidades que, de uma ou outra maneira, contradizem totalmente a sua estrutura de referência. Infelizmente parece mais fácil condicionar o comportamento humano e fazer as pessoas se portarem da maneira mais inesperada e abominável do que convencer alguém a aprender com a experiência, como diz o ditado; isto é, *começar* a pensar e julgar em vez de aplicar categorias e fórmulas que estão profundamente arraigadas em nossa mente, mas cuja a base de experiência foi esquecida há muito tempo, e cuja plausibilidade reside antes na coerência intelectual do que na adequação a acontecimentos reais. (ARENDDT, 2004, p. 100).

Nesse aspecto, Arendt nos chama atenção justamente para o fato de que as categorias e as fórmulas “profundamente arraigadas em nossa mente”, inclusive os conceitos, podem perder a sua ligação com experiência da qual surgiram, sobretudo, quando esses elementos são simplesmente aplicados. Nesse sentido, não se pode ficar agarrado a eles, sob pena de nos apoiarmos em condutas consideradas como “mal menor”, esquecendo que, em todo caso, se trata do mal. Ora, é preciso *começar* a pensar e a julgar sem simplesmente se apoiar e aplicar categorias e fórmulas (e conceitos). Nesse aspecto, contar estórias consiste em um modo de preservar a experiência, de maneira a possibilitar que o(s) sentido(s) de cada acontecimento possa(m) se revelar, pois, ao narrar, repetimos na imaginação o que aconteceu e, com isso, é possível nos situarmos melhor para pensar e julgar. Como escreve Aguiar (2001, p. 220), “o pensamento ‘narracional’ não trata uma situação complexa reduzindo-a a um conceito, dissolvendo e sacrificando seus componentes, suas ‘vozes’ internas, mas aposta na sua reconstituição pela imaginação como a forma de encontrar significação própria.”

Com isso, pela imaginação, torna-se possível contar estórias que estão no mundo, ou seja, “[...] o mundo está cheio de histórias, de acontecimentos e ocorrências e eventos estranhos, que só esperam ser contados” (ARENDDT, 2008, p. 107). Entretanto, em uma das correspondências com a sua amiga Mary McCarthy, Arendt não apenas questiona sobre a importância de ouvir e contar estórias, mas também o fato de as estórias terem desaparecido. Declara a filósofa-storyteller:

Gostaria que você escrevesse sobre o que há nas pessoas que as faz querer uma estória [*story*]. A narração de contos [*tales*] da vida normal de pessoas comuns, como [George] Simenon. Não se pode dizer como é a vida, como o acaso ou o destino lida com as pessoas, exceto contando a história. Em geral, não se pode dizer mais do que - sim, é assim que funciona. Para o bem ou para o mal, é claro, mas o pior com certeza é o que as pessoas costumavam dizer a você, especialmente neste país [:] Nada nunca acontece comigo [...] Parece que não podemos viver sem eventos; a vida torna-se um fluxo indiferente e dificilmente podemos distinguir um dia do outro. A própria vida está cheia de histórias. O que fez os contos desaparecerem? Os eventos avassaladores deste século, que fizeram com que todos os eventos comuns que diziam respeito apenas a você parecessem insignificantes para serem contados? (ARENDDT, 1995, p. 295, grifos nossos, tradução nossa).

A essas interrogações de que as estórias, assim como o contar, teriam desaparecido devido aos eventos avassaladores do século XX, no ensaio “O conceito de História: antigo e moderno”, ela argumenta: “Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não mais contou estórias de eventos que afetaram a vida dos homens”. (ARENDDT, 2011, p. 89). Sem desconsiderar esse aspecto, interessa aqui outra resposta, por assim dizer, qual seja:

a razão pela qual geralmente permanecem não contados [as estórias] é, segundo Isak Dinesen, a falta de imaginação – pois somente se você consegue imaginar o que aconteceu de alguma maneira, repeti-lo na imaginação, é que você verá as histórias, e somente se você tem a paciência de contá-las e recontá-las [...] é que poderá contá-las bem [...] Nunca se estará plenamente vivo se não repetir a vida na imaginação, a “falta de imaginação” impede as pessoas de “existirem”. (ARENDDT, 2008a, p. 107).

Desse modo, a “falta de imaginação” faz com que, de um lado, as estórias não sejam contadas e, por conseguinte, desapareçam, e, por outro, não se esteja plenamente vivo. É, portanto, no *exercício* constante da imaginação onde podemos contar e recontar o que aconteceu de algum modo, que, ao mesmo tempo, podemos contar estórias e continuar a existir. Então, pela imaginação podemos repetir, de alguma maneira, a vi(n)da de cada novo começo, de modo a testemunhar a sua existência, seus atos e palavras, a fim de que em sua breve vi(n)da não sejam esquecidos. Contar estórias pode impedir que sejamos tragados pelos

“buracos do esquecimento”, de ontem e de hoje, que sejamos mais facilmente transformados em seres supérfluos e, por isso, em “vidas inarráveis”, por assim dizer. Assim sendo, o contar estórias (*storytelling*) pode ser uma herança sem testamento, em particular, um “tesouro perdido” que nos possibilite pensar em uma ética dos começos, e, com ela, a imaginação, a qual, por sua vez, abordaremos mais adiante.

4.1.2 Segundo “tesouro perdido”: a “sabedoria da incerteza”

Em direção semelhante interpreto como outro “tesouro perdido” o que Milan Kundera nomeou de a herança depreciada de Cervantes em um ensaio de mesmo título. Trata-se, pois, de uma herança menosprezada, ou melhor, sem testamento, um tesouro perdido e, talvez, em razão disso, esquecida. Kundera inicia o ensaio falando da celebre conferência proferida por Edmund Husserl acerca da crise da humanidade europeia. Para o filósofo, a “Europa” não seria apenas um lugar geográfico, senão, uma “identidade espiritual” que se espalhara pelo mundo. A crise, por seu turno, resultaria dos inícios dos tempos modernos cujas raízes remontariam a Galileu e a Descartes, isto é, ao “caráter unilateral das ciências europeias, que tinham reduzido o mundo a um simples objeto de exploração técnica e matemática, e tinham excluído de seu horizonte o mundo concreto da vida, *die Lebenswelt* [o mundo da vida]”. (KUNDERA, 2016, p. 11-12). O crescimento das ciências, em particular, da matemática e da física, e o avanço da técnica moderna conduziram o homem para a especialização de tal modo que “quanto mais avançava em seu saber, mais perdia de vista o conjunto do mundo e a si próprio” (KUNDERA, 2016, p. 12), algo que Heidegger, discípulo de Husserl, chamou de “o esquecimento do ser”. Dessa forma, tanto Husserl quanto Heidegger “desvendaram a ambiguidade dessa época que é, ao mesmo tempo, degradação e progresso e, como tudo que é humano, contém o germe de seu fim em seu nascimento”. (KUNDERA, 2016, p. 12). Tal ambiguidade é algo há muito tempo presente, pois Kundera (2016, p. 12), não como filósofo, mas como romancista, considerou que quem inaugura a modernidade não é somente Descartes, mas também Cervantes. Segundo o romancista-filósofo,

Dom Quixote saiu de sua casa e não teve mais condições de reconhecer o mundo. Este, na ausência do Juiz supremo, surgiu subitamente numa temível ambiguidade; a única Verdade divina se decompôs em centenas de verdades relativas que os homens dividiram entre si. Assim, o mundo dos tempos modernos nasceu e, com ele, o romance, sua imagem e modelo (KUNDERA, 2016, p. 14).⁴⁵

⁴⁵ Sobre essa decomposição de uma única verdade (divina) em centenas de verdade relativas, as quais os seres humanos dividiram entre si, é possível fazer paralelo com o que Arendt, ao final de uma homenagem a Lessing,

O romance seria, portanto, a imagem e o modelo do mundo moderno, sendo que esse mundo ambíguo e de “centenas de verdades relativas” escapa às tentativas da ciência e da técnica de estabelecerem “certezas”, assim como o afã de controlar e de dominar o mundo e a natureza a partir de leis universais. Nessa perspectiva, Kundera aponta para dois modos de compreensão no mundo moderno: o primeiro seria “compreender com Descartes o *ego pensante* como fundamento de tudo, estar assim só em face do universo, é uma atitude que Hegel, a justo título, julgou heroica” (KUNDERA, 2016, p. 14, grifo do autor). O segundo modo seria “compreender com Cervantes o mundo como ambiguidade, ter de enfrentar, em vez de uma só verdade absoluta, muitas verdades relativas que se contradizem (verdade incorporadas em *egos imaginários* chamados personagens), ter como única certeza a *sabedoria da incerteza*.” (KUNDERA, 2016, p. 14-15, grifo do autor)⁴⁶. Assim, o aspecto central da “herança depreciada de Cervantes” é, justamente, a “sabedoria da incerteza”,⁴⁷ presente no romance. Em outras palavras, o romance, e com ele a “sabedoria da incerteza”, tem sido uma “herança depreciada”, uma vez que predominaram nos tempos modernos as ciências e a técnica que potencializaram e agudizaram o domínio em relação ao mundo e à natureza, transformando-o em um lugar onde não haveria espaço para ambiguidades e incertezas.

O homem deseja um mundo onde o bem e o mal sejam nitidamente discerníveis [...] ou K., inocente, é esmagado pelo tribunal injusto, ou então por trás do tribunal se esconde a justiça divina e K. é culpado. Nesse “ou – ou então” está contida a incapacidade de suportar a relatividade essencial das coisas humanas, a incapacidade de encarar a ausência do Juiz supremo. Devido a essa incapacidade, a sabedoria do romance (a sabedoria da incerteza) é difícil de aceitar e compreender. (KUNDERA, 2016 p. 15).

em *Homens em tempos sombrios*, citando-o, diz: “que cada um diga o que acha que é verdade” (LESSING apud ARENDT, 2008, p. 40), da qual se segue a sua interpretação, qual seja: “essa frase é praticamente impossível na solidão; ela pertence a uma área onde existem muitas vozes e onde a enunciação daquilo que cada um ‘acha que é verdade’ tanto une quanto separa os homens, de fato estabelecendo aquelas distâncias entre os homens que, juntas, compreendem o mundo.” (ARENDT, 2008, p. 40).

⁴⁶ Os personagens de um romance, “egos imaginários”, parecem possibilitar exercícios de imaginação, segundo o qual é possível “sair em visita”, sair de si mesmo, desapropriar-se de si mesmo e ir ao encontro do outro. A imaginação torna possível “pensar em lugar de qualquer outro”, em levar em consideração a pluralidade de perspectivas. Talvez, nesse caso, cada personagem poderia apontar para uma perspectiva, o modo como o mundo “parece” a ele. (Cf. ARENDT, 2014, p. 37).

⁴⁷ À “sabedoria da incerteza”, ou *saber de lo incierto* [“saber do incerto”], chego por meio da leitura e da interpretação que Tomás Domingo Moratalla realiza em seu livro intitulado de *Bioética y cine: de la narración a la deliberación*. Cf. MORATALLA, 2010, p. 24-28. O autor em questão, além de fazer paralelo entre a tradição fenomenológica e a hermenêutica, na qual ele se filia, também considera de modo interpretativo o paralelo entre o romance (*novela*) e filmes (*cine*). Estes últimos, embora nem todos, seriam portadores do *saber de lo incierto*, o que auxiliaria na formação e na maneira de pensar, e, sobretudo, deliberar em questões de bioética. A sua proposta de bioética, então, baseia-se em uma hermenêutica filosófica e na aproximação como uma ética narrativa. Dito isso, tomo a “sabedoria da incerteza”, ou “saber do incerto”, como um aspecto importante para pensar uma “ética dos começos”.

Essa “sabedoria da incerteza”, manifestada e conservada pelo romance, desde Cervantes, fez com que nem o mundo nem a vida dos homens fossem esquecidos, assim como proporcionou um novo modo de compreender e julgar os assuntos humanos, em sua ambiguidade, complexidade, incerteza, relatividade, contingência. Nesse viés, se poderia pensar que uma ética dos começos poderia estar inscrita nessa “herança depreciada” e, portanto, na “sabedoria da incerteza”, na medida em que os começos, que somos também cada um de nós, são iniciados sem que o iniciador possa estabelecer ou recorrer a um princípio de antemão. Tampouco pode ele julgar a partir de padrões (morais) preexistentes, que tornariam discerníveis o bem do mal, o certo do errado, pois, como será salientado, o começo e o princípio aparecem simultaneamente no mundo, nem antes nem depois, podendo durar tanto quanto dure a ação. Por isso, não se trata da ausência de princípios e, por conseguinte, da absoluta arbitrariedade dos começos. Dessa forma, o caráter de relatividade, de ambiguidade, de incerteza, que não apenas faz parte do mundo (moderno) senão também de cada novo começo, pode ser compreendido a partir da “sabedoria da incerteza”.

Essa sabedoria, ou melhor, esse saber não é o mesmo do saber científico e técnico, pois não parte de princípios (imperativos, leis, axiomas...) para julgar, subsumindo casos particulares e concretos por meio de universais. Trata-se de um saber que parte da realidade, que sempre pode ser diferente do que é, de uma realidade cambiante, que, em razão disso, exige que se repense e julgue novamente na manhã seguinte, tal como o fiar/tecer e desfilar/destecer de Penélope. Não obstante, essa mudança de julgamento, de juízo moral, não é um simples capricho senão porque a realidade exige. Se os assuntos humanos são cambiantes, contingentes, ambíguos, então se faz necessário um saber adequado a eles, um “saber do incerto”. Tal saber é proporcionado pelo romance, pelo contar histórias (*storytelling*). Com isso, escapa-se do perigo de querer controlar, dominar ou neutralizar o caráter de espontaneidade, de imprevisibilidade, de incerteza dos novos começos a partir de princípios e de padrões morais dados de antemão.

Ocorre que os movimentos totalitários do século XX buscaram justamente dominar de modo total os seres humanos enquanto começos e capazes de começar. Para tanto, fora preciso tornar o mundo relativo, ambíguo, contingente e incerto em um mundo calculável, coerente e de uma só verdade. Em razão disso,

[...] o romance é incompatível com o universo totalitário. Essa incompatibilidade é [...] não somente política ou moral, mas *ontológica*. Isso significa: o mundo baseado numa só Verdade e o mundo ambíguo e relativo do romance são moldados, cada um, de uma matéria totalmente diversa. A Verdade totalitária exclui a relatividade, a dúvida, a interrogação. (KUNDERA, 2016 p. 21-22, grifo do autor).

No mundo totalitário, exclui-se qualquer possibilidade de um espaço *entre* as pessoas, pois, agora elas se encontram amontoadas sob a força coercitiva de/em uma “só Verdade”, da ideologia. Conformadas a uma única verdade, as pessoas sentem-se protegidas do mundo relativo, ambíguo, contingente e incerto, mas pagam o preço de perderem o contato com a realidade e com a própria espontaneidade. Dito em termos arendtianos, a força coercitiva da lógica de uma ideia, a ideologia, transforma o mundo em uma totalidade coerente. Então, no mundo-deserto em que acontecem tempestades de areias totalitárias não há espaço para a espontaneidade e para a imprevisibilidade de novos começos, de maneira que cada ser humano é reduzido a um feixe de reações controláveis, como no caso dos campos de concentração e extermínio. O evento totalitário, que ilumina seu próprio passado – ou seja, os elementos que se cristalizaram em sua forma –, coloca de manifesto as condições do mundo moderno, onde “o homem se acha num verdadeiro *turbilhão de redução*, onde o ‘mundo da vida’ de que falava Husserl se obscurece fatalmente e onde o ser cai no esquecimento” (KUNDERA, 2016, p. 25, grifo do autor). Esse “turbilhão de redução”, próprio dos tempos modernos, ou melhor, próprio da era moderna, para dizer com Arendt, os seres humanos, o mundo e os eventos que eles são capazes de colocar em curso, são reduzidos pela quantificação das ciências matemáticas e das ciências da estatística, as quais buscam fornecer um “ponto arquimediano” de segurança e certeza. No romance *O homem sem qualidades*, Robert Musil narra desde um personagem-espectador de sua janela, a cena de duas pessoas, um cavalheiro e uma dama, andando juntos por uma rua de Viena, quando, em meio aos comportamentos esperados, algo imprevisto ocorre. Segundo Musil (2018, p. 19),

[...] eles pararam de súbito, percebendo um tumulto à frente. Já um segundo antes, alguma coisa saltara do alinhamento, obliquamente; qualquer coisa se virara, derrapara para o lado, e agora, que estava encalhada ali, com uma das rodas sobre a calçada, via-se que era um pesado caminhão, que freara bruscamente.

O pesado caminhão havia atropelado um homem distraído. E, segue o romancista:

A dama estava com uma sensação ruim no coração e no estômago, que tinha o direito de considerar compaixão [...] Depois de algum tempo, o cavalheiro disse: — Os caminhões pesados que se usam aqui têm um tempo de freagem longo demais. A dama sentiu-se mais aliviada [...] bastava-lhe que aquilo explicasse o terrível acidente, reduzindo-o a um problema técnico, que já não a interessava diretamente [...] Afastaram-se quase com a justa impressão de que acontecera um fato da ordem e legalidade. — Segundo as estatísticas americanas — comentou o senhor — morrem lá anualmente 190 mil pessoas em acidentes de automóvel, 450 mil ficam feridas. — Acha que ele está morto? — perguntou sua acompanhante, ainda com a sensação injustificada de ter visto algo fora do comum. (MUSIL, 2018, p. 19).⁴⁸

Esse incidente narrado pelo personagem-espectador, de sua janela, revela, ao menos, um duplo significado: de um lado, a própria noção de “incidente” e, por outro, o discurso das ciências e da tecnologia moderna em busca de explicá-los. O primeiro significado decorrente da noção de “incidente”, que aparece na fala da “dama”, quando ela pergunta: “— Acha que ele está morto? — perguntou sua acompanhante, ainda com a sensação injustificada de ter visto *algo fora do comum.*” (MUSIL, 2018, p. 19, grifo nosso). A “dama”, ao perguntar, ainda espantada diante do incidente (“ainda com a sensação injustificada”), manifesta o significado do incidente como “algo fora do comum”, pois, embora os incidentes sejam na maioria das vezes ordinários e comuns, deles emergem tanto quanto o extraordinário e o incomum. Nesse ínterim, cito as palavras de Arendt (2018, p. 118):

Incidentes não são, em si, persuasivos; eles são por definição exemplos isolados e, portanto, estão abertos a intermináveis interpretações. Ademais, os incidentes são frequentemente ordinários e comuns, e embora o comum e o ordinário devam permanecer como preocupação primeira, como alimento diário de nosso pensamento — mesmo porque é deles que emerge o incomum e o extraordinário, e não dos assuntos difíceis e sofisticados — é mais sábio chamar atenção para tais assuntos, artificialmente alienando dele, de modo a repetir o espanto e a surpresa que o comum, que constante e inevitavelmente tendemos a subestimar à sua familiaridade, deve provocar em nós assegurando seu verdadeiro significado.

Nesse aspecto, os incidentes não são persuasivos em si mesmos no sentido de que possam persuadir alguém ou um grupo, de modo a convencer as pessoas, sem coagi-las, tal como acontece pelo discurso. Porém, eles são uma espécie de alimento diário do pensamento, o que fora sempre o ponto de partida para Arendt: “[...] meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação.” (2011, p. 41).⁴⁹ Os incidentes são,

⁴⁸ Como escreve Arendt: “[...] os acontecimentos, por mais que sejam antecipados com temor ou esperança, nos causam comoção e surpresa uma vez que se tenham consumado. O próprio impacto de um acontecimento nunca é inteiramente inexplicável; sua fatalidade transcende em princípio qualquer antecipação.” (ARENDR, 2011, p. 219).

⁴⁹ Sobre essa relação entre pensamento e incidentes Arendt escreve também em “Ação e a busca da felicidade”, a saber: “O próprio pensamento — no sentido de que é mais do que uma operação técnica e lógica que máquinas

portanto, os “únicos marcos” pelos quais o pensamento pode se orientar, já que não pode mais contar com as antigas categorias do pensamento político, nem com os velhos padrões de julgamento moral. Nessa direção, a filósofa-*storyteller* rejeita veementemente a transformação dos incidentes em números, em dados estatísticos, como forma de compreendê-los “cientificamente”. Não sem ironia, ela escreve em “Nós, os refugiados”:

Eu falo de fato impopulares; pior ainda, para provar minha opinião não disponho sequer dos únicos argumentos que impressionam as pessoas hoje – os números [...] Estou certa que de que esses números não são válidos, mas não posso prová-lo com novos indicadores, embora o possa novamente com *novas experiências*. Isso talvez seja suficiente para aquelas almas cétricas que nunca tiveram muito convencidas de que a medida do crânio dá a noção precisa de seu conteúdo, ou que as estatísticas do crime mostram o nível exato da ética nacional. (ARENDDT, 2016, p. 481-482, grifo nosso).

Desse modo, somente a partir dos “fatos impopulares”, ou melhor, de “novas experiências” que elas, repetidas na imaginação e no pensamento, podem ser contadas e recontadas, são o modo de “provar” até mesmo para as “almas cétricas” a realidade dos incidentes e seus significados. Assim, afirma filósofa-*storyteller*, em “Ação e a busca da felicidade”: “sempre acreditei que, independentemente do quão abstratas possam soar nossas teorias ou quão consistentes pareçam nossos argumentos, há incidentes e histórias por trás deles que, ao menos para nós, contém, em poucas palavras, o significado completo do que quer que tenhamos a dizer” (ARENDDT, 2018, p. 116-117). Então, o ponto de partida são os próprios incidentes e, uma vez que eles contêm as histórias e o seus significados, é preciso contar e recontá-los.

Por outro lado, o “cavalheiro” representa o discurso científico e tecnológico moderno, ao reduzir o incidente a um “problema técnico” e às “estatísticas”, concebendo o que aconteceu como “um fato da ordem e legalidade”. Isso significa que se busca explicar os incidentes desde padrões, regras, normas preestabelecidas que, ao invés do “mapeamento da região que foi completamente iluminada, em um momento fugaz, por algum incidente” (ARENDDT, 2018, p. 117), acaba lançando sobre eles sombras de seu ponto arquimediano, que oculta justamente essas regiões iluminadas pelos próprios incidentes.

Os dados estatísticos, por exemplo, ao invés de manterem a iluminação fornecida pelo incidente, lançam sobre ele as sombras da “norma”, da “normalidade”. Isso tende a suplantar

eletrônicas possam estar mais bem equipadas para realizar do que o cérebro humano – forma-se a partir da realidade dos incidentes, e os incidentes da experiência viva devem se manter como referência do pensamento, pelas quais ele se orienta para não se perder nas alturas às quais se eleva, ou nas profundezas em que precisa descer” (ARENDDT, 2018, p. 117).

o choque e o horror diante de tal incidente, agora previsto e previsível estatisticamente. Todo incidente é explicado, descrito em termos técnicos e estatísticos e aqueles que fogem à explicação são consideradas “anomalias”, “desvios”. Em direção semelhante, escreve Arendt:

[...] as leis da estatística são válidas somente quando se lida com grandes números e longos períodos de tempo, e os atos ou eventos só podem aparecer estatisticamente como desvios ou flutuações. A justificativa da estatística é de que os efeitos e os eventos são ocorrências raras na vida cotidiana e na história. Contudo, o pleno significado das relações cotidianas revela-se não na vida do dia-a-dia, mas em efeitos raros, tal como a importância de um período histórico é percebida somente nos poucos eventos que o iluminam (ARENDDT, 2010, p. 51-52).

Desse modo, as ciências estatísticas tendem a desconsiderar as ocorrências, os eventos ou os acontecimentos, pois eles são “desvios” às regras, aos padrões, às normas. Então, tudo que escapa à “norma” não é levado em conta, sendo não digno de consideração, ou seja, perde-se de vista a dignidade de cada novo fenômeno, de cada novo evento ou acontecimento que aparece no mundo. Assim sendo, o conhecimento científico e tecnológico tende a reduzir os fenômenos em algo meramente explicável (matemática e estatisticamente) sem que possa compreendê-los em sua capacidade de iluminação e dignidade.

Em contrapartida, as ciências (naturais, sociais, estatísticas e históricas) têm seus postulados destruídos frente aos fenômenos de “improbabilidade infinitas”, “infinitamente improváveis”, “infinitamente inesperados” (Cf. ARENDT, 2011, p. 218-220). Diante de tais fenômenos, as ciências não são mais capazes de compreendê-los a partir do quadro de suas categorias. Em “As técnicas sociológicas e o estudos dos campos de concentração”, Arendt argumenta: “Toda a ciência se funda necessariamente em alguns postulados tácitos, básicos e axiomáticos, que ficam expostos e são destruídos apenas diante de fenômenos totalmente inesperados, os quais já não podem ser compreendidos no quadro de suas categorias.” (ARENDDT, 2008, p. 260).

Diante disso, os fenômenos totalitários parecem dar prova de que as ciências históricas (ou historiografia), as ciências sociais e políticas ou teoria política, ao menos até a época de Arendt, assim como toda tradição de pensamento político e moral, se tornaram incapazes de compreendê-lo a partir de seus quadros de categorias. Apesar das gigantescas dificuldades para compreender esse novo fenômeno, Arendt aposta que aqueles que são um novo começo e podem compreender sem categorias predeterminadas e julgar sem critérios preestabelecidos. Como ela escreve no ensaio “Compreensão e política”:

Embora tenhamos perdido os metros para medir, e as regras de subsunção do particular, 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 (ARENDDT, 2008, p. 344-345).

Essa é a grande aposta arendtiana, o fato da natalidade, isto é, de que seres que são capazes de começar algo novo no mundo, sejam igualmente capazes de compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem regras habituais. Novamente não se trata de negar o passado, mas de que não se pode contar com uma tradição a partir da qual se possa buscar apoio para compreender e julgar.

Dito isso, a “A herança depreciada de Cervantes”, o romance, e com ele a “sabedoria da incerteza”, pode ser tomado como outro “tesouro perdido” para pensar uma ética dos começos na medida em que tal sabedoria poderia servir de “apoio” ou de “exemplo” para exercitar a imaginação a “sair em visita”, possibilitando a compreensão e o julgamento.

4.2 “treinar a própria imaginação para sair em visita”

O contar estórias (*storytelling*) e a “sabedoria do incerto” exigem fundamentalmente a “força da imaginação”. Nesse aspecto, o que nos interessa demonstrar é que a faculdade da imaginação, além de ser a condição para a compreensão e para o julgamento, pode ocupar um lugar de destaque para pensarmos aquilo que estamos designando por uma ética dos começos. Tal faculdade, sem dúvida, ocupou um lugar central no pensamento arendtiano. Em “Uma réplica a Eric Voegelin”, Arendt destaca a importância da faculdade da imaginação para o processo de compreensão:

Estou convencida de que a compreensão está intimamente relacionada com aquela faculdade de imaginação que Kant chamava de *Einbildungskraft*, e que não tem nada em comum com aptidão ficcional. Os *Exercícios espirituais* são exercícios da imaginação, e podem ser metodologicamente mais aplicáveis às ciências históricas do que pensa a formação acadêmica (2008, p. 420).

Trata-se, aqui e alhures, do que ela afirma na sequência, de que “utiliza a imaginação, de modo consciente, como importante instrumento cognitivo” (ARENDDT, 2008, p. 420). Não obstante, o uso da imaginação não diz respeito a um “método” ou uma metodologia (arendtiana), mas trata-se, antes de qualquer coisa, de *exercitar* ou *treinar* a imaginação.

Desse modo, Arendt faz uma “interpretação apropriativa”⁵⁰ do pensamento e obra de Kant⁵¹. Em *Lições sobre a filosofia política de Kant*, a filósofa afirmara: “se, em nossa apresentação, fomos além da interpretação de Kant, ainda permanecemos no espírito [*spirit*] de Kant. Como ele mesmo afirmou, frequentemente a posterioridade ‘entende um autor melhor do que ele se entendeu a si próprio’” (ARENDDT, 1993, p. 46). Então, para ela, é na “Terceira crítica”, a *Crítica do juízo*, em que se pode encontrar a verdadeira filosofia política (senão também a sua filosofia moral) e não na “Segunda Crítica”, a *Crítica da razão prática*. Isso em virtude de que na “Segunda crítica”, encontra-se somente o indivíduo solitário que deriva da própria razão a máxima para sua ação, ou dito em outros termos, “na filosofia moral kantiana, na qual o homem é um indivíduo singular que não consulta, senão a sua própria razão e encontra a máxima que não é contraditória, da qual ele pode então extrair um imperativo.” (ARENDDT, 1993, p. 64). Nesse e em outros momentos, Arendt não endossa a filosofia moral de Kant apresentada na *Crítica da razão prática*, a partir da qual se poderia pensar a filosofia política, pois ela continuaria a tradição filosófica ocidental em sua desconsideração da pluralidade e a manutenção do Homem. Dessa forma, é na discussão acerca do juízo de gosto presente na *Crítica do juízo* que encontramos os “homens no plural, como eles realmente são e vivem em sociedades” (ARENDDT, 1993, p. 21).⁵²

Na “Sétima lição” da obra supracitada, Arendt, ao dedicar-se ao pensamento crítico, destacando noções como “comunicabilidade”, “publicidade” e “imparcialidade”, chega a noção de “mentalidade alargada”. Esta, por sua vez, diz respeito ao fato de que se pode “alargar” o próprio pensamento a ponto de considerar os pensamentos dos outros.” (ARENDDT, 1993, p. 56). O que torna possível esse alargamento é a faculdade da imaginação. Nas palavras de Arendt (1993, p. 57),

⁵⁰ Conforme destaca Duarte (1993, p. 111, grifo do autor), “Para Hannah Arendt, a interpretação não se dissocia do interesse em estabelecer um diálogo crítico entre pensadores, movido pelo esforço de pensar com e, principalmente, a partir desses conceitos. Conceber a tarefa da interpretação como um diálogo crítico entre pensadores implica ler os textos de Kant a partir do conjunto de problemas e questões que motivaram aquela leitura, de tal modo que o momento da exegese seja também concebido como ocasião propícia à constituição de novos temas e problemas: trata-se, portanto, de uma interpretação apropriativa do pensamento de Kant”.

⁵¹ Importa salientar que Kant é, talvez, um dos filósofos mais importantes e uma das companhias de toda a vida de pensamento de Arendt. A filósofa, em um trecho de uma correspondência com seu ex-orientador e amigo, considera que esse aspecto, no filósofo de Königsberg, que conhecia o mundo sem nunca ter saído da sua cidade natal, era devido ao poder da imaginação tão grande nele quanto se encontra apenas nos poetas. “[...] em Kant, parece-me, a sua vasta experiência do mundo só é avaliada pelo empobrecimento da experiência de vida. Não é sua vida pessoal que explica isso, porque ele conhecia o mundo sem nunca estar fora de Königsberg. Mas o poder da imaginação, que é tão grande em Kant quanto é apenas em poetas” (ARENDDT, 1992, p. 317-318).

⁵² Outra diferença considerada por Arendt, a saber, “a mais decisiva diferença entre a *Crítica da razão prática* e a *Crítica do juízo* é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, enquanto as regras da segunda são estritamente limitadas em sua validade aos seres humanos na Terra.” (ARENDDT, 1993, p. 21).

[...] o pensamento crítico, embora seja uma ocupação solitária, não se separa de ‘todos os outros’. Certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto de todos os lados [...] Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita.

“Alargar” o pensamento, apesar de uma “ocupação solitária”, que ocorre em “isolamento”, não está separado de “todos os outros”. Nesse contexto, não se trata da solidão tal como descrita em *Origens do totalitarismo*, mas do “estar a sós consigo mesmo”. E, mesmo no caso do isolamento, onde deixo de estar na companhia de outros, não deixo de estar em minha própria companhia. Isso quer dizer que ao pensar, embora me distancie temporariamente da companhia dos outros, estabelecendo um “diálogo silencioso comigo mesmo”, torno presente outros que estavam ausentes. Em “Verdade e política”, encontramos a seguinte passagem:

[...] mesmo se evito toda companhia ou me acho completamente isolado ao formar uma opinião, não estou simplesmente junto apenas a mim mesmo, na solidão da meditação filosófica; permaneço nesse mundo de interdependência universal, onde posso fazer-me representante de todos os demais. (ARENDDT, 2011, p. 299-300).

Assim sendo, mesmo quando se está ocupado com a atividade do pensar não deixamos de permanecer no mundo da pluralidade, “nesse mundo de interdependência universal”, e ao “fazer-me representante de todos os demais”, nos movemos em um “espaço potencialmente público, aberto para todos os lados”. Tal espaço se distingue da noção de “espaço público” abordado em *A condição humana*, pois, enquanto neste o *estar entre* e na *presença* de outra/es/os é condição para o discurso e a ação, no primeiro teríamos aquele espaço aberto metaforicamente pelo pensamento crítico (Cf. DISCH, 1994, p. 156). Essa abertura possibilita pensar em todas as direções possíveis sem que busque um ponto de vista arquimediano do conhecimento, ou seja, “um ponto de vista mais elevado” (ARENDDT, 1993, p. 56). Tal espaço “aberto para todos os lados” pode ser entendido metaforicamente como a *terceira margem do rio* roseano, uma vez que nessa margem, ao contrário das outras, que configuram certos limites e pontos de ancoragem (de apoio), por assim dizer, sempre se está aberto a todas as direções. Dessa forma, alargar o pensamento pode ser um mover-se à terceira margem do rio, sem, é claro, permanecer nela definitivamente.⁵³ Até porque, a

⁵³ O conto de Guimarães Rosa, *A terceira margem do rio*, narra, em primeira pessoa, uma estória em que o narrador, presumivelmente, relata a vida do pai, “homem cumpridor, ordeiro, positivo”. O progenitor resolveu fazer uma canoa para si e “saiu se indo”, passando a habitar os espaços do rio, “de meio a meio”. “Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais” (ROSA, 1988, p. 33).

terceira margem é (n)o meio do meio da travessia. Nas palavras de Guimarães Rosa: “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 2019, p. 53).

Nesse ínterim, a linguagem metafórica torna possível a travessia entre o visível e o invisível, ou seja, “o invisível que se faz visível na metáfora” (ARENDR, 2014, p. 127). A esse respeito, Arendt escreve, em *A vida do espírito*, que:

A metáfora, servindo de ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências, foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceber ao pensamento e, conseqüentemente, à filosofia; mas a metáfora em si é, na origem, poética e não filosófica. (ARENDR, 2014, p. 125).

É, pois, a linguagem metafórica que torna possível compreender “as atividades interiores e invisíveis” – tais como o pensar, a vontade e o julgar –, fazendo a ponte entre elas e o mundo das aparências. Em outras palavras, “a linguagem, prestando-se ao uso metafórico, torna-nos capazes de pensar, isto é, de ter trânsito em assuntos não sensíveis, pois nos permite uma transferência, *metapherein*, de nossas experiências sensíveis. Não há dois mundos, pois a metáfora os une.” (ARENDR, 2014, p. 130). Nesse aspecto, Arendt não concebe a existência de dois mundos, de modo a repetir uma das antigas falácias metafísicas inerentes à tradição ocidental de pensamento de que haveria um mundo inteligível e, portanto, apropriado ao pensamento e que trata daquilo que é invisível, em contraposição ao mundo das aparências, apropriado aos sentidos e que trata daquilo que é visível. Desse modo, as atividades do espírito, embora interiores e invisíveis, aparecem através da linguagem metafórica.

Então, “treinar a própria imaginação para sair em visita” consiste em uma metáfora que talvez mais se aproxime do “alargar” do pensamento. “Treinar” diz respeito aos *exercícios de imaginação*. Esses exercícios fazem parte, em grande medida, do empenho arendtiano de compreender as experiências vividas e os acontecimentos. Nessa direção, Arendt propôs, por exemplo, em cursos ministrados por ela, sob o título de *Political Experiences in the Twentieth Century* (1955, 1965 e 1968), o seguinte: “Eu poderia ter chamado esse curso de *exercícios de imaginação*. O único objetivo é recriar experiências.” (ARENDR, 1968, p. 023609, grifo nosso, tradução nossa). Para tanto, ela mesclou, na lista de leituras (de referências), textos “teóricos” e históricos com obras de literatura, poesia e memórias.⁵⁴ O mesmo parece ocorrer no curso *Basic Moral Propositions*, no qual, na lista de

⁵⁴ Nas obras literárias, poesia e memórias, Arendt busca situar o nascimento de “o homem ideal típico” em cada uma de suas configurações: do período de 1890 – o homem francês, passando pela Primeira Guerra Mundial – o “soldado desconhecido”, as revoluções e rebeliões – o revolucionário profissional e o rebelde, assim como a

leituras, constam obras, tais como *Macbeth*, *Ricardo III* e *Othelo*, de William Shakespeare, *Billy Budd*, de Herman Melville, e *O idiota* e *Os Irmãos Karamázov*, de Fiódor Dostoiévski. Assim, literatura e poesia desempenham papel central no “treinar” a imaginação, pois possibilitam colocar-se na perspectiva dos personagens em meio a certas circunstâncias, o que nada mais é do que “visitar” os pontos de vistas de outros. Como a filósofa escreve, “a mentalidade alargada permite que você leve em consideração as perspectivas dos outros, bem como suas circunstâncias” (ARENDDT, 1968, p. 023609, tradução nossa).

Para tanto, é preciso “sair em visita”. “Sair” implica um distanciar-se temporariamente daquilo que se encontrava próximo, tal como os afazeres cotidianos e os interesses pessoais,⁵⁵ de maneira a tomar distância do que era familiar para que, posteriormente, se possa caminhar em direção ao não-familiar, ao estranho (e ao “estrangeiro”). Em poucas palavras, “sair” é um distanciar-se temporário do que está próximo, sem perder a ligação com o mundo comum e plural. Essa distância e, ao mesmo tempo, ligação com o mundo, faz com que os poetas, os contadores de histórias e os artistas estejam em melhores condições para julgar do que os “filósofos”, ou “pensadores profissionais”, como ela preferia chamá-los. Ao escrever sobre Isak Dinesen (pseudônimo de Karen Blixen), Arendt afirma que “tornar-se artista também demanda tempo e um certo distanciamento em relação à tarefa pesada e intoxicante do puro viver, a qual talvez só possa ser tratada em meio ao viver pelo artista nato.” (ARENDDT, 2008, p. 107).⁵⁶ Desse modo, o ofício dos artistas, poetas e contadores de histórias, transforma-as/os em seres capazes de certo distanciamento ao passo que se mantêm em meio à vida, o que, por sua vez, as/os torna melhores na atividade de julgar, pois não julgam desde uma posição arquimediana do conhecimento. Conforme Disch, “ao contrário dos filósofos que precisam de solidão para pensar, os contadores de histórias não precisam se retirar totalmente da condição de pluralidade para praticar sua arte e, na verdade, *não podem*, se quiserem, ter material para isso.” (1996, p. 155, grifo da autora, tradução nossa).

Se para “sair” em visita é preciso retirar-se temporariamente do mundo das aparências, então, para que “visita” aconteça, faz-se necessário “tornar presente ao espírito o que está ausente da percepção sensível” (ARENDDT, 1993, p. 102). Eis a característica básica da

conformação com os movimentos totalitários e a Segunda Guerra Mundial – homem das massas – até a bomba atômica – cientista e sua responsabilidade coletiva (política), ver HEUER, 2005, p. 39-49.

⁵⁵ Sobre a condição para o exercício da imaginação, Arendt escreve: “O próprio processo da formação de opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e utiliza sua própria mente, e a única condição para esse exercício da imaginação é o desinteresse, a liberação dos interesses privados pessoais.” (ARENDDT, 2011, p. 299).

⁵⁶ Note-se que, na tradução brasileira, o termo em inglês *detachment* aparece como “desapego”. Todavia, nos pareceu mais coerente com o pensamento arendtiano, ao comparar com a versão inglesa da obra *Men in Dark Times*, modificá-la por “distanciamento”, ver ARENDT, 1968, p. 97.

faculdade da imaginação. “Tornar presente o que está ausente” decorre de representamos em nosso espírito o que vimos, por exemplo, um “caminhão pesado sobre a calçada, que atropelara um homem distraído”. Foquemos na imagem tão somente do “caminhão”, pois, o que a imaginação faz é representar no espírito o que está ausente, em nosso caso, o próprio caminhão. Entretanto, existem duas representações, a do caminhão em particular e o esquema que possibilita identificar o caminhão particular como sendo um caminhão. Com efeito, o esquema não é subjetivo, isso porque compartilho com os outros, pois todos têm a “mesma capacidade representativa”. Isso é possível devido ao senso comum (*sensus communis*, chamado por Kant)⁵⁷, uma espécie de “sexto sentido misterioso, porque não pode ser localizado como um órgão corporal” (ARENDR, 2014, p. 67), que nos ajusta a uma comunidade – a um mundo comum compartilhado pelos outros.

Nesses termos, “sair em visita” possibilita alargar o pensamento (em termos kantianos, a “mentalidade alargada”), pois pensamos a partir do ponto de vista de outras pessoas. Conforme a filósofa, em “Verdade e Política”:

Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião. (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.) (ARENDR, 2011, p. 299).

Dessa forma, o que Arendt chama de pensamento crítico ocorre à medida que se alarga o próprio pensamento, por meio do treino da imaginação, que, por seu turno, é capaz de representar, de “sair em visita” em direção a outros pontos de vistas. Isso, todavia, não se refere à adoção cega do ponto de vista de outros que se encontram em diferentes lugares, nem uma espécie de “empatia excessivamente alargada” (ARENDR, 1993, p. 57) em que pudéssemos nos sentir no lugar de outra pessoa, tampouco à “soma” de pontos de vistas e/ou adesão a uma maioria. Em termos arendtianos:

⁵⁷ Em uma os trechos das *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Arendt examina a noção de *sensus communis*: “Senso comum” significava um sentido como nossos outros sentidos – os mesmos para cada um em sua própria privacidade. Utilizando o termo latino, Kant indica que, aqui, ele quer dizer algo diferente: um sentido extra – como uma capacidade extra do espírito (em alemão: *Menschenverstand*) – que nos ajusta a uma comunidade. O “entendimento comum dos homens... e o mínimo que se pode esperar de qualquer um que pretenda ter o nome de homem”. “É a capacidade pela qual os homens se distinguem dos animais e dos deuses. É a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido.” (1993, p. 90).

Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contemplam o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. (ARENDDT, 2011, p. 299).

Com isso, “sair em visita” não corresponde em negar a si mesmo e o próprio pensar em virtude do ponto de vistas de outros. Pelo contrário, trata-se de “ser e pensar em minha própria identidade”. Isso se refere provavelmente a uma das máximas kantianas do entendimento humano comum, o “pensar por si mesmo”, que é “a máxima de uma razão jamais *passiva*, a tendência à passividade, portanto à heteronomia da razão, chama-se *preconceito*” (KANT, 2016a, p. 192). Em *Lições sobre a filosofia de Kant*, Arendt fala do “pensar por si mesmo”, *Selbestdenken*, como a compreensão kantiana do Iluminismo, o qual nada mais é do que a liberação do preconceito. Sobre este, ela escreve:

Aceitar o que se passa no espírito daqueles cujo ponto de vista (de fato, o lugar em que se situam, as condições a que estão sujeitos, sempre diferentes de um indivíduo para outro, de uma classe ou grupo comparados com outros) não é o meu, não significaria mais do que aceitar passivamente o pensamento deles, isto é, trocar seus preconceitos pelos preconceitos característicos de minha própria posição. (ARENDDT, 1993, p. 57).

Nesse viés, não se trata de trocar meus preconceitos por outros, nem tampouco visitar outros pontos de vistas a partir das lentes de meus próprios preconceitos. “Visitar” é “onde efetivamente não me encontro”. Como bem d-escreve metaforicamente Disch:

Visitar é contrário ao paroquialismo, que significa ficar em casa, ao contrário do turista “acidental”, que significa garantir que você terá todos os confortos de casa mesmo durante a viagem, e contrário ao assimilacionismo, que significa fazer-se à força em casa em um lugar que não é seu, apropriando-se de seus costumes. Para visitar, em outras palavras, é preciso viajar para um novo local, deixar para trás o que lhe é familiar e resistir à tentação de se sentir em casa onde não está. Tanto o turista quanto o assimilacionista apagam a pluralidade. O primeiro o faz por uma postura objetivista que considera “como *nós* fazemos as coisas” como uma lente, por meio da qual diferentes culturas só podem aparecer como outras. Este último troca essa lente de espectador por óculos nativos, identificando-se com a nova cultura para evitar o desconforto de estar em um lugar desconhecido. Em contraste, como um visitante, “pense seu próprio pensamento, mas no lugar de outra pessoa”, permitindo-se experimentar a desorientação necessária para compreender como o mundo parece diferente para outra pessoa. (1996, p. 158-159).

Em “Compreensão e política”, Arendt (2008, p. 346) argumenta:

Somente a imaginação permite que enxerguemos as coisas em sua perspectiva adequada, que tenhamos forças suficientes para afastar o que está demasiado próximo, a fim de conseguir ver e compreender sem distorções nem preconceitos, que tenhamos generosidade suficiente para transpor abismos de lonjuras, a fim de conseguir ver e compreender, como se fosse uma questão pessoal nossa, tudo o que está demasiado distante de nós. Esse distanciamento de algumas coisas e avizinhamo de outras faz parte do diálogo da compreensão, pois, para as suas finalidades, a experiência direta envolve um contato próximo demais e o mero conhecimento ergue barreiras artificiais.

Com isso, “treinar a própria imaginação para ‘sair em visita’”, consiste em nos distanciarmos de nossos interesses privados e preconceitos, assim como das nossas circunstâncias, e nos aproximarmos ou avizinhamos de outros pontos de vistas e suas circunstâncias, sem abrir mão de pensar por si mesmos. Desse modo, estaríamos mais bem preparados para compreender e julgar sem necessitarmos de categorias e critérios estabelecidos de antemão. Nesse sentido, o contar estórias, a “sabedoria da incerteza” e o “sair em visita” pela imaginação, possibilitariam compreender e julgar mais adequadamente o caráter incerto, ambíguo e contingente da conduta moral, das palavras e ações de cada novo começo.

5 AMOR MUNDI: POR UMA ÉTICA DOS COMEÇOS

Hão de me perguntar por que tomo conta do mundo: é que nasci assim, incumbida. E sou responsável por tudo o que existe, inclusive pelas guerras e pelos crimes de lesa-corpo e lesa-alma.

Clarice Lispector, *A descoberta do Mundo*

5.1 “*Amor mundi*: Por que é tão difícil amar o mundo?”

Essa é uma das reflexões que Hannah Arendt registra em seu *Diário filosófico* acerca do *amor mundi*. Tal pergunta provavelmente tenha acompanhado Arendt em sua r-existência frente à “situação objetiva de niilismo em que o nada e o ninguém ameaçam destruir o mundo” (ARENDR, 2013a, p. 269). Nesse sentido, essa pergunta também pode fazer parte do rol daquelas perguntas que ela considerou como antiniilistas – “por que existe alguma coisa em vez de nada” e “por que existe alguém em vez de ninguém?” (ARENDR, 2013a, p. 269). É diante das ameaças vigentes em que o nada e o ninguém podem destruir o mundo comum e plural e a própria Terra que amar o mundo não apenas se torna tão difícil, senão também urgente.

Com isso, *amor mundi* é nossa incumbência e responsabilidade primeira pelo fato de termos nascido nele, ou seja, a natalidade. Isso porque “o mundo humano é sempre o produto do *amor mundi* do homem, um artifício humano cuja potencial imortalidade está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o constroem e à natalidade daqueles que vêm viver nele.” (ARENDR, 2013a, p. 269). Então, para que o mundo continue existindo é preciso conservar e renová-lo constantemente, pois ele está sempre sujeito à mortalidade dos seus habitantes. Essa tarefa de conservar e renovar o mundo decorre do fato de que

[...] mundo, tanto no todo, como em parte, é irrevogavelmente fadado à ruína pelo tempo, a menos que existam seres humanos determinados a intervir, a alterar, a criar aquilo que é novo. As palavras de Hamlet – “*The time is out of joint. O cursed spite that ever I was born to set it right*” [“O tempo está fora dos eixos. Ó ódio maldito ter nascido para colocá-lo em ordem”] – são mais ou menos verdadeiras para cada nova geração, embora tenham adquirido talvez, desde o início de nosso século, uma validade mais persuasiva do que antes. (ARENDR, 2011, p. 242-243).

“Essa validade mais persuasiva”, da qual nos fala Arendt, provavelmente esteja relacionada às experiências políticas do século XX, citadas anteriormente. Em razão

disso, o mundo se tornou para ela – e agora para nós – um problema que exige, de um lado, a imaginação acompanhada da compreensão, e, por conseguinte, a possibilidade de reconciliar-se com o mundo comum e plural, sentindo-se novamente em casa, e, de outro lado, em assumir a responsabilidade pessoal e coletiva pelo mundo em cada pensamento e ação. Portanto, ao assumirmos a nossa responsabilidade pelo mundo e pela vi(n)da de cada novo começo, manifestamos o nosso *amor mundi*.

5.1.1 O amor “no” e “pelo” mundo

O amor fora considerado por Arendt em vários momentos como comparável aos sentimentos, emoções ou paixões, mas que, em todos os casos, pertenceriam ao domínio privado da vida, não podem ser expostos ao domínio público, porque logo se extinguiriam ou se perverteriam. Dessa forma, o amor não poderia ser usado para fins políticos, pois, sob a luz da esfera pública, seria pervertido, de maneira a perverter a própria política. Nessa perspectiva, a filósofa não só nega que o amor possa ser um princípio de ação, mas também o considera como o mais antipolítico. Desse modo, cabe interrogar: pode o amor pelo mundo fazer parte dos assuntos humanos (política) e, por conseguinte, ser um princípio de ação? É possível distinguir o amor “no” e “pelo” mundo? Nesse sentido, partimos da seguinte consideração: por um lado, o amor, tal como os sentimentos, as emoções e as paixões do coração, por levarem uma existência incerta e obscura, devem permanecer ocultados no domínio privado, em virtude de serem destruídos pela luminosidade da esfera pública ou de destruírem essa esfera quando tomados como princípio para ação; e, por outro, o *amor mundi* pode ser considerado como um princípio de ação, na medida em que assumimos a responsabilidade pelo mundo.

Na primeira acepção, o amor compartilharia a necessidade do ocultamento do domínio privado, pois, assim como as paixões do coração, ele também faz parte da vida íntima. Em *A condição humana*, Arendt afirma que, “em comparação com a realidade que decorre do ser visto e ouvido, mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentidos – levam uma espécie de existência incerta e obscura” (2010, p. 61).

Já em *A Vida do espírito*, o distinguir as noções de “espírito” e de “alma” (ou vida psíquica), ela indica que enquanto na vida do espírito as suas três atividades – o pensar, a vontade, o julgar – podem aparecer por meio da linguagem metafórica, a alma como *locus* dos sentimentos, das paixões e das emoções estão privadas de fazerem parte do mundo das

aparências. Ou seja, “diversamente dos pensamentos e das ideias, os sentimentos, as paixões e as emoções têm a mesma dificuldade dos nossos órgãos interiores para se tornar parte essencial do mundo das aparências” (ARENDDT, 2014, p. 48). Essa comparação e certa equivalência entre os órgãos internos e os sentimentos, paixões e emoções, busca elucidar o que da “vida interior” pode aparecer e o que não tem aparência. Sobre os órgãos internos, ela escreve:

Os órgãos internos [...] uma vez forçados a aparecer, dão a impressão de ter sido construídos por partes e, a não ser quando deformados por uma doença ou anormalidade particular, parecem indiferenciados; nem mesmo as várias espécies animais – quanto mais os indivíduos – são facilmente distinguidas pela simples inspeção das vísceras (ARENDDT, 2014, p. 45).

Nesse viés, a vida interior orgânica, mesmo quando forçada a aparecer, seria indistinta ou indiferenciada para todos os seres vivos. Ao contrário, tudo o que aparece é distinguível, visto que aparece em sua forma individualizada, singular. Dessa forma, apesar de a vida interior e a vida do espírito estarem conectadas por certa semelhança, a do espírito é capaz de aparecer por meio da linguagem metafórica. Segundo Arendt, isso “[...] é verdadeiro para o espírito, (...) a linguagem metafórica é a única maneira que ele tem de ‘aparecer externamente para os sentidos’” (ARENDDT, 2014, p. 47). Nesse caso, a atividade de pensar, por exemplo, por se tratar de uma espécie de discurso – aquele diálogo silencioso que estabeleço comigo mesmo –, pode aparecer como um “discurso metafórico conceitual”. Por outro lado, “a vida da alma, em sua enorme intensidade, é muito melhor expressa em um olhar, em um som, em um gesto, do que em um discurso” (ARENDDT, 2014, p. 48). A vida do espírito é, portanto, distinta da alma, pois melhor se expressa a partir da linguagem corporal do que mediante ao discurso metafórico conceitual. Essa inadequação entre o discurso e a vida da alma faz com que todo sentimento, paixão e emoção somente possam aparecer em um mundo das aparências, uma vez que sejam transformados pela reflexão. Conforme a filósofa:

O que aparece no mundo externo além dos sinais físicos é apenas o que deles fazemos por meio do pensamento. Toda *demonstração* de raiva distinta da raiva que sinto já contém uma reflexão que dá à emoção a forma altamente individualizada, significativa para todos os fenômenos de superfície. Demonstrar raiva é uma forma de auto-representação: eu decido o que deve aparecer (ARENDDT, 2014, p. 48, grifo da autora).

Analogamente à raiva, o amor só poderia ser demonstrado por meio da reflexão, que o individualizaria. Do contrário, apesar de sua raridade, seria idêntico em todos os seres humanos. Nesse caso, a demonstração do amor no mundo das aparências dependeria da

reflexão, ou seja, da autorrepresentação na medida em que cada um decidiria o que deve ou não aparecer.

Embora o amor possa aparecer no mundo, Arendt adverte veementemente que quando ele é usado para fins políticos acaba sendo falsificado e pervertido.

O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou antes, se extingue assim que é trazido a público [...] Dada sua inerente não mundanidade [*worldlessness*], o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou salvação do mundo (ARENDR, 2010, p. 63).

Então, usar o amor para fins políticos é totalmente inadequado e desastroso, de modo que, quando se trata do mundo público, não haveria para ele lugar. Em termos arendtianos, “por natureza, o amor é não mundano [*unworldly*], e é por essa razão, mais que por sua raridade, que é não apenas apolítico, mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas” (ARENDR, 2010, p. 302). Essa não-mundanidade faz do amor algo destrutivo quando lançado na cena pública. Isso porque “o amor destrói o espaço-entre que estabelece uma relação entre nós e os outros e dele nos separa” (ARENDR, 2010, p. 302). Assim, ao destruir o espaço-entre, o amor consistiu-se como uma força antipolítica, pois não há um *entre* a separar as pessoas que se amam, ou seja, não há mais um mundo que separar os amantes. Pelo contrário, o espaço-entre físico e, sobretudo, o intersubjetivo, é possível no estar entre outras/os na medida em que se começa a agir “em concerto”, formando, assim, o espaço público, a “teia de relações humanas”.⁵⁸

Nessa direção, se pode tomar dois exemplos. O primeiro refere-se ao fato de que, em carta trocada com Gerhard Scholem – o qual havia afirmado que, em Arendt, não se encontra o “amor aos judeus” –, ela escreve:

Você tem toda a razão quando afirma que eu não tenho “amor” semelhante, e isso por duas razões. Primeira, porque nunca em minha vida eu amei um povo ou coletividade alguma, nem o povo alemão, nem o francês, nem o norte-americano, tampouco o proletariado ou qualquer outra coisa desse tipo. Na realidade só amo aos meus amigos e me sinto incapaz de qualquer outro tipo de amor. Em segundo, tal amor aos judeus resultaria suspeito, posto que eu mesmo sou judia [...] A isso há de adicionar que, efetivamente, me parece sumamente questionável o papel que o “coração” pode desempenhar em política (ARENDR, 2010a, p.30-31, tradução nossa).

⁵⁸ Arendt faz uma distinção entre o espaço-entre físico e o espaço-entre subjetivo. Enquanto o primeiro diz respeito às coisas que estão entre as pessoas, como por exemplo, a mesa que separa e relaciona as pessoas sentadas ao seu redor; o espaço-entre subjetivo, que se sobreleva o espaço-entre físico, se constitui no agir e falar das mulheres e homens uns com os outros. Embora ele seja intangível, é tão real como o mundo das coisas, o espaço-entre físico, sendo denominado como vimos de “teia de relações humanas” (Cf. ARENDR, 2010, p. 228-229).

Primeiramente, o pertencimento a um determinado povo ou coletividade é *dado* gratuitamente pelo nascimento, o qual não se pode modificar, de modo que a relação que se estabelece com ele não gera necessariamente um compromisso político, até porque se trata de uma relação pré-política. E, mesmo que se possa amá-lo, resultaria em um compromisso politicamente estéril, já que o amor não pode desempenhar qualquer papel na política. Em uma entrevista realizada com Günter Gaus, “O que resta? Resta a língua”, ela afirmaria: “formar ou se unir a um grupo organizado, é algo totalmente diferente. Esse tipo de organização tem a ver com uma relação com o mundo. As pessoas que se organizam têm em comum o que costuma se chamar ‘interesse’” (ARENDDT, 2008f, p. 46). Na medida em que se relaciona com outros em torno de um interesse em comum, e não por aquilo que é “dado gratuitamente”, é que se pode falar em compromisso político. Nesse sentido, não é o amor que relaciona, mas aquele interesse em comum. Por seu turno, “esses interesses constituem na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas” (ARENDDT, 2010, p. 228).

O segundo diz respeito ao fracasso da Revolução Francesa, quando ela passou a ser guiada pelo sentimento de piedade presente no “coração humano”, o que acabou resultando em violência. Como escreve Arendt (2011, p. 136):

[...] o coração humano é, sem dúvida, um local de sombras que nenhum olhar humano pode devassar, mas também as qualidades do coração precisam de sombra e proteção contra a luz do público para se desenvolver e ser o que lhes cabe ser [...] Robespierre e seus seguidores, depois de igualarem a virtude às qualidades do coração, vissem intrigas e calúnias, traições e hipocrisias por todas as partes. O fatídico espírito de desconfiança, tão clamorosamente onipresente durante toda Revolução Francesa [...] brotava diretamente dessa ênfase equivocada no coração como fonte da virtude política.

Assim, os sentimentos, as emoções e as paixões do coração, quando usados para fins políticos, são extremamente perigosos e danosos. Disso decorre que a política não pode ser guiada por eles, de modo que a piedade, assim como o amor, não deveriam ser considerados virtudes políticas.

Todavia, tanto a piedade quanto o amor, se submetidos à reflexividade própria das atividades do espírito, poderiam ser transformados em opiniões e em princípios de ação. Tal interpretação é realizada por Roviello (1997, p. 32), ao afirmar que:

Quando critica a referência de Robespierre à piedade, o seu propósito não é afirmar que é preciso purgar a política de sentimentos morais como a piedade ou a indignação, mas denunciar a concepção falaciosa e fatal para acção política, segundo a qual esta deve encontrar a sua medida e a sua legitimidade nestes sentimentos, quer dizer, na confusão informe daquilo que ainda não foi submetido ao trabalho de explicitação, pelo qual as atividades do espírito – em primeiro lugar o poder de julgar – transformam sentimentos em *opiniões* e em *princípios* de acção.

Desse modo, os sentimentos ou as emoções submetidos à reflexão por meio das atividades do espírito – em particular, pela imaginação e pelo julgar – podem ser transformados em opiniões e em princípios de ação. Isso supõe que, uma vez submetidos à reflexão, eles são individualizados, transformados em fenômenos singulares, ao contrário da interioridade do corpo e da vida da alma, em que tudo é idêntico em todos os indivíduos.

Ao passar do dado interior para o manifesto, o indivíduo modela-o e ao fazê-lo transforma-o. [...] Sentimentos como a bondade, a compaixão ou a piedade só podem intervir na vida pública depois de submetidos ao trabalho de mediação do espírito. Mediação sem a qual se pervertem e, ao mesmo tempo, pervertem o mundo no qual aparecem (ROVIELLO, 1997, p. 16).

Então, a mediação do espírito é fundamental para que os sentimentos possam aparecer e intervir no domínio público sem pervertê-lo ou arruiná-lo. Isso porque eles são desprivatizados e tornam-se comunicáveis por meio da mediação reflexiva do espírito. Desse modo, pondera-se: seria possível considerar o *amor mundi* como uma espécie de sentimento transformado pela mediação do espírito? Sobre isso, Arendt nada teria escrito. Todavia, buscamos argumentar que o *amor mundi* poderia ser compreendido como um princípio inspirador dos começos.

5.1.2 O *amor mundi* como um princípio dos começos

A compreensão da noção arendtiana de princípio apresenta-se como uma tarefa complexa na medida em que tal noção é empregada em sentidos diferentes no *corpus* de sua obra. Desse modo, com o intuito de não simplificar essa tarefa, mas de acessar a sua complexidade, segue-se a interpretação dessa noção em um duplo sentido⁵⁹: a primeira refere-se aos princípios presentes nas formas de governo e que inspiram as suas ações, tanto dos governantes quanto dos governados. Nessa linha interpretativa, Arendt se aproxima de

⁵⁹ A noção arendtiana de princípio não possui um sentido unívoco, mas tem vários significados, que dependem do contexto. Com o intuito de mover-se na polissemia de sentidos, toma-se a interpretação de Hilb (2015, p. 70), para quem a noção de princípio aparece de dois modos distintos, também complementares, na obra arendtiana, a saber: o princípio que ela chama de “montesquieuniano” ou o “princípio de ação de um regime”; e o princípio enquanto “inaugural” ou “a instituição do novo começo, a ação inauguradora”.

Montesquieu em *O espírito das leis*. A segunda linha de interpretação diz respeito aos princípios que inspiram novos começos no sentido da ação inaugural, ou seja, os começos que instituem novos corpos políticos a exemplo das Revoluções na modernidade, em particular, a Francesa e a Norte-americana. No primeiro sentido, trata-se do *instituído*, e, por isso, da continuidade dos começos; no segundo sentido, tem-se o *instituinte*, os novos começos, que, em certa medida, interrompem a cadeia dos começos para começar outra totalmente nova ou em outra direção.

Como em outras ocasiões, Arendt faz uma “interpretação apropriativa” de Montesquieu. Este, segundo ela, destaca que as formas de governo são inspiradas por princípios de ação ou princípios motores, de modo que tanto o governo quanto os governados tendem a agir segundo um ou mais princípios comuns, bem como podem coexistir outros princípios divergentes. Todavia, cada forma de governo manifesta determinado princípio como seu terreno comum. Dessa forma, Montesquieu difere-se da tradição de pensamento político ao distinguir as formas de governo não apenas considerando sua “natureza”, mas, sobretudo, o “espírito” ou “princípio” que anima ou inspira tanto as ações dos governantes quanto as dos governados.

Nesse viés, ele estabelece três formas de governo e seus respectivos princípios: as monarquias seriam animadas pela honra, ou pelo amor à distinção; as repúblicas, pela virtude, ou pelo amor à igualdade; e as tiranias, pelo medo.

Os princípios motores e norteadores de Montesquieu – a virtude, a honra, o medo – são princípios na medida em que regem tanto as ações do governo quanto as do governado [...] O medo, a honra e a virtude não são meros motivos psicológicos: são os critérios mesmos de conduta e avaliação de toda a vida pública (ARENDR, 2008c, p. 350).

Nesse caso, os princípios, ao serem considerados como motores e norteadores das ações, guiam a vida do cidadão e, ao mesmo passo, servem de critérios de conduta e avaliação da vida pública. À primeira vista, entretanto, os princípios parecem nortear apenas o homem como cidadão e não o homem como indivíduo. Nesse aspecto, Arendt faz uma ressalva no ensaio “Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão”, a saber:

Mesmo na esfera pessoal, em que nenhuma lei universal jamais é capaz de determinar de modo inequívoco o que é certo e o que é errado, as ações do homem não são totalmente arbitrárias. Aqui o que o guia não são as leis, às quais é possível subsumir os casos particulares, e sim princípios – como lealdade, honra, virtude, fé – que, por assim dizer, sinalizam certas direções. Montesquieu nunca se perguntou se esses princípios não poderiam ter em si algum poder cognitivo de julgar ou até criar o certo e o errado. Mas o que ele descobriu, quando acrescentou à definição tradicional a estrutura de governo um princípio motor, o único que leva o homem a agir, seja governante ou governado, foi que as leis e a relações de poder em qualquer forma dada de organização política definem apenas os limites dentro dos quais existe uma esfera de vida totalmente diferente, não pública. E é dessa esfera não pública que brotam as fontes da ação e do movimento, que se distinguem das forças estruturais e estabilizadoras do direito e do poder. Cercadas pelo direito e pelo poder, por vezes passando por cima deles, ali estão as origens do movimento e da ação (ARENDDT, 2008, p. 354)⁶⁰.

Nessa esfera pessoal, por um lado, o certo e o errado não são determinados por uma lei universal, a qual seria capaz de subsumir os casos particulares, pois as leis, em geral, tendem a dizer o que não se deve fazer e nunca o que se deveria fazer. Também elas, por si só, não inspiram condutas ou ações. Desse modo, os princípios é que inspirariam as ações, não só na esfera pública, mas também na esfera pessoal. Nesse sentido, Arendt salienta que Montesquieu teria descoberto algum “terreno-comum onde brotariam os homens como indivíduos e os homens como cidadãos” (ARENDDT, 2008, p. 354). Esse “terreno-comum” entre ambas esferas – apesar de continuar existindo entre elas discrepâncias e conflitos – é dado por certos princípios. Em última instância, o que leva os seres humanos a agir são os princípios contidos na própria ação e que, ao mesmo tempo, lhe inspira.

Ademais, os princípios são distintos de objetivos, metas e motivos. Conforme Arendt, no ensaio “O que é liberdade?”:

A ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer –; ela brota de algo inteiramente diverso que, seguindo a famosa análise das formas de governo por Montesquieu, chamarei de um princípio. Princípios não operam no interior do eu como o fazem os motivos [...] mas como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato (ARENDDT, 2011, p. 198).

No motivo, o que ocupa lugar central é o *self*, e não o mundo, de modo que os motivos não têm mundanidade nem publicidade, e, portanto, não possuem um caráter iluminador capaz de inspirar outros começos ou mesmo a continuidade deles. Conforme Willians (1998,

⁶⁰ Nessa passagem chama atenção quando Arendt afirma: “Montesquieu nunca se perguntou se esses princípios não poderiam ter em si algum *poder cognitivo de julgar* ou até *criar* o certo e o errado”. Ao que parece essa interrogação dirigida a Montesquieu em seu diálogo com ele, indica a suspeita de que os princípios teriam certo poder judicativo ou criativo, capazes de criar em si mesmo os critérios de certo e errado.

p. 942, tradução nossa), a “ação em concerto é inspirada por um princípio compartilhado; o comportamento em conformidade com os outros depende da repetição do mesmo motivo em cada pessoa. Princípios iluminam e motivos são infinitamente obscuros”. Então, enquanto os princípios aparecem por meio dos começos no mundo, e, por isso, é possível compartilhá-lo com outros, os motivos não podem ser compartilhados, pois, ao pertencerem à “vida interior” são sempre demasiadamente obscuros. Nesse sentido, a ação é sempre inspirada por um e/ou mais princípios, e nunca por *um* princípio específico. Já o comportamento tende a estar em conformidade com o mesmo motivo presente em cada pessoa ou grupo.

Seguindo ainda suas distinções entre princípio, meta e motivo, ela escreve:

[...] o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no ato realizador; e contudo, ao passo que os méritos do juízo perdem sua validade e o vigor da vontade imperante se exaure, no transcurso do ato que executam em colaboração, o princípio que o inspirou nada perde em vigor e em validade através da execução. Distintamente de sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais uma vez, sendo inexaurível, e, diferentemente de seu motivo, a validade de um princípio é universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo em especial. (ARENDR, 2011c, p. 199).

Tal distinção ajuda compreender melhor o fato de que os princípios que inspiram os começos não são precedidos pelo juízo nem iniciados pela vontade, mas o princípio inspirador torna-se manifesto somente na ação, e, portanto, a luz do domínio público. Eles também são distintos de metas e a motivos. No caso das metas, um princípio se esgotaria tão logo elas fossem alcançadas. No caso de os princípios serem tomados como motivos, eles nunca poderiam inspirar outras pessoas a não serem aquelas das quais eles teriam originado ou de um respectivo grupo como sendo o mesmo para todos.

Além disso, os princípios não só são capazes de inspirar os começos, mas também de salvá-los de sua arbitrariedade. Como escreve a filósofa em *Sobre a revolução*:

O que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si seu próprio princípio, ou, em termos mais precisos, que o início e o princípio, *principium* e princípio, não só estão relacionados entre si, mas são simultâneos. O absoluto do qual o início há de derivar sua validade e que, por assim dizer, deve salvá-lo de sua arbitrariedade intrínseca é o princípio que faz seu aparecimento no mundo junto com ele. A maneira como o iniciador começa o que pretende fazer estabelece a lei da ação para os que se uniram a ele a fim de participar e realizar o empreendimento. Como tal, o princípio inspira os atos que se seguirão e continua a aparecer enquanto dura a ação (ARENDR, 2011, p. 272).

Essa compreensão de Arendt de que os começos são, em certa medida, arbitrários, deriva do fato de que cada novo começo irrompe, destruindo a continuidade ou a cadeia de

começos iniciados. Isso não significa que cada novo começo seja uma criação *ex-nihilo*, senão que sempre se começa algo novo dentro de uma teia de começos iniciados e continuados. De outra parte, o que salva o ato de começar de sua intrínseca arbitrariedade é o princípio que ele traz consigo. Nesse sentido, todo começo traz simultaneamente um princípio que aparece no mundo junto com ele. Como a filósofa escreve em “O que é liberdade?”: “[...] a manifestação de princípios somente se dá através da ação, e eles se manifestam no mundo enquanto dura a ação e não mais.” (ARENDDT, 2011, p. 199). Então, é na própria ação, nem antes, nem depois, que o princípio se manifesta. A manifestação do princípio, além de dar-se simultaneamente à ação, ocorre somente à luz do domínio público, no *entre* outras/os/es. Isso significa que os princípios pertencem ao mundo das aparências e, portanto, podem ser vistos e ouvidos por todos. Dessa forma, os princípios não pertencem ao *self* do iniciador de um novo começo e/ou de seus continuadores, eles pertencem ao mundo, ou seja, possuem mundanidade e publicidade, e, portanto, são capazes de iluminar os começos.

Desse modo, além de salvarem o começo de sua própria arbitrariedade, os princípios inspiram aqueles que se unem em concerto. Então, *o modo de como* o iniciador começa aquilo que pretende fazer torna-se a “lei” da ação. Não se trata, todavia, de uma lei anterior que comanda os começos, embora os começos possam estar dentro dos muros erguidos pela lei e pelo poder, eles também podem ir além deles. Da mesma forma, não é o princípio que comanda a ação, mas ele se manifesta no ato em realização, indicando o sentido das ações. Segundo Tassin (2016, p. 117), “o princípio inspira os atores deixando claro para eles o sentido de suas ações e é saudável enquanto inspira os atores”.

Diante disso, o *amor mundi* poderia ser compreendido como um princípio capaz de inspirar os começos, de maneira que a cada fala e ato se levaria em conta a responsabilidade pelo mundo como proteção e cuidado em relação a cada recém-chegado – estranho e estrangeiro, assim como em relação ao próprio mundo. Isso significa que amar o mundo implica sempre uma dupla responsabilidade: pela conservação e renovação do mundo e pela vi(n)da de cada novo começo.

5.2 Responsabilidade pelo mundo em face da “expansão do deserto”

“O moderno crescimento da ausência-de-mundo, a destruição de tudo que há *entre* nós, pode ser também descrito como a expansão do deserto” (ARENDDT, 2013a, p. 266, grifo da autora). Dessa forma, assumir a responsabilidade pelo mundo exige não somente reexistir a

crescente expansão do deserto,⁶¹ senão a possibilidade de torná-lo em um mundo humano, pois, “nós, que não somos do deserto, embora vivamos nele, podemos transformá-lo num mundo humano” (ARENDR, 2013a, p. 266). E, pelo fato que “sofremos nas condições do deserto é que ainda somos humanos e ainda estamos intactos” (ARENDR, 2013a, p. 266-267). Todavia, “o perigo está em nos tornarmos verdadeiros habitantes do deserto e nele passarmos a nos sentir em casa” (ARENDR, 2013a, p. 267). O perigo ainda maior nas condições do deserto é o surgimento das “tempestades de areia”. Conforme Arendt (2013a, p. 267),

O maior perigo é que no deserto há tempestades de areia e que o deserto não é sempre plácido como um cemitério, onde tudo, afinal, continua sendo possível, mas pode criar um movimento próprio. Essas tempestades são movimentos totalitários cuja principal característica é serem extremamente bem ajustados às condições do deserto. Na verdade, elas não contam com nada mais e parecem, conseqüentemente, a mais adequada forma política de vida no deserto.

Frente à expansão do deserto e da destruição do espaço *entre* e, portanto, frente à ausência do mundo público e plural, os seres humanos podem a vir a se adaptar às condições de desertificação, tornando-se habitantes do deserto. Com a destruição do espaço público, no qual, entre outras/os/es, falávamos e agíamos “em concerto”, revelando o ator dos começos, o *quem* realmente é, somos reduzidos a “único homem-massa” (KOHN, 2013, p. 36). Na ausência de espaço público, na ausência da política, as “tempestades de areia” – os movimentos totalitários – podem surgir, transformando a todas/os/es em seres supérfluos. Isso porque, a ação é substituída pelo comportamento; o *estar entre* e o “estar a sós” é substituído pelo a solidão; a realidade é substituída ideologia; o pensamento é substituído por clichês ou *slogans*; a conduta ética é substituída pela obediência cega; a lei pela vontade do *Führer*, etc.

Contudo, mesmo nas condições de deserto, sem ainda ter se efetivado o surgimento das “tempestades de areia”, é possível encontrar em outras esferas da vida o que Arendt chamou também metaforicamente de “oásis”⁶²:

⁶¹ Jerome Kohn, em sua “Introdução” à obra póstuma *A promessa da política*, de Arendt, busca elucidar a “metáfora deserto”, assim: “O deserto é uma metáfora que não deve ser tomada literalmente como terras baldias ou ermas, concebidas como o produto final da expansão industrial desenfreada que exaure os recursos naturais da Terra, polui seus oceanos, aquece sua atmosfera e destrói sua capacidade de sustentar a vida. O deserto é uma metáfora da crescente perda do nosso mundo, como o que Arendt se refere [em *A condição humana*] à nossa ‘dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para eu-mesmo’ [...] O deserto é um metáfora de algo que *já* existe e, dada a permanente necessidade que tem o mundo de ser renovado, “reiniciado”, *sempre* existe. O deserto não é o resultado da vida política pública, mas de sua ausência.” (KOHN, 2013, p. 35-36).

⁶² Na esteira arendtiana, Ludz (2007, p. 182) afirma que “o oásis é, de forma bem concreta, a terra da cultura, a terra cultivada, e o deserto deve ser considerado como tudo aquilo que não é cultivado, tomando-se como um parâmetro determinado da cultura e da formação ocidental”.

Os oásis são as esferas da vida que existe independente, ao menos em larga medida, das condições políticas. O que deu errado foi a política, a nossa existência plural, não o que podemos fazer e criar em nossa existência no singular: no isolamento do artista, na solidão do filósofo, na relação intrinsecamente sem-mundo entres seres humanos tal como existe no amor e às vezes na amizade [...] Sem a incolumidade desses oásis não conseguiríamos respirar (2013a, p. 268).

Dessa forma, o que deu errado teria sido nossa existência plural (a política), o que não necessariamente implica que a nossa existência singular também tenha dado erro. Nesse sentido, podemos encontrar certos oásis – a filosofia e a arte (em particular, literatura e poesia), o amor e a amizade – que pode (re)existir na ausência de mundo. Isso significa que as pessoas continuam sofrendo sobre as condições do deserto, e, por isso, procuram os oásis como lugares de resistência, não se tratando nem da fuga nem do escapismo. Com isso, “os oásis, que não são lugares de ‘relaxamento’, mas fontes vitais que nos permitem viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele”. (ARENDT, 2013a, p. 268). Certas pessoas, por não encontrarem um espaço público para agirem em conjunto com outra/os/es e, portanto, para realizarem a liberdade por meio da ação, “retiram-se”⁶³ para os oásis e recolhem-se para a sua liberdade de pensamento, como foi, em certo sentido, o caso exemplar de Lessing tomado por Arendt. No ensaio “Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing”, a filósofa registra:

Para Lessing, o pensamento não brota do indivíduo e não é manifestação de um eu. Antes, o indivíduo – que Lessing diria criado para ação, não para o raciocínio – escolhe tal pensamento porque descobre no pensar um outro modo de se mover em liberdade no mundo [...] Quando os homens são privados do espaço público – que é constituído pela ação conjunta e a seguir se preenche, de acordo consigo mesmo, com os acontecimentos e estórias que se desenvolvem em história –, recolhem-se para a liberdade de pensamento [...] E um pouco desse recolhimento parece ter sido imposto a Lessing [...] Lessing recolheu-se no pensamento, mas de forma alguma em seu próprio eu; e se para ele existia um elo secreto entre ação e pensamento [...], o elo consistia no fato de que tanto a ação como o pensamento ocorrem em forma de movimento, portanto, a liberdade subjaz a ambos: a liberdade de movimento. (ARENDT, 2008, p. 16-17).

Assim sendo, os oásis são lugares de resistência às condições do deserto, e, sem eles, provavelmente nos tornaríamos rapidamente habitantes do deserto. Entretanto, eles não podem ser tomados como lugares de fuga para os quais escapamos, pois, nesse caso, podem ser arruinados desde dentro, por assim dizer. Arendt (2013a, p. 269) adverte: “escapar do

⁶³ Segundo Arendt (2008a, p. 11-12), “essa retirada do mundo não prejudica necessariamente o indivíduo; ele pode inclusive cultivar grandes talentos ao ponto da genialidade e, assim, através de um rodeio, ser novamente útil ao mundo. Mas, a cada uma dessas retiradas, ocorre uma perda quase demonstrável para o mundo; o que se perde é o espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que teria se formado entre esses indivíduos e seus companheiros homens”.

mundo do deserto, da política, para ... o que quer que seja, é uma forma menos perigosa e mais sutil de arruinar os oásis do que as tempestades de areia que ameaçam exteriormente, por assim dizer, a sua existência.”.

Por outro lado, “as tempestades de areia” são uma ameaça maior até mesmo em relação aos oásis do deserto, da mesma forma em que a moderna psicologia⁶⁴ busca “nos tornar tão habituados à vida no deserto, que já não mais sentimos necessidade de oásis” (ARENDDT, 2013a, p. 267). Nesse aspecto, escreve a filósofa:

Tanto a psicologia, o exercício de adaptação da vida humana ao deserto, quanto os movimentos totalitários, as tempestades de areia em que falsas e pseudo-ações irrompem subitamente da quietude, colocam em risco iminente duas faculdades humanas que nos permitem transformar pacientemente o deserto, e não a nós mesmos: as faculdades da paixão e da ação. É verdade que nas mãos dos movimentos totalitários ou das adaptações da psicologia moderna nós sofremos menos; perdemos a faculdade de sofrer e como ela a virtude da resistência. (ARENDDT, 2013a, p. 267).

Dessa maneira, tanto a psicologia quanto as “tempestades de areia” nos adaptam e fazem com que nos tornemos verdadeiramente habitantes do deserto e, em razão disso, passamos a nos sentir em casa nele, pois, afinal de contas, deixamos de agir e “perdemos a faculdade de sofrer e com ela a virtude da resistência”. Na ausência de mundo e dos oásis, estamos ameaçados com o nada e o ninguém, ou seja, com o perigo de produzir a superfluidade tanto do mundo (hoje da Terra e dos seres mais que humanos) quanto dos seres humanos, de maneira que se faz premente retomar aquelas perguntas antiniilistas, a saber:

[...] da condição de não-mundo que veio à luz na era moderna [...] proveio a pergunta [...] *por que existe alguma coisa em vez de nada?* E das condições específicas de nosso mundo contemporâneo, que nos ameaça não apenas com o nada, mas também com o ninguém, talvez surja a pergunta: *por que existe alguém em vez de ninguém?* Estas perguntas podem parecer niilistas, mas não são. Ao contrário, são perguntas antiniilistas feitas numa situação objetiva de niilismo em que o nada e o ninguém ameaçam destruir o mundo (ARENDDT, 2013a, p. 269, grifo nosso).

A primeira pergunta refere-se à era moderna em que o mundo tem sido paulatinamente transformado em um deserto, em não-mundo. Nesse viés, não haveria mais um lugar no qual as pessoas poderiam se sentir em casa e, portanto, elas se encontrariam desenraizadas. Isso significa não ter mais um lugar no mundo, um lugar em que se possa “deitar raízes”⁶⁵,

⁶⁴ Sobre a crítica de Arendt à “moderna psicologia”, não trataremos neste momento na tese.

⁶⁵ Arendt usa expressão “deitar raízes” referindo-se à faculdade humana do pensar, uma vez que cada pessoa estabelece um sentido de pertencimento ao mundo. Conforme a filósofa, “Pensar e lembrar [...] é o modo humano de *deitar raízes*, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos. O que

vivendo umas agarradas às outras como se estivessem “soltas no ar”, como veremos na sequência. Consequentemente, “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma”. (ARENDR, 2012, p. 634). O fato de “não ter raízes”, de não ter um lugar no mundo, significa produzir seres humanos supérfluos e, por conseguinte, surge a ameaça com o ninguém. Isso corresponde à segunda pergunta em que, nas condições contemporâneas, especialmente com os movimentos totalitários – e, em particular, os campos de concentração e extermínio, onde ocorreram experiências reais da dominação total –, buscam-se aniquilar a pluralidade humana com a destruição da espontaneidade, da singularidade de cada pessoa, transformando-as em seres supérfluos, em “ninguém”.

Embora as pessoas não vivam mais sob regimes totalitários, Arendt adverte para o fato de que o isolamento dos indivíduos – enquanto condição pré-totalitária, como já apontado no segundo capítulo –, acompanhado do estranhamento e do desenraizamento, é característico de uma sociedade atomizada, uma sociedade de massas. No ensaio “Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão”, Arendt (2008, p. 377) argumenta:

O isolamento, como acompanhante do estranhamento e do desenraizamento, é, em termos humanos, a enfermidade própria de nossos tempos. É claro que ainda podemos ver pessoas – em número cada vez menor – se agarrando umas às outras como se estivessem soltas no ar, sem o auxílio dos canais normais de comunicação oferecidos por um mundo de convívio comum, para escapar juntas à maldição de virarem desumanas, numa sociedade em que todos parecem ser supérfluos e assim são vistos por seus semelhantes.

Dessa forma, no isolamento, perde-se o convívio com outras pessoas, perde-se o espaço entre. Decorre disso o estranhamento e o desenraizamento das pessoas na medida em que nenhum lugar é garantido e reconhecido por outros, em um contexto no qual elas possam ser vistas e ouvidas e, do mesmo modo, no qual vejam e ouçam os outros. Nesse sentido, é como se deixássemos de existir ou como se nunca tivéssemos existido, pois, para que possamos aparecer, dependemos sempre de outros. Em outras palavras, “para nossa individualidade enquanto tal – inequívoca e insubstituível – dependemos completamente de outras pessoas”. (ARENDR, 2008, p. 378). Nesse aspecto, a individualidade depende do *estar* na companhia de outros, ou seja, a singularidade humana somente pode aparecer na medida

em geral chamamos de uma pessoa ou uma personalidade, distinta de um mero ser humano ou de um *ninguém*, nasce realmente desse *processo do pensamento* que *deita raízes*”. (ARENDR, 2004, p. 166). Nesse sentido, por meio do pensar, cada um “deita raízes” em mundo comum, voltando ao passado – aos começos –, e estabelece seu lugar nele, garantido e reconhecido por outros. Então, esse sentido de pertencimento ao mundo pode ser entendido como o pressuposto para toda ação orientada sempre pela responsabilidade por ele.

em que houver a pluralidade. Essa dependência se baseia no fato de que “não é um homem, e sim os homens no plural que habitam a Terra...” (ARENDDT, 2008, p. 380).

Então, o que os movimentos totalitários desnudaram é o perigo sempre presente – mesmo com o fim dos governos totalitários – que “brota do desenraizamento e estranhamento do homem no mundo, e podemos chamá-lo de perigo do isolamento e da superfluidade” (ARENDDT, 2008, p. 380). Tal perigo consiste em transformar alguém em ninguém, em seres anônimos, dos quais não se lembrará, nem deles, nem de seus nomes. Como escreve Jeanne Marie Gagnebin (2009, p. 54, grifo nosso), “[...] aquilo que não tem nome, aqueles que não têm nome, o *anônimo*, aquilo que não deixa nenhum rastro, aquilo que foi tão bem apagado que mesmo a memória de sua existência não subsiste – aqueles que desapareceram tão por completo que ninguém lembra de seus nomes”.

Frente a isso, nos lembra Arendt (2013a, p. 267), “só quem é capaz de padecer a paixão, de viver sob as condições do deserto, pode reunir em si mesmo a coragem que está na base da ação, a coragem de se tornar um ser ativo”. Assim, essa coragem pode aparecer mesmo em tempos sombrios em que o nada e o ninguém ameaçam destruir o mundo. Trata-se de algumas luzes incertas, bruxuleantes e fracas. Como ela escreve em *Homens em tempos sombrios*:

[...] mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra. (ARENDDT, 2008a, p. 9).

Essas pessoas são as que, de algum modo, conseguiram resistir às condições do deserto e realizaram a promessa que trouxeram com o seu nascimento: a capacidade de iniciar novos começos. Nessa direção, Kohn (2013, p. 36-37, grifo do autor) afirma:

[...] analogamente ao modo como no mundo natural as árvores regeneram a terra árida fincando as suas raízes fundo na terra, novos começos podem ainda transformar o deserto num mundo humano. As chances de isso não acontecer são imensas, mas o “milagre” da ação está *ontologicamente* enraizado na humanidade, não como espécie singular, mas como pluralidade de inícios singulares.

A capacidade de começar, ainda que seja uma promessa, somente pode realizar-se por meio daqueles que não se deixaram transformar em habitantes do deserto e, em razão disso, pode transformá-lo em um mundo humano, pois amam o mundo o bastante para resistir e não permitir que o nada e o ninguém existam. Dito de outro modo, amar o mundo exige a

afirmação de algo ou de alguém, ou seja, “não há maior afirmação de algo ou de alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que sejas – *Amo: Volo ut sis.*” (ARENDDT, 2014, p. 368). Assim, amar “algo”, o mundo comum e público, e amar “alguém”, a pluralidade de pessoas singulares, significa dizer um *sim* ao mundo e aos recém-chegados, afirmando que eles sejam, podendo vir a aparecer, revelando *quem* realmente são. Assim, o *amor mundi* manifesta-se por meio daqueles que assumiram a responsabilidade pelo mundo e, por isso, foram e são capazes de dizer *não* às condições do deserto, barrando o surgimento das tempestades de areia. Em razão disso, se pode afirmar, com Arendt, que o mundo é sempre um “produto” do *amor mundi*, feito por mãos humanas e pela ação em concerto. Ou, como interpreta Bethania Assy (2004, p. 57): “O *amor mundi* é o amor por aquilo que é criado através da ação em conjunto, o amor que dá uma durabilidade às invenções da liberdade política, como também proporciona uma realidade estável às gerações futuras”.

Assim, a possibilidade de transformação do deserto em mundo humano resulta do *amor mundi* manifesto em nossa responsabilidade de “pôr em ordem” um mundo “fora dos eixos”. Esse “pôr em ordem” significa “renovar o mundo, o que podemos fazer porque todos entramos num ou noutro tempo como recém-vindos a um mundo que existia antes de nós e ainda vai existir depois que partimos, quando teremos deixado a sua carga para nossos sucessores”. (ARENDDT, 2004, p. 90). Trata-se, então, tanto ontem quanto hoje, de assumir nossa incumbência, a nossa responsabilidade pelo mundo e pelos recém-chegados.

5.2.1 Responsabilidade pela vi(n)da de cada novo começo como manifestação do *amor mundi*

A responsabilidade pelo mundo significa a exigência de proteger e cuidar para que a ruína natural do tempo não venha a destruí-lo, pois, por ter sido construído por mãos humanas, o mundo assume em certa medida o caráter mortal daqueles que o habitam. A proteção e o cuidado implicam a conservação do mundo,⁶⁶ mas, ao mesmo passo, representam a renovação, a qual se dá pela natalidade. Já a responsabilidade pela vi(n)da de cada novo começo exige uma dupla responsabilidade: a responsabilidade pelo desenvolvimento vital, ou seja, de proteger e cuidar (d)os recém-chegados (crianças) para que a luz do mundo público não lhe cause algum dano; e a responsabilidade pela potencial capacidade de começar algo

⁶⁶ É preciso levar em conta o contexto em que Arendt considera essa atitude conservadora, a qual diz respeito não ao âmbito da política – no qual a relação se dá entre iguais –, mas ao âmbito da educação, em que a relação ocorre entre adulto e crianças. A educação tem a dupla tarefa de conservar, ou seja, de proteger e cuidar a criança em relação ao mundo, e de proteger e cuidar o mundo em relação à criança (Cf. ARENDT, 2011, p. 242).

novo no mundo. Isso significa, em outros termos, garantir que o “milagre da liberdade” – “[o] poder-começar [...] contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele” (ARENDT, 2007, p. 44), não seja destruída já em tenra idade. A esse respeito escreve Arendt (2011, p. 235), em “A crise na educação”:

A responsabilidade pelo desenvolvimento da criança volta-se em certo sentido contra o mundo: a criança requer cuidado e proteção especiais para que nada de destrutivo lhe aconteça de parte do mundo. Porém também o mundo necessita de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ela a cada nova geração..

Essa dupla responsabilidade, que exige dos habitantes adultos cuidado e proteção, tanto do mundo quanto dos recém-chegados, é permeada pela tensão entre o velho e o novo, ou seja, a tensão entre as velhas gerações – que representam naquele momento o mundo frente os recém-chegados – e as novas gerações, que representam a novidade por meio da natalidade. Então, é preciso cuidar e proteger o mundo dos recém-chegados para que eles não o destruam com a sua novidade, mas também se faz necessário cuidar e proteger cada novo começo face ao mundo, para que este não destrua a sua capacidade de começar algo novo.

Assim, retomando a narrativa de o *Grande Sertão: Veredas*, Riobaldo parece assumir de fato a responsabilidade pessoal pelo mundo naquele momento de dificuldade do “dar à luz”, tanto em relação à vida da mulher quanto à vi(n)da do recém-chegado. Na continuação da cena, ele narra: “A mulher me viu, da esteira em que estava se jazendo, no pouco chão, olhos dela alumiarão de pavores”. (ROSA, 2019, p. 336). Riobaldo certamente se responsabiliza ao ver a mulher jazendo, abandonada, deixada para morrer. Ela necessita de cuidados e precisa ser protegida, assim como a vi(n)da do recém-chegado. Ele aparece como um “estranho”, um “estrangeiro”, um outro que vem em socorro, à sua interpelação. Tais dificuldades não dizem respeito apenas ao processo estritamente biológico da gestação ao parto, mas às circunstâncias “promovidas” ou “potencializadas” historicamente, que “produzem” intencionalmente, tanto ontem quanto hoje, seres supérfluos. Há, nessa cena, a primazia da morte sobre o nascimento, pois, “o senhor sabe, sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias.” (ROSA, 2019, p. 21). Frente aos comportamentos previsíveis postos no sertão, Riobaldo interrompe com sua espontaneidade e começa outro curso: “Eu tirei da algibeira uma cédula de dinheiro, e falei: – ‘Toma, filha de Cristo, senhora dona: compra um agasalho para esse que vai nascer defendido e são, e que deve de se chamar Riobaldo...’ [...] e foi menino nascendo.” (ROSA, 2019, p. 336)

Diante disso, o personagem Riobaldo poderia ser um *exemplo* em relação à responsabilidade pessoal pelo mundo, visto que o “nascer defendido e são” revela uma conduta ética, que coloca em evidência a exigência de *dizer sim* à vi(n)da de novos seres humanos no mundo e, por conseguinte, *dizer sim* ao mundo da pluralidade. Ele não apenas possibilita a vi(n)da, senão também testemunha a existência do “menino nascendo” e o nomeia “Riobaldo”, de maneira que, ao nascer, esse recém-chegado tenha um nome próprio, o que significa que não será “um ninguém”. Com tal gesto, em atos e palavras, é como se Riobaldo tivesse sido inspirado e pronunciasse corajosamente “[–] *Amo: Volo ut sis!*”, ou seja, “Amo: quero que sejas!”. Então, assumir essa responsabilidade pelo mundo, revelada no cuidado e na proteção a cada nova vi(n)da pelo nascimento, demonstra uma ética dos começos, que será também, em relação à cada nova vi(n)da de um estranho e estrangeiro, a manifestação do *amor mundi*.

5.2.2 Responsabilidade pelo mundo e o “direito a ter direitos”

A responsabilidade pelo mundo também remete à garantia de que cada recém-chegado possa aparecer na cena política, revelando *quem* realmente é. Então, trata-se de assumir a responsabilidade para que os recém-chegados possam exercer em sua vez a capacidade de começar, por meio de palavras e ato. Ao agir, cada recém-chegado se insere no mundo humano, público e comum, de modo a sentir-se em casa nele, deixando de ver a si mesmo como um estrangeiro. Nesse contexto, eles estão agora preparados para receber e dar as “boas-vindas” aos novos começos que chegarão ao mundo pelo nascimento e, em razão disso, assumir a responsabilidade por ambos, manifestando o *amor mundi*.

Além do mais, é por meio da ação e do discurso que os recém-chegados atuam como atores políticos e, nesse atuar, cada um constitui-se como um cidadão, pois ser cidadão é poder agir e falar, em vista de um *interesse* comum. Nessa perspectiva, o título de cidadão não depende de determinações, que, de início, já seriam apolíticas, tais como nacionalidade, raça ou classe. Nas palavras de Gérard e Tassin (2016, p. 19, tradução nossa):

Se o ator político nasce de e por suas ações, isso significa que nenhum outro título poderia legitimamente requerer-se para ser cidadão mais que a capacidade de atuar, a espontaneidade humana e a preocupação com a coisa pública: quer dizer, atuar politicamente, comprometer-se e expor-se sobre a cena política pelas ações que concernem aos assuntos da cidade. Ser cidadão, isso significa antes de tudo existir de um modo público e ativo, e é este modo de ação que deveria conferir os direitos, fazendo-os existir publicamente (e não a nacionalidade ou outras determinações estranhas a ação política).

Então, a única condição para ser cidadão seria poder agir e falar na presença de outros, tendo em vista interesses comuns. Ocorre, contudo, que outras determinações ou “qualidades” – tais como nacionalidade, raça, etnia, gênero, etc –, passam a ser reconhecidas como condições fundamentais para a cidadania, de maneira que aqueles que não correspondem ao contexto perdem o direito de pertencer ao mundo público e comum. Nesse viés, eles nada mais são do que exemplares de uma espécie chamada homem, ou seja, “perderam todas as suas qualidades políticas distintas e se tornaram seres humanos e nada mais.” (ARENDDT, 2012, p. 411).

Os refugiados e os apátridas são aqueles, ontem e hoje, que perderam as qualidades políticas, pois *não mais* pertencem à sua comunidade política de origem e *ainda não* estão inseridos em uma nova comunidade. Em razão disso, eles perderam o *status* de cidadão, de modo que se encontram nos limites do artifício humano, limitando-se à condição de meros exemplares da espécie humana. Nesse sentido, eles não aparecem, apenas estão expostos em sua nudez, expostos unicamente ao que lhes é dado, a-*o que* são, e não a *quem* realmente cada um deles é. Para Leibovici e Tassin (2016, p. 148, grifo dos autores, tradução nossa):

As qualidades do *o que*, que diferenciam os seres, não procedem de nenhuma atividade. E são elas as que, no caso dos refugiados e apátridas privados de direitos, eram expostas sem aparecer, isto é, sem que nada permita distinguir nela o ator, o ser atuante e falante sobre a cena pública da aparição.

Essas qualidades de ser “refugiado” e “apátrida” determinam as suas ações a partir do *o que* eles são e não de *quem* são. Tal significado em relação aos refugiados, segundo Arendt (2016, p. 477), mudou, pois, antes, quem pedia refúgio eram aqueles que haviam cometido algum ato e proferido opiniões. Agora, os refugiados eram os que tinham nascido em uma raça ou classe errada. Segundo a autora, “[...] os novos refugiados não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram – nascidos na raça errada (como no caso dos judeus na Alemanha), ou na classe errada (como no caso dos aristocratas na Rússia)” (ARENDDT, 2012, p. 400).

Então, os refugiados e apátridas não são reconhecidos como cidadãos (às vezes, somente como cidadãos de “segunda classe”), pois não pertencem a uma comunidade política, perderam todos os seus direitos. Eles são reconhecidos somente por aquelas características que, em geral, só podem ser expressas no domínio privado. Trata-se da simples existência, a qual não interessa ao espaço público e político. Contudo, nem mesmo a existência privada está garantida. Nesse sentido, Arendt (2016, p. 478) narra própria experiência de refugiada:

Perdemos a nossa casa, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos a nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e a expressão espontânea dos sentimentos.

Nesse viés, perder a casa, a ocupação profissional e a língua é perder o seu lugar no mundo humano, e não ter o lugar no mundo significa não ter mais proteção, nem direitos. Em última instância, é tornar-se supérfluo. Então, nos limites do artifício humano, os refugiados e apátridas não são mais do que seres humanos *qua* seres humanos. Conforme a filósofa,

[...] o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem profissão, sem cidadania, sem opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – é diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado (ARENDDT, 2012, p. 412).

Dessa forma, na “individualidade absoluta e singular”, os refugiados e apátridas estão privados de toda expressão. Isso não significa que eles não apareçam, mas seu aparecer é “paradoxalmente, *uma exposição sem aparência*” (LEIBOVICI; TASSIN, 2016, p. 144, grifo dos autores, tradução nossa). Nesse expor sem aparecer, sem que sejam vistos e ouvidos no domínio público, sem um aparecer propriamente político, eles são vistos enquanto “um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir” (ARENDDT, 2012, p. 411). É justamente por encontrarem-se nos limites do artifício humano que os refugiados e apátridas expõem apenas aquilo que lhes foi dado gratuitamente pelo nascimento, a sua individualidade absoluta, que, embora os diferencie, não os distingue propriamente dos outros. A absoluta diferença, por sua vez, faz com que não sejam vistos como semelhantes, senão como “[...] uma figura do aterrorizante ‘estrangeiro’, com o qual não temos nada em comum, o intruso que molesta e torna-se insuportável em um mundo organizado e do qual não está autorizado a participar” (LEIBOVICI; TASSIN, 2016, p. 143, tradução nossa). Essa visão em relação aos refugiados e apátridas desperta, conforme Arendt (2012, p. 411), “[...] silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostra com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano”.

As tentativas de modificar aquilo que é dado pelo nascimento, a singularidade de seres únicos, sempre estiveram presentes na tradição política do Ocidente, e foram percebidas tanto nas cidades-Estados quanto nos modernos Estados-nação, nos quais se procurava uma homogeneização étnica baseada na igualdade. Mas a igualdade não é um atributo natural,

senão pertence ao domínio público, no qual as pessoas se *tornam* iguais na medida em que agem e falam na presença de seus iguais. (ARENDT, 2012, p. 410).

Assim, enquanto os recém-chegados são aguardados e recebidos com “boas-vindas” pelos habitantes adultos de uma comunidade política, de modo a serem protegidos e cuidados na medida em que vão se familiarizando como o mundo humano e plural, os refugiados e apátridas não contam com a mesma prerrogativa. A eles, não são dadas as “boas-vindas”, uma vez que, na maioria das vezes, são vistos como uma ameaça, com desconfiança, discriminação, rechaço e ódio. São considerados inoportunos, intrusos, “inimigos externos”, indesejados. Em última análise, são considerados como seres supérfluos. Assim, nos limites do artifício humano, seria melhor que eles nunca tivessem existido, podendo ser a qualquer momento varridos da face da Terra.

Diante disso, se coloca a exigência ética de que não podemos escolher, tampouco temos o direito decidir *quem* pode ou não pertencer ao mundo e habitar a Terra. Caso contrário, genocídios e outros crimes contra a humanidade continuaram acontecendo, conduzidos por perpetradores, tais como Eichmann. Nesse sentido, se estabelece a exigência de que a todas/os/es deve ser assegurado o direito a pertencer a uma comunidade política, a ter um lugar no mundo, de modo a sentir-se em casa nele. A isso, Arendt chama de “o direito a ter direitos”, prerrogativa de cada novo começo. Isso implica assegurar que cada pessoa possa realizar a promessa que trouxe ao nascer, a capacidade de iniciar novos começos no mundo. A realização dessa promessa permite que cada recém-chegado apareça no espaço público na presença da pluralidade de outros em sua singularidade única, sem, com isso, configurar-se como uma ameaça ou indesejável. Trata-se, então, do reconhecimento da dignidade da pessoa não em relação a uma ideia de Homem, mas de seu pertencimento à paradoxal pluralidade de seres singulares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa: mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo, bem diverso do em que primeiro se pensou.

João de Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*

No acontecer desta tese, chegamos “num ponto mais em baixo, bem diverso do em que primeiro se pensou.” (ROSA, 2019, p. 33). Pois, na travessia pela imaginação, pelo pensamento, pela compreensão, pela leitura e escrita houve, entre a saída e a chegada, múltiplos começos, recomeços e descomeços. Nesse constante começar, recomeçar e descomeçar, fomos buscando sentidos, des-tencendo a maneira do véu de Penélope. Então, a hipótese de *uma ética dos começos* em e a partir da obra-pensamento de Hannah Arendt, fora concebida como esses lugares de saída e de chegada. Entre ambos os lugares coube à pergunta que nos orientaria, a saber: podem ainda os novos começos transformar o deserto em um mundo comum e plural, sem o apoio dos antigos padrões de conduta e dos critérios de julgamento moral?

Diante disso, o lugar de saída foi a noção arendtiana de natalidade (capítulo 1), onde radica ontologicamente o “milagre” da vi(n)da de cada novo começo ao mundo. Cada novo começo é um *initium* (!): um início e um iniciador. O começo de alguém que é, igualmente, capaz de começar algo novo no mundo, de agir. Em outros termos, “cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós” (ARENDRT, 2012, p. 632). Nesse sentido, para que o nascimento aconteça é necessário proteger e cuidar “da mulher que me chamaram”, como nos narra Riobaldo, pois precede ao nascer a gesta(r)ção. Em seguida, o parto, o “dar à luz” para que a vi(n)da de um novo começo apareça pela primeira vez como um estranho e estrangeiro *entre* os habitantes do mundo. Eis, o primeiro nascimento! O “segundo nascimento” ocorre quando os recém-chegados se inserem no mundo público-político, através do discurso e da ação, revelando *quem* realmente são. Pelo discurso e ação “em concerto” com outros se vai “produz” histórias (*story*) que podem ser contas e recontadas não pelos atores, que agem e padecem no palco do mundo, senão por autores, os espectadores.

Entretanto, surgiram os movimentos totalitários (capítulo 2) como uma novidade jamais prevista e, por conseguinte, sem precedentes, tornando evidente a ruptura do “fio” da tradição. Sem a tradição, mas ainda com o passado, não mais se poderia contar com as antigas categorias de pensamento político nem com os velhos critérios de juízo moral. A sua novidade consistiu, entre outros aspectos, em uma maquinaria-administrativa de extermínio que produziu massas de seres supérfluos para em seguida transformá-los em “cadáveres-vivos”, em um passo-a-passo: primeiro, mataram a pessoa jurídica (a destruição dos direitos civis e políticos); em seguida, a pessoa moral (apagaram a linha divisória entre o carrasco e a vítima); e, por último, a aniquilação da individualidade, da espontaneidade (da liberdade de “poder-começar”). Desse modo, os movimentos totalitários buscaram eliminar qualquer vestígio da “suprema capacidade do homem”, a capacidade de começar, fazendo surgir um novo fenômeno do mal, o “mal radical”.

Essa maquinaria teve o apoio direto e a participação ativa não apenas de sádicos, perversos, assassinos, mas do homem moderno (e) das massas (capítulo 3) com a sua notável perda de interesse público-político, voltando exclusiva sua preocupação para com a manutenção da própria vida. Concretamente, se tratava, na grande maioria, de “bons” pais de família e “eficazes” e “obedientes” funcionários, que viram nos movimentos totalitários uma oportunidade para a sua sobrevivência, segurança e autorrealização, e que, portanto, estavam dispostos a sacrificar tudo, mesmo que se convertessem em perpetradores de monstruosos crimes cometidos. Por outro lado, os poucos que tentaram resistir e preservar a sua integridade, a sua consciência intacta, perceberam que a moral havia se convertido em uma “casca oca”. Daí o colapso da moral revelada pelos movimentos totalitários, a qual passou significar nada mais do que os seus sentido etimológico de *mores* – hábitos, costumes e usos – que foram trocados mais facilmente do que os modos de se sentar a mesa. (Não uma única vez, senão duas vezes!). Não apenas a moral, porém também aquilo que por séculos se considerou ser a consciência, enquanto uma voz interior capaz de distinguir o certo do errado, o bem do mal, soçobrou diante de todos. Nesse contexto, o julgamento do ex-oficial nazista Adolf Eichmann demonstrou que, apesar da monstruosidade dos crimes cometidos, ele não era monstruoso, nem demoníaco, tampouco sádico, porém, um homem comum e banal, que cada vez que falava fica evidente a sua flagrante superficialidade: uma autêntica incapacidade de pensar do ponto de vista de outras pessoas. Ele também se cercava dos melhores “guarda-costas” contra a realidade – os clichês, frases feitas, *slogans*, bem como de uma “obediência cadavérica” em que as ordens e a vontade do *Führer* se converteram em sua própria vontade, de maneira que nunca se sentiu responsável por qualquer crime que tivesse cometido. Pois,

afinal, ele apenas executava ordens! Assim, Eichmann nunca teria voltado para casa e encontrado outro que o aguardava a maneira socrática. A partir desse julgamento foi possível compreender que o “mal radical” não tem raízes, e, por isso, a sua paradoxal radicalidade consiste em ser extremo e ilimitado como um “fungo” a se espalhar por toda a superfície da Terra. Esse “fungo”, a “banalidade do mal” foi uma alternativa a um sistema responsável em “produzir” massas de seres supérfluos, as quais, uma vez em completo abandono, em completa desolação, sem pertencer a uma comunidade política, ou seja, sem ter um lugar no mundo, foram eliminadas por pessoas sem qualquer convicção ou motivos. Nesse sentido, é como se Eichmann, e outros tantos, tivessem outorgado para si mesmo, o direito de decidir com quem partilhar a Terra, o direito de fazer com que existe somente o Homem, e não os homens, a pluralidade humana.

Nesse ínterim, pode soar como um alerta cada vez que nos deparamos com a crescente ausência de mundo, a destruição de tudo que existe *entre* nós, que coincide, em termos metafóricos, como a expansão do deserto. O perigo de nos adaptarmos as condições de deserto e de nos tornarmos seus habitantes não é menos perigosa do que a ameaça de surgimento de novas “tempestades de areia”, sejam de novos movimentos totalitários, sejam de novos movimentos autoritários. Nesse sentido, seres que são capazes de começar pode muito bem resistir e conter a expansão do deserto, e quiçá transformá-lo novamente em um mundo humano, comum e plural. Eis a nossa aposta a partir de Arendt, eis a nossa aposta em *uma ética dos começos*.

Diante dessa aposta, coube pensar mais detidamente acerca daquilo que estávamos designando “por uma ética dos começos”. Para tanto, nos movemos na direção de possíveis heranças não como fundamentos, senão talvez como seu passado, que teria sido encoberto pela tradição. Heranças, ora “sem testamento”, ora “depreciada”, mas que nelas encontramos, ao menos, dois “tesouros perdidos” (capítulo 4): o contar estórias (*storytelling*) e a “sabedoria da incerteza”. Primeiramente, o *storytelling* pode impedir que sejamos lançados em “buracos do esquecimento” como se fossemos “vidas inarráveis”. Isso porque, contar estórias exige repetir a vida pela imaginação, e ao repeti-la na imaginação faz com que existamos. Portanto, o *storytelling* coloca a exigência de *uma ética dos começos*, porque todos os começos com suas vi(n)das são igualmente narráveis.

Já “sabedoria da incerteza”, conservada pelo romance, desde Cervantes, fez com que nem o mundo nem a vida dos homens fossem esquecidos, assim como proporcionou um novo modo de compreender e julgar os assuntos humanos, em sua ambiguidade, complexidade, incerteza, relatividade, contingência. Trata-se, portanto, de uma sabedoria que não

desconsidera o fato de que a realidade é cambiante, que ela sempre pode ser diferente do que é, e, em razão disso, exige que se re-pense e julgue novamente na manhã seguinte ao modo penelopiano. Não obstante, essa mudança de julgamento não é um simples capricho senão porque a realidade a exige. Se a realidade é cambiante, contingente, ambígua, incerta, então se faz necessário uma sabedoria adequada a ela, uma “sabedoria da incerteza”. Dessa forma, ela pode nos fornecer certos “apoios” e “exemplos” para melhor compreender e julgar cada começo, cada acontecimento, evento, circunstância. Assim, *uma ética dos começos* busca “apoio” e “exemplos” na “sabedoria da incerteza”.

Esses “tesouros perdidos” apontaram na direção da faculdade da imaginação. Trata-se, pois, de “treinar a própria imaginação para ‘sair em visita’”. “Sair em visita” consiste em nos distanciarmos de nossos interesses privados e preconceitos, bem como de nossas circunstâncias, e nos aproximarmos ou avizinharmos de outros pontos de vistas e de suas circunstâncias, sem que tenhamos de abrir mão do “pensar por si mesmos”. Portanto, *uma ética os começos* pressupõe “treinar a própria imaginação para ‘sair em visita’”.

Frente a isso, a estória narrada pelo personagem Riobaldo demonstrara em grande medida a nossa responsabilidade pelo mundo e pelos recém-chegados, o *amor mundi*. Essa estória nos possibilita o exercício da própria imaginação para “sair em visita”, ao mesmo tempo, que um “apoio” para compreender e julgar em outras circunstâncias. Desse modo, o próprio Riobaldo torna-se “exemplo” de responsabilidade pelo mundo e pelos recém-chegados enquanto manifestação do *amor mundi* (capítulo 5), visto que, ele cuida e protege a mulher como alguém que represente e é igualmente do mundo (“somos do mundo”), bem como ele cuida e protege o novo começo que deve “nascer defendido e são”, o que, em ambos os casos, revela uma exigência ética, ou seja, a exigência de dizer *sim* ao mundo representado pela mulher e à vi(n)da de novos começos. Em poucas palavras, a exigência ética de dizer *sim* ao mundo da pluralidade. Além do mais, Riobaldo não apenas possibilita a vi(n)da, senão também testemunhou a existência do “menino nascendo” e o nomeia de “Riobaldo”, de maneira que, ao nascer, esse novo começo tivesse um nome próprio, o que significa simbolicamente a existência de alguém, ao invés de ninguém. (Ele também nos conta essa estória!) E, com tal gesto, em atos e palavras, é como se Riobaldo tivesse sido inspirado e orientado pelo *amor mundi*, e dissesse corajosamente a “suprema e insuperável afirmação” agostiniana: “*Amo: Volo ut sis!*” (“Amo: quero que sejas!”). Então, assumir a responsabilidade pelo mundo, exige o cuidado e a proteção em relação a mulher (o mundo) e a cada nova vi(n)da, a cada novo começo; exigência essa, que se estende aqueles que são estranhos e estrangeiro, refugiados e apátridas.

Por outro lado, amar o mundo é, sem dúvida, outra maneira de dizer *não* a todo e qualquer tipo de mal praticado; é dizer *não* a todo sistema e/ou movimento que busque produzir seres supérfluos para, em seguida, exterminá-los, lançando-os em “buracos do esquecimento”. Também é dizer *não* a todos aqueles que se outorgaram o direito de decidir com quem se deve ou não partilhar a Terra, como se existisse o Homem, e não os seres humanos, a pluralidade humana.

Assim, *por uma ética dos começos* compreendemos aqueles atos e palavras, pensamentos e julgamento, que se inspiram e se orientam pelo *amor mundi*. Portanto, *uma ética dos começos* coloca exigência de assumirmos a responsabilidade pelo mundo e pelo o “milagre” contido em cada nascimento, em cada nova vi(n)da, a fim que o mundo seja conservado e renovado e continue a existir no ir e vir das gerações. Eis o “milagre” que salva o mundo: “– Minha Senhora Dona: “um menino nasceu – o mundo tornou a começar!...” (ROSA, 2019, p. 336).

Na outra banda que chegamos é que no deserto existem os oásis – a amizade, a literatura, a poesia, a arte, a filosofia... – de maneira que ainda podemos nos mover em pensamento, em imaginação, bem como compreender e julgar “sem corrimões”. Nesse sentido, podemos fortalecer nosso pensar, deitando raízes no mundo para que no limite não sejamos arrastados por sistemas e/ou movimentos, que transformam seres humanos em seres supérfluos. Ou, como diria Riobaldo: “Sertão. Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar.” (ROSA, 2019, p. 25).

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio Alves. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton (org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 215-226 (Humanitas).

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. **Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo**. São Paulo: Cortez, 2011.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. Recém-chegadas e estranhas: as crianças e o mundo comum na obra de Hannah Arendt. **R. Educ. Públ.** Cuiabá, v. 22, n. 49/1, p. 229-247, maio/ago. 2013. Disponível em:

<<http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/912/713>>
Acesso em: 01 jul. 2013.

ARENDT, Hannah. Courses – New School for Social Research, New York, N.Y. – “Political Experiences in the Twentieth Century”, lectures – 1968 (Series: Subject File, 1949-1975, n.d.). In: **The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress**. Disponível em:

<https://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=04/040490/040490page.db&recNum=0&itemLink=/ammem/arendhtml/mharendtFolderP04.html&linkText=7> Acesso em: 20 jan 2017.

ARENDT, Hannah. **Men in Dark Times**. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.

ARENDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1973.

ARENDT, Hannah. **Hannah Arendt; Karl Jaspers: Correspondence – 1926-1969**. San Diego: Harcourt Brace, 1992.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975**. New York: Harcourt Brace & COMPANY, 1995.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica**. Trad. Alberto Pereira Denis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

ARENDT, Hannah. **O que é política?** 7 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ARENDT, Hannah. **Compreensão: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Trad. Denise Bottman; Organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Trad. Roberto Raposo e rev. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. **Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra**. Trad. Manuel Abella; José L. L. de Lizaga. Madri: Trotta, 2010a.

ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. **Inquietude**. Trad. Adriano Correia. Goiânia, v.1, n.2, p.122-163, ago/dez., 2010b. Disponível em: <<https://inquietude.xanta.org/index.php/revista/article/view/45>> Acesso em: 26 nov. 2014

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Debates; 64)

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

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Organização e introdução de Jerome Kohn; Trad. Pedro Jorgensen Jr. 5 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

ARENDT, Hannah. Epílogo. In: __. **A promessa da política**. Organização e introdução de Jerome Kohn; Trad. Pedro Jorgensen Jr. 5 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013a. p. 266-269

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida; Antônio Abranches; Helena Franco Martins. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

ARENDT, Hannah. Nós, os refugiados. In: __. **Escritos judaicos**. Trad. Laura D. M. Mascaro, Luciana G. de Oliveira, Tiago D. da Silva. Barueri, SP: Amarillys, 2016. p. 477-492

ARENDT, Hannah. **The correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem**. London: The University of Chicago Press, 2017.

ASSY, Bethania. Introdução à edição brasileira: “FACES PRIVADAS EM ESPAÇOS PÚBLICOS – Por uma ética da responsabilidade”. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 31-60.

ASSY, Bethania. CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela (org.). **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva; Instituto Noberto Bobbio, 2015. (Estudos; 334).

BÁRCENA, Fernando. **Hannah Arendt: uma filosofia de la natalidad**. Barcelona: Herder, 2006.

BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan-Carles. **La educación como acontecimiento ético: Natalidad, narración y hospitalidad**. Barcelona: PAIDOS, 2000.

BENHABIB, Seyla. **Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos**. Trad. Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005.

BENHABIB, Seyla. **El Ser y el Otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y pós-modernismo**. Barcelona: Gedisa, 2006.

BERNSTEIN, Richard. **El mal racial: una indagación filosófica**. Trad. Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Lilmod, 2004. (Estudios y reflexiones, 2)

BERNSTEIN, Richard. **El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9**. Trad. Alejandra Vassallo; Verónica Inés Weinstabl. Buenos Aires: Katz, 2006.

BIRMINGHAM, Peg. Holes of oblivion: the banality of radical evil. **Hypatia**, San Francisco, v. 18, n. 1, p. 80-103, 2003. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2003.tb00780.x>> Acesso em: 17 de agosto 2018.

BIRMINGHAM, Peg. **Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility**. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

BIRMINGHAM, Peg; AAVITSLAND, Vilde Lid. The right to have rights: An Interview with Peg Birmingham. **Filosofisk supplement**. mar, 2019. Disponível em: <<https://filosofisksupplement.no/wp-content/uploads/Arendt-19-intervju-Birmingham.pdf>> Acesso em: 19 de março 2021.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CANOVAN, Margaret. Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment. In: VILLA, Dana (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 25-43

CAVARERO, Adriana, et al. "A Child Has Been Born unto Us": Arendt on Birth." **philoSOPHIA**, vol. 4 no. 1, 2014, p. 12-30. Disponível em: <https://www.academia.edu/34446439/A_Child_Has_Been_Born_unto_Us_Arendt_on_Birth> Acesso em: 29 jan 2021.

CORREIA, Adriano. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton (org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 227-245 (Humanitas).

CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho. In: CORREIA, Adriano; Mariângela Nascimento (org.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: UFJF, 2008. p. 15-34.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo**: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. (Humanitas)

DI PIEGO, Anabella. La revelación del *quién* en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, 2012, n° 43, p. 45-78.

_____. Subjetividade, cuerpo propio y arraigo terreno: una relectura desde Hannah Arendt del debate Ricoeur-Parfit. In: PRESAS, Mario A. (coord). **En busca de la conciencia corporal**. Buenos Aires: Prometeo, 2015. p. 97-112.

DISCH, Lisa Jane. **Hannah Arendt and the limits of philosophy**. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 109-140

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

D'ALLONNES, Myriam Revault. **El poder de los comienzos**: ensayo sobre la autoridad. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

FERRARA, Alessadro. **La fuerza del ejemplo**: exploraciones del paradigma del juicio. Trad. Gabriela Ubaldini. Barcelona: Gedisa, 2008.

FORTI, Simona. **Los nuevos demonios**: repensar hoy el mal y el poder. Trad. Aníbal Díaz Gallinal. Buenos Aires: Edhasa, 2014.

KAFKA, Franz. Ecos de Kafka. **Pela vida**, n-1 Edições. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/ecos-de-kafka?>> Acesso em: 12 mar. 2021

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, história, testemunho. In: _____. **Lembrar, escrever, esquecer**. 2. ed. São Paulo: Editora 34. p. 49-57

GÉRARD, Valérie; TASSIN, Etienne. Acción. In: PORCEL, Beatriz; MARTÍN, Lucas (comp.). **Vocabulario Arendt**. Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 11-28. (Estudios de Filosofía Política).

HANSEN, Phillip. Individual Responsibility and Political Authority: Hannah Arendt at the Intersection of Moral and Political Philosophy. In: YEATMAN, Anna *et al.* **Action and Appearance**: Ethics and the Politics of Writing in Arendt. New York: Continuum, 2011, p. 134-149.

HEUER, Wolfgang. “La imaginación es el prerrequisito del comprender” (Arendt): Sobre el puente entre pensamiento y el juzgamiento. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 7, 2/2005, p. 37-51. Disponível em: <<https://hannaharendt.files.wordpress.com/2010/03/a-imaginacao-e-o-pre-requisito-do-compreender-de-w-heuer.pdf>> Acesso em: 17 maio de 2017

HEUER, Wolfgang. Una imagen de los refugiados: experiencia, visibilidad e imaginación. **Cuadernos del Ateneo**, nº 29, 2009, p. 35-46. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3895903.pdf>> Acesso em: 10 nov. 2016.

HEUER, Wolfgang. Corpo e vida: a crítica de Hannah Arendt à modernidade científica. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 533-549, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312010000200011&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 10 de setembro 2018.

HILB, Claudia. El principio del *initium*. In: SAAVEDRA, Marco E.; MUÑOZ, María T. **Revolución y violencia em la filosofía de Hannah Arendt**: reflexiones críticas. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2015. p. 67-102

JACOBITTI, Suzanne Duvall. The Public, the Private, the Moral: Hannah Arendt and Political Morality. **International Political Science Review / Revue Internationale De Science Politique**, vol. 12, no. 4, 1991, p. 281–293. Disponível em: <www.jstor.org/stable/1601466> Acesso em: 3 de março 2018.

JAFFE, Noemi. **Livro dos começos**. São Paulo: Cosac Naify, 2016

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. (Pensamento e Filosofia).

KATEB, Georg. Existential values in Arendt’s treatment of evil and morality. **Social Research**, vol. 74, no. 3, 2007, p. 811–854. Disponível em: <www.jstor.org/stable/40972127> Acesso em: 19 de março 2016.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Guido Antônio Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009. (Coleção philosophia)

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016a. (Coleção Pensamento Humano).

KRISTEVA, Julia. **El genio feminino**: Hannah Arendt. 2 ed. Trad. Gustavo Macri. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2013.

KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. 5 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013. p. 7-44

LEIBOVICI, Martine; TASSIN, Etienne. Puralidad. In: PORCEL, Beatriz; MARTÍN, Lucas (comp.). **Vocabulario Arendt**. Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 139-158 (Estudios de Filosofía Política)

ORWELL, George. **1984**. Trad. Alexandre Hubner; Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PORCEL, Beatriz. Tradición. In: PORCEL, Beatriz; MARTÍN, Lucas (comp.). **Vocabulario Arendt**. Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 211-222 (Estudios de Filosofía Política)

QUINTANA, Lara. Vida. In: GERARD, V. et. al. **Vocabulario Arendt**, Compiladores Beatriz Porcel e Lucas Martin. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 223-240

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa** (Tomo III). Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

ROSA, José Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Arqueologia do officium: Eichmann, o funcionário e a banalidade da catástrofe: intersecções de G. Agamben e H. Arendt. **Philosophos - Revista de Filosofia**, v. 23, n. 1, p. 197-242, 7 ago. 2018. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/49991>> Acesso em: 19 novembro 2019.

TASSIN, Etienne. El hombre sin cualidad. **Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte**, Colombia, Universidade del Norte, 2004, nº 2, p. 124-149.

TASSIN, Etienne. Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 21; n. 3, 2016, p. 111-122. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p111-122>> Acesso em: 20 de agosto de 2017.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética e política**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

WILLIAMS, Garrath. Love and responsibility: a politica ethic for Hannah Arendt. **Political Studies**, 46 (5), 1998, p. 937-950.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt**. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim, 1993.

ANEXO – CORRESPONDÊNCIA SOBRE A NOÇÃO “VI(N)DA”

07 de março de 2021

Querido amigo Eduardo,

Ainda não lhe contei como cheguei à palavra vi (n)da. É que não estou certa de que seja eu quem tenha chegado. Suponho que seja ela quem tenha chegado até mim e que o que eu esteja fazendo é espalha-la como se semeia em campos onde se quer ver nascer a vida. Você me contou que se aproxima a data de depósito de sua tese e não sei se uma carta poderá ajudá-lo, diante das exigências da academia. Escrevo-lhe, de alguma forma, sem essa preocupação, talvez porque eu deseje pertencer à categoria de escritores que jogam fora a cópia passada a limpo e guardam o rascunho, para guardar a verdadeira vi(n)da das palavras. O que sei, sem muito saber, enquanto as letras vão preenchendo o papel, é que as palavras nascem das palavras que se entrecruzam, fecundam, procriam e vão povoando o mundo de nascenças. Não porque tudo seja palavra. Antes porque a palavra é um modo de vi(n)da. Talvez o único possível, até quando se silencia. Porque sem elas nada sabemos sobre a própria vida, que só se dá a saber na vi(n)da: pro-vindo, vindo, acontecendo, nascendo, sendo; “N” vezes eu lhe diga e haverá outras tantas “n” por vir e dizer. Essa letra indeterminada, infinita que carrega a vida a cada vi(n)da, a cada vez, incalculáveis vi (n)das.

Mire só. Abro o dicionário de sinônimos do Nascentes, na 4ª edição revista e ampliada, com mais de doze mil sinônimos, e me deparo com a ausência do verbete vida. Não é fabuloso? Não poderia mesmo estar lá. Qual sinonímia possível, fora do verbo conjugado? Os dicionários que a dizem criam uma clausura. Não há limite possível. Nenhum acabamento. Nada está fora dela. Nem mesmo a morte, que carrega um tanto mais de cada vi(n)da, o que ainda não se sabe, o que não veio, a noite escura, o outro de nós. Sem limite de extensão e profundezas, vida *a priori* não há. Não se pode saber-la fora e antes de cada vi(n)da, como Rosa fez ensinações nas veredas do grande sertão: “Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo”. Não há pedagogia que não faça uso das mãos, não pegue no laço do boiadeiro, não cave a terra para plantar, não lance a linha, a vara, a isca e a espera a caminho. A vida se pega é pela raiz da vi (n)da. No peito onde se escuta uma alegria ou uma dor. Na boca cantante do pulso. No ar que inspira e naquele que falta. Na alvura dos cabelos que contam a verdade de uma vida sem enganações. Que a verdade está na vi(n)da. É ela que a traz. Ela é que faz chegar.

Sonha, profere, semeia, germina e se achega, feito esta carta que desejo fazer chegar para que a vida se conjugue, se pratique, se partilhe e aconteça, como o mundo por vir

Vir a vi(n)da, *venire*,

transportar-se de um lugar a outro Está também em *venida*, o golpe de espada contra o inimigo A palavra espada empunhada, ativa Alegria vindoura Salve, salve! A-venida, lugar onde a vida se movimenta A vida ávida das ruas Esse desejo incessante de encontramentos, bifurcações, abraços e carnavais, que esse ano não tivemos Mas a vida segue chamando nas esquinas, nos olhos que vêm, nos corpos por vir reunidos na praça, na ginga dos que jogam, na prosa dos que colhem o tempo As ruas, meu amigo, guardam a vi(n)da das vozes, a alma dos bares, os colóquios e assembleias em ação As ruas dentro e fora As rugas, os rios, os risos, as cartas e cartões postais Não nos cabe sumariar a vida pela biologia Não há genética que explique Tudo vem a reboque de cada vi(n)da (A)ventura e mu(n)dança Vê bem! Não tem e não há de ter fim De palavra em palavra o mundo rodopia, a vida vai se bem aventurando sem que se possa domesticá-la Mesmo que queiram Mesmo que queiram tanto, colocando máscaras sobre suas faces, fazendo-a morrer de asfixia Matando a poética do riso, sujeitando-a às guerras, aos campos de concentração antes e depois de Auschwitz

Mas tudo há de movimentar o esforço da vi(n)da O desejo de super-ar, de superação Desejo de chegar, atuar e transformar, como chego e me achego aí, tirando as sandálias e pedindo que receba estas palavras Elas não têm ponto final E sei que há nisso muitas suspeitas Inclusive a suspeita das correspondências Mas, sem estar certa de nada, eu lhe asseguro que é disso que se faz o mundo: de corações em diálogos e vi(n)das, com ou sem aprovação, qualquer que seja o argumento de autoridade Talvez aí esteja o verdadeiro espírito da revolução, como algo verdadeiramente novo, a vi(n)da de uma libertação que possa refundar nossos modos de vida, um revolução, quem sabe, onde caiba a palavra amor fora das ruínas ou alguma outra que possamos inventar para dizer e, pois, construir, o que ainda não conseguimos Tal vez aí, uma tal vez,

a palavra vi (n)da

Daqui, nesses tempos difíceis, um lugar que tem outros nomes, mas em mim se nomeia sertão: “lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos”

Luciana