

Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica

André Duarte*

RESUMO:

ARENDT REDEFINE O SENTIDO DA ÉTICA E DA POLÍTICA NUMA CHAVE PÓS-METAFÍSICA, ROMPENDO AS AMARRAS TELEOLÓGICAS E PRESCRITIVAS QUE NORTEARAM O PENSAMENTO FILOSÓFICO SOBRE A AÇÃO POLÍTICA E O COMPORTAMENTO ÉTICO. NESTE PROJETO, ARENDT ENFATIZA O MODO DE SER DA EXEMPLARIDADE SUBVERSIVA COMO CAPACIDADE DE APARECER PUBLICAMENTE E RESISTIR À VIOLÊNCIA, MESMO QUE TAL APARIÇÃO SEJA SILENCIOSA E PASSIVA. PARA DEMONSTRAR O POTENCIAL ÉTICO-POLÍTICO PÓS-METAFÍSICO DA EXEMPLARIDADE SUBVERSIVA, RECORREMOS À ANÁLISE DE TEXTOS NOS QUAIS SE ESBOÇA O PROJETO DE UMA ÉTICA NEGATIVA E REFLEXIONANTE, QUE NÃO DETERMINA COMO AGIR, MAS O QUE NÃO FAZER OU QUANDO INTERROMPER O CURSO DA AÇÃO.

PALAVRAS-CHAVE: ARENDT; ÉTICA PÓS-METAFÍSICA; EXEMPLARIDADE SUBVERSIVA; PENSAMENTO; JUÍZO.

ABSTRACT:

ARENDT REDEFINES THE MEANING OF ETHICS AND POLITICS IN A POST-METAPHYSICAL THEORETICAL KEY, DISRUPTING BOTH TELEOLOGICAL AND PRESCRIPTIVE TIES THAT HAVE TRADITIONALLY BOUND WESTERN PHILOSOPHICAL THINKING ABOUT POLITICAL ACTION AND ETHICAL BEHAVIOR. IN THIS PROJECT, ARENDT STRESSES THE MODE OF BEING OF SUBVERSIVE EXEMPLARITY, I.E., THE CAPACITY TO PUBLICLY APPEAR AS RESISTANT AGAINST POLITICAL VIOLENCE, EVEN WHEN THIS APPEARANCE IS MERELY PASSIVE AND SILENTLY. TO DEMONSTRATE THE POST-METAPHYSICAL ETHICAL-POLITICAL IMPACT OF THE SUBVERSIVE EXEMPLARITY, I ANALYZE SOME TEXTS IN WHICH ARENDT HIGHLIGHTS THE PROJECT OF A NEGATIVE AND REFLEXIVE ETHICS, ONE THAT DOES NOT DETERMINE HOW TO ACT, BUT WHAT NOT TO DO OR WHEN TO INTERRUPT A CERTAIN COURSE OF ACTION.

KEY-WORDS: ARENDT; POST-METAPHYSICAL ETHICS; SUBVERSIVE EXEMPLARITY; THINKING; JUDGMENT.

*Não pertencemos a ninguém, mas ao ponto dourado
desta lâmpada de nós desconhecida, a nós inacessível,
que mantém desperta a coragem e o silêncio.*

*René Char***

A presente investigação busca extrair das reflexões de Hannah Arendt uma alternativa de resistência à violência política do mundo contemporâneo, tomando como foco de interesse as suas noções de ação, pensamento e juízo, consideradas sob um prisma pós-metafísico. O enquadramento do pensamento arendtiano em termos pós-metafísicos suscita a inevitável referência a Heidegger, aspecto que frequentemente

* Prof. do Programa de Graduação e Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná – UFPR e pesquisador do CNPq.

** “Nous n’appartenons à personne sinon au point d’or de cette lampe inconnue de nous, inaccessible à nous, qui tient éveillé le courage et le silence”. Cf. Char, R. *Feuillets d’Hypnos*, aforisme n. 5, minha tradução.

desperta polêmicas infrutíferas, sobretudo quando conduzidas a partir de conjecturas a respeito da influência teórica que o mestre teria exercido sobre a discípula ou, por outro lado, a respeito das estratégias teóricas pelas quais a ex-discípula teria se libertado do antigo professor. De fato, Arendt foi uma aluna brilhante de Heidegger. Marcuse, Gadamer e Jonas, entre outros, também o foram. Todos devem a Heidegger algo essencial: aprenderam a pensar grande porque tiveram como professor um grande pensador. Será que tal dívida intelectual os tornaria, de algum modo, dependentes em relação a Heidegger? Seriam eles “discípulos” ou “crianças de Heidegger”, como afirma Richard Wolin?¹ De fato, muitos autores partem do pressuposto (duvidoso) de que Heidegger estabeleceu uma relação de autoridade insuperável em relação a seus alunos, os quais não seriam senão filhos indulgentes ou rebeldes em relação ao pai. Ou as duas coisas ao mesmo tempo. De acordo com a interpretação proposta por Seyla Benhabib, por exemplo, a reflexão arendtiana estaria marcada, por um lado, por uma ambigüidade fundamental, definida pela autora em termos de um “modernismo relutante”, cindido entre o reconhecimento parcial dos avanços políticos e filosóficos da modernidade e do iluminismo, por outro, a crítica severa do presente em nome de um passado político idealizado por uma tradição conservadora: “embora Hannah Arendt, a judia perseguida e apátrida, seja uma modernista filosófica e política, Arendt, a estudante de Martin Heidegger, é a teórica antimoderna da Grecofilia, isto é, da *polis* e de sua glória perdida”.² Na literatura a respeito da relação teórica entre Arendt e Heidegger também encontram-se variações de um conhecido comentário de Habermas a respeito de Gadamer, segundo o qual este último teria urbanizado a “província heideggeriana”.³ Aplicando-se tal comentário ao caso da relação entre Arendt e Heidegger, o procedimento civilizador arendtiano estaria concentrado na democratização dos as-

¹ Wolin, R. *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, Herbert Marcuse*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

² Benhabib, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1996, pp. xxiv-xxv.

³ Habermas, J. “Hans-Georg Gadamer: Urbanização da província Heideggeriana”. In: _____. *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

pectos solipsistas e protototalitários da ontologia fundamental de Heidegger, lograda com a revalorização arendtiana da comunicação, da relação com o outro, da pluralidade e do espaço público na análise ontológica da condição humana.

Tais vias de interpretação me parecem questionáveis por princípio, pois se assentam sobre o pressuposto reducionista de que a reflexão arendtiana não poderia ser mais do que uma continuação ou uma crítica do pensamento de seu antigo mestre, perdendo assim sua autonomia. Por outro lado, penso que se poderia definir a relação teórica existente entre o pensamento de Arendt e o de Heidegger caracterizando-a como uma relação paradoxal, definida em termos da *proximidade na distância*. O que significa estar próximo na distância e como isso é possível? Colocar Arendt e Heidegger lado a lado requer não reduzir o pensamento de um ao pensamento do outro, exige escapar ao estéril jogo intelectual que busca determinar qual dos dois pensou melhor ou quem influenciou quem. É certo que Arendt se apropriou de temas e conceitos heideggerianos e os transformou ao convertê-los em instrumentos de análise do político, dirigindo, por vezes, suas próprias descobertas intelectuais contra os conceitos e a própria maneira de pensar de Heidegger, tema que abordei em outras oportunidades.⁴ No entanto, o acerto dessa interpretação depende da ressalva fundamental de que nenhum pensador digno desta designação se deixa meramente influenciar por outro pensador. Quem genuinamente pensa só pode pensar por si mesmo, autonomamente, afirmação que não se confunde com o elogio do solipsismo ou do egoísmo metafísicos. Reconhecer a experiência rara, porém concreta, da proximidade na distância entre autores distintos parece-me ser uma maneira adequada de compreender como é que os pensadores podem pensar por si mesmos na exata medida em que respondem ao apelo daquilo que outros já pensaram. Em outras palavras, se Arendt se deixa “pro-vocar” pelos pensamentos de Heidegger,

⁴ Duarte, A. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000; “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem do político”. In: Bignotto, N.; Moraes, E. J. (Org.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001; “Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger”. In: Oliveira, N.; Souza, R. T. (Org.) *Fenomenologia Hoje*. Rio Grande do Sul: Edipucrs, vol. 2, 2002.

isto se dá no sentido da entrega atenciosa à escuta do impensado naquilo que ele pôde pensar.

O objetivo deste texto, no entanto, não é discutir as proximidades, diferenças e continuidades entre o pensamento ético-político de Arendt e a reflexão ontológica de Heidegger, a qual, entretanto, será por vezes mencionada ao longo do texto. O que se pretende aqui é delinear o horizonte teórico pós-metafísico, de inspiração heideggeriana, a partir do qual Arendt oferece importantes contribuições para redefinir o sentido ético do pensar, do agir e do julgar, manifestos no mundo público, pelo modo de ser da *exemplaridade subversiva*. Tal proposta de investigação requer inúmeros esclarecimentos prévios, a começar pelo fato de que Arendt não pode ser considerada, sem mais, como uma pensadora da ética em sentido convencional. Arendt não elaborou tratados éticos sistemáticos nem dedicou-se a re-fundar os princípios da ética, e apenas esparsamente encontramos em suas obras reflexões específicas sobre o assunto. No entanto, isso não significa que ela nada ou apenas muito pouco tenha a dizer sobre os dilemas éticos e políticos do presente. Em suas reflexões sobre a ruptura do fio da tradição filosófica e sobre o ocaso da política democrática radical no mundo pós-totalitário, Arendt soube como repensar o ético e o político para além da subordinação hierárquica do político ao ético e para além da tradicional subordinação da ética e da política à metafísica. Em outros termos, penso que as reflexões de Arendt constituem um perspicaz questionamento sobre as possibilidades e impossibilidades da ética, da política e da própria filosofia no mundo contemporâneo.

Mas, que significam aqui os termos “pós-metafísico” e “exemplaridade subversiva”? E ainda: como determinar o potencial ético-político deste modo de ser no mundo? No âmbito deste texto, ambas as questões só podem ser respondidas provisoriamente, por meio de formulações gerais. Em primeiro lugar, tal como praticado por Arendt, o pensamento pós-metafísico não é um pensamento antifilosófico, de extração sociológica ou científico-positivista, nem é o pensamento filosófico de um tempo histórico em que já não se elaboram tratados metafísicos, como se a ausência de tais sistemas significasse, por si só, a própria superação da metafísica. Desse modo, o termo “pós” não deve ser en-

tendido no sentido daquilo que vem depois ou mesmo contra a metafísica, como parece entendê-lo Habermas.⁵ Por outro lado, o termo “pós” suscita a exigência de um confronto reflexivo com os resíduos da permanência da metafísica num mundo já não mais regido ou compreendido por sistemas metafísicos: trata-se, portanto, de um “outro” modo de exercitar o pensamento autônomo, aquilo que Arendt denominava como “pensamento sem amparos” (*Denken ohne Geländer*), por meio de um constante diálogo crítico com o passado. O pensamento arendtiano (como o de Heidegger, aliás) é pós-metafísico na medida em que retorna ao passado a fim de melhor compreender e reinventar o presente, tarefa para a qual reconhece a riqueza frágil dos fragmentos de nossa herança intelectual, mas também, e sobretudo, a inadequação e os perigos da permanência dos esquemas metafísicos de pensamento do passado *no* presente, aspecto que trunca a experiência radical de um novo começo. Pensamento pós-metafísico é, portanto, aquele que ousa pensar seu presente no contraponto das insuficiências e dilemas do já pensado pela tradição. Enquanto tal, ele é o pensamento do porvir, o pensamento inquieto da procura e da interrogação desprovida das supostas garantias concedidas por sólidos fundamentos.

Ao buscar responder às exigências do presente em nome da abertura do futuro, o pensamento pós-metafísico constitui, por si mesmo, uma *forma de ação*, ao mesmo tempo em que a ele também corresponde um certo *modo de agir* no mundo. Ainda que agir e pensar sejam experiências fenomenologicamente distintas, para as quais a autora reservou momentos diferentes de sua obra, tais atividades se encontram entrelaçadas de maneira fundamental em sua reflexão. Se pensar não é o mesmo que agir, pois só se pode pensar por si mesmo e em solidão, ao passo que são necessários outros com os quais agir, Arendt não nega que as faculdades do espírito sejam propriamente ativas e mantenham conexão com o mundo compartilhado, tampouco argumenta que o agir seja desprovido de reflexividade ou de caráter judicioso, pois se é verdade que no momento em que agimos estamos ocupados

⁵ Habermas, J. *Pensamento pós-metafísico*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

demais para pensar e julgar, nossas ações podem ser objeto de pensamento e juízo retrospectivos.⁶ Se o pensamento pós-metafísico é aquele que se abre à experiência do impensado, também a ação, pensada e exercida em um sentido pós-metafísico, se expõe à aventura da novidade, do sem-precedentes, e é por isso que um corresponde, incita e inspira o outro sem qualquer ordem de prioridade: nem o pensar e o julgar são superiores à ação, nem a ação é superior ao pensamento e ao juízo. Se o pensamento e o juízo pós-metafísicos confrontam as tramas teóricas e conceituais do passado, também a ação pós-metafísica se exerce de maneira a desafiar as cadeias instrumentais e teleológicas que, tradicionalmente, subordinaram o agir à consecução de fins previamente pensados e estabelecidos. Evidentemente, Arendt não pensa que a ação política autêntica seja desprovida de fins e de motivações prévias, o que seria absurdo. O que ela quer enfatizar é que a ação política genuína, em seu caráter de pura manifestação da liberdade humana, possui *sentido* apenas na medida em que excede a justificação de motivos, por um lado, bem como na medida em que ultrapassa a consideração de sua eficácia ou efetividade, por outro. Não se nega que todo agir tenha motivos e objetivos, apenas se afirma, mas isso não é pouco, que o sentido da ação livre não se subordina a motivos ou metas, pois os transcende, sendo mais produtivo que ambos na medida em que a ação livre instaura novas e imprevisíveis relações entre os homens no espaço público. Experimentar a ação como fim em si mesmo e não como mero meio para a realização de fins predeterminados, em suma, experimentar a possibilidade de um *agir não-teleológico* significa, simultaneamente, operar uma transfiguração desprivatizadora da subjetividade dos agentes e do próprio espaço público em que eles aparecem e co-existem.

Ademais, a ação, o pensamento e o juízo pós-metafísicos são simultaneamente éticos e políticos, pois não pode haver política demo-

⁶ Discordo, portanto, das interpretações que apontam uma cisão teórica no âmbito da reflexão arendtiana, dividindo-a em duas fases contrapostas: uma primeira fase marcada pelo interesse na ação e pela política, até meados dos anos 60, e uma fase final dedicada à filosofia e à chamada vida contemplativa, até sua morte em 1975. Cf. Bradshaw, L. *Acting and Thinking: the political thought of Hannah Arendt*. Toronto: University of Toronto Press, 1989.

crática radical sem o acolhimento ético do outro enquanto outro, isto é, sem o respeito pela alteridade. Essa condição, por sua vez, suscita e requer não apenas conflitos políticos, mas também práticas pensantes e judicantes de resistência contra as instâncias políticas, econômicas e jurídicas que impedem e obstruem a possibilidade do outro *ser* outro. Na perspectiva do agir, do pensar e do julgar ético-político pós-metafísicos, nunca se está diante de um Outro abstrato e indeterminado, pois o outro que nos confronta é sempre o desfavorecido, o oprimido, o aviltado, aquele que se encontra sob o risco da aniquilação ou da impotência, seja por meio de sua exclusão político-econômica, seja por meio de sua inclusão social domesticada e controlada. Afinal de contas, é sempre o outro que rompe o círculo férreo da contínua reposição do mesmo, abrindo as portas para o novo. Estimular e defender a proliferação da diferença e da alteridade no mundo exige enfrentar a crise da política da modernidade em ações, pensamentos e juízos, confrontando as estratégias políticas e econômicas hegemônicas de exclusão, homogeneização, cooptação e produção controlada da subjetividade massificada. A ação, tanto quanto o pensamento e o juízo ético-político pós-metafísicos, recusa-se a imitar modelos normativos do passado e procura re-inventar a coisa política em seu aspecto radicalmente democrático, disseminando-se em movimentos sociais minoritários e de resistência, os quais buscam re-politizar a cidadania, o espaço público e o próprio exercício do pensamento e do juízo autônomos, na contramão da experiência cotidiana da *espetacularização* da política.⁷

Por fim, cabe explicar que a exemplaridade subversiva é concebida como um modo de ser no mundo contraposto à indiferença complacente, manifesta na reiteração de comportamentos e opiniões padronizados e previsíveis. Se, na modernidade tardia, “ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes

⁷ Duarte, A. “Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical”. In: Fonseca, R. M. (Org.). *Direito e Discurso; discursos do direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006. Não é exatamente disso que se trata no bordão midiático da ‘grande festa da cidadania e da participação’, tão exaustivamente repetido a cada vez que a população é chamada a se manifestar em eleições ou plebiscitos?

a 'normalizar' os seus membros, a fazê-los 'comportarem-se', a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada"⁸, então a exemplaridade subversiva se manifesta no mundo contemporâneo por meio de ações, juízos e pensamentos que instauram novas relações entre os homens. E isso, como veremos adiante, pode ocorrer mesmo quando tais ações são, antes de tudo, omissões, ou quando os juízos e os pensamentos não podem ou não querem ser expressos publicamente, constituindo-se enquanto resistência silenciosa e desviante em relação aos efeitos perversos das sociedades de controle e espetáculo em que vivemos. Já em 1927, em *Ser e Tempo*, tais efeitos publicitários e espetaculares haviam sido definidos por Heidegger em termos da "ditadura" do mundo público que a tudo predetermina, regula, vigia e controla, sufocando toda primazia ou diferença que se imponham.⁹ Arendt, por sua vez, caracterizou os perigos das sociedades de massa em termos da monótona previsibilidade repetitiva e normalizada dos comportamentos apáticos que corroem a ação espontânea e o exercício autônomo do pensar e do julgar, contribuindo decisivamente para a configuração de um mundo em que "tudo o que é existe numa presença opaca e sem sentido que espalha o ofuscamento e provoca mal-estar".¹⁰ Uma vez consolidado o tempo histórico em que "a luz do público obscurece tudo" (idem), o sinal da diferença pode vir a mostrar-se na figura sutil daqueles poucos que resistem de maneira silenciosa e puramente negativa, à maneira do Bartleby de Melville, que preferiria não fazer nada.¹¹ Afinal, se a exemplaridade subversiva pode manifestar-se publicamente no desempenho heróico dos grandes atos e das grandes palavras dos agentes memoráveis, ela também pode apresentar-se nos interstícios das relações privadas, particularmente nos pequenos gestos, nas pequenas palavras e nos pequenos silêncios que, ao acolher e deixar o outro ser outro, acabam por assumir relevância pública e política.

⁸ Arendt, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 1981, p. 50.

⁹ Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988, pp. 179-80.

¹⁰ Arendt, H. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987a, p. 8.

¹¹ Melville, H. *Preferiria no hacerlo: Bartleby el escribiente*. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo. Valencia: Pretextos, 2000.

A despeito de Arendt ser considerada uma pensadora por excelência do espaço público, gostaria de argumentar neste texto que sua reflexão também possui uma outra faceta, mais recolhida e discreta, mas não menos subversiva. Como veremos, Arendt estava consciente de que a exemplaridade subversiva também se manifesta nos silêncios ponderados e na recusa discreta dos cidadãos anônimos em obedecer àquilo que o governo ou a sociedade deles espera e que, entretanto, lhes parece injusto, aviltante e incorreto. Tais agentes paradoxais – que agem ao não agirem, ou cuja ação se concentra no pensar e no julgar silenciosos – atuam por meio da recusa discreta, constituindo pequenos oásis de justiça e não-violência em meio ao deserto que cresce. A aparição pública de um exemplo, ainda que discreta e silenciosa, é capaz de subverter a normalidade disciplinada e normalizada do cotidiano, trazendo consigo um inegável potencial ético-político. Um exemplo, a despeito de jamais poder ser imitado e repetido *enquanto tal*, pois é sempre único em sua particularidade, permite aos outros uma genuína e instantânea compreensão das sutilezas e perversões da situação presente, inspirando, assim, a possibilidade da multiplicação de novas ações subversivas, também elas originais. Em um mundo no qual a ruptura do fio da tradição requer um pensamento, um juízo e uma ação pós-metafísicos, os quais já não se querem mais normativos ou prescritivos, e que tampouco podem se amparar em sólidos fundamentos epistemológicos ou morais, o modo de ser da *exemplaridade subversiva*, ainda quando discreto e silencioso, constitui uma instância privilegiada de esclarecimento e incitação às possibilidades éticas e políticas de resistência e de instauração de novos começos no mundo.

Essa faceta menos conhecida da reflexão arendtiana, centrada na investigação das implicações ético-políticas da exemplaridade subversiva, manifesta no mundo por meio da recusa e do silêncio de cidadãos pensantes e judicantes, se expressa nos textos recentemente reunidos na coletânea *Responsabilidade e Julgamento*.¹² Neles, Arendt enfrenta as difíceis questões relativas à determinação da responsabilidade moral, política e jurídica dos agentes em situações políticas excepcio-

¹² Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

nais, em particular, no contexto das ditaduras e do totalitarismo. As questões que mobilizam seu pensamento são as seguintes: como discernir entre o certo e o errado em condições sociais nas quais todos os parâmetros tradicionais de avaliação encontram-se postos em xeque? A qual instância apelar a fim de resistir ao mal quando o espaço público encontra-se obstruído pelo predomínio da coerção ideológica e do terror desenfreado? Como manter a própria integridade quando ninguém parece estar de acordo com nossa opinião a respeito de uma questão essencial? Como definir e pautar-se por critérios autônomos de pensamento, ação e juízo em um mundo marcado pela publicidade midiática que a tudo envolve e controla de antemão? Em suma, quais as implicações ético-políticas da obediência e da desobediência nas situações políticas de emergência vividas após a ruptura do fio da tradição? Tais questões se impuseram à autora no curso de sua polêmica análise do julgamento penal de Adolf Eichmann, o burocrata nazista cuja obediência incondicional às ordens do *Führer* garantiu a deportação e morte de milhões de seres humanos nas fábricas da morte, em meio a mais completa ausência de pensamento e juízo.¹³ Nesse contexto, Arendt interessou-se em saber por que alguns poucos cidadãos foram capazes de *resistir* à propagação de um mal que se impunha publicamente de maneira avassaladora, diferenciando-se dos milhões que simplesmente obedeceram às regras do dia. Como chegaram à discriminação entre o certo e o errado aqueles que se contrapuseram à regra geral da fala e da ação impensada e não judiciosa? Segundo os próprios termos da autora:

Como podemos pensar e, ainda mais importante em nosso contexto, como podemos julgar sem nos sustentarmos em padrões preconcebidos, normas e regras gerais em que os casos e exemplos particulares podem ser subsumidos? Ou, em outras palavras, o que acontece à faculdade humana de julgamento quando confrontada com ocorrências que significam o colapso de todos

¹³ Arendt, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

os padrões costumeiros e, assim, não possuem precedentes, no sentido em que não são previstas nas regras gerais, nem mesmo como exceções a essas regras?¹⁴

Foi no âmbito dessas considerações que Arendt retornou a Kant e passou a refletir sobre a autonomia do pensamento e sobre o *modus operandi* da capacidade de julgar reflexionante estética, tomada como o modelo de uma atividade do espírito que poderia ser executada por qualquer ser humano, sem ser condicionada por emoções, interesses particulares ou pelas regras gerais válidas em uma determinada comunidade, visto que tal juízo seria capaz de produzir espontaneamente suas regras em seu próprio exercício.¹⁵ O campo de suas reflexões derradeiras sobre a vida do espírito constituiu-se à luz da seguinte interrogação: será que as capacidades de pensar e julgar constituem um obstáculo à disseminação do mal no mundo? Ou, inversamente, será que a ausência de pensamento e de juízo próprios está comprometida com a propagação do mal?¹⁶ Propor tais questões implicava re-aprender a lidar, praticamente a partir do zero, com os problemas éticos e políticos do presente, sem poder confiar nos padrões morais, legais ou políticos do passado ou do seu próprio tempo. A despeito da dificuldade de pensar e julgar na ausência de critérios gerais pré-concebidos e validados pela experiência passada, Arendt observou que alguns poucos indivíduos foram capazes de fazê-lo, resultando daí, supostamente, sua recusa em tomar parte na disseminação do mal. Investigando o assunto, Arendt concluiu que aqueles poucos indivíduos que, silenciosamente, resistiram ao totalitarismo, não se engajando publicamente ou desobedecendo secretamente às ordens que lhes haviam sido impostas, não eram nem santos nem heróis, nem tampouco cidadãos particularmente versados em teorias éticas e políticas ou fiéis seguidores de quaisquer mandamentos religiosos. A exemplaridade subversiva de suas condutas re-

¹⁴ Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*. p. 89.

¹⁵ Duarte, A. "A dimensão política da filosofia kantiana, segundo Hannah Arendt". In: Arendt, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

¹⁶ Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*. pp. 227-8.

sidiria tão somente em que tais pessoas ousaram pensar e julgar por si próprias, negando o automatismo complacente daqueles que se renderam às novas regras impostas pelo regime nacional-socialista. Sem poder confiar em quaisquer critérios heterônomos para a avaliação da situação presente e da conduta que deveriam assumir, restava-lhes tão somente um princípio radicalmente autônomo de avaliação, caracterizado por Arendt nos seguintes termos:

os não-participantes foram aqueles cuja consciência não funcionava dessa maneira, por assim dizer, automática – como se dispuséssemos de um conjunto de regras aprendidas ou inatas que aplicamos caso a caso, de modo que toda nova experiência ou situação já é prejudgada, e precisamos apenas seguir o que aprendemos ou o que possuímos de antemão. O seu critério, na minha opinião, era diferente: eles se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos; e decidiam que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque, apenas sob essa condição, poderiam continuar a viver consigo mesmos.¹⁷

Na impossibilidade de agir e resistir positivamente ao mal, enfrentando-o abertamente por meio da associação coletiva em atos e palavras, restava ainda aos não conformistas a possibilidade negativa de resistir silenciosamente, recusando-se a cooperar, ainda que tal atitude pudesse determinar sua própria morte. Mas atenção: Arendt não extrai dessas considerações de inspiração socrática – é melhor sofrer o mal do que praticá-lo – uma máxima que pudesse se tornar um modelo universal de virtude para a orientação da ação futura de todos, o que

¹⁷ Arendt, H. *Idem*, p. 107. Evidentemente, Arendt não pode nos dar a prova de sua conclusão. Penso que tal conclusão deriva-se de seu próprio exercício autônomo do pensamento e do juízo. Aqueles que conheceram Arendt pessoalmente contam muitas histórias a respeito de como ela reagia, de maneira judiciosa e refletida, em face de situações particulares para as quais seus colegas e conhecidos mostravam-se desorientados. Cf. Kohn, J. "Introdução à edição americana". In: Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

estaria em contradição com o caráter pós-metafísico e anti-prescritivo de sua reflexão. O pensamento de Arendt não nos oferece soluções teóricas prontas e acabadas, mas apenas “uma profusão de incentivos para *pensar por si mesmo*”.¹⁸ Assim, os resistentes passivos não são transformados, por Arendt, em modelos impessoais e universais, como se a eles coubesse a tarefa da instrução moral alheia. Por outro lado, o que importa a Arendt é o fato de que tal conduta resistente constitui a manifestação exemplar da discreta subversão possível em face de uma determinada situação específica e particular. Tomar conhecimento de seus atos e divulgar publicamente tal forma de resistência passiva é um meio não apenas de preservar a memória daquele heroísmo discreto, bem como, e sobretudo, de estimular e inspirar novas condutas de resistência: daí a importância, no seu pensamento, do contar histórias (*storytelling*) exemplares.¹⁹ Afinal, afirma a autora, basta imaginar o que aconteceria a qualquer forma de dominação violenta se um número considerável de pessoas “agisse ‘irresponsavelmente’ e se recusasse a apoiá-la, mesmo sem resistência ativa e rebelião, para ver como essa arma poderia ser eficaz. É de fato uma das muitas variantes da ação e resistência não violenta – por exemplo, o poder que existe potencialmente na *desobediência civil* – que estão sendo descobertas em nosso século”.²⁰ Se, em termos gerais, Arendt distingue em sua reflexão entre as preocupações de ordem política e aquelas relativas ao campo da moral – visto que “no centro das considerações morais da conduta humana está o eu”, ao passo que “no centro das considerações políticas da conduta está o mundo” –, vemos que tais domínios não se opõem necessariamente, dado que “pluralidade, publicidade e diversidade de perspectiva permaneceriam na base da atividade de pensar”.²¹ Sob determinadas condições políticas emergenciais, nas quais a ação e o discurso público encontram-se truncados – e não é necessário restringir tais

¹⁸ Kohn, J. *Op. cit.*

¹⁹ Aguiar, O. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: Ed. UFCE, 2001.

²⁰ Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 110.

²¹ Assy, B. “‘Fases privadas em espaços públicos’. Por uma ética da responsabilidade”. In: Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 40.

condições às ditaduras e ao totalitarismo, pois tais condições são bastante conhecidas também nas nossas democracias realmente existentes –, mesmo a preocupação ética para com a integridade de si mesmo pode vir a ter as mais relevantes conseqüências políticas para o mundo no qual se vive com outros.²² Em sua última obra, *A Vida do Espírito*, Arendt afirmará que

quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são *forçados a mostrar-se*, pois sua recusa em aderir torna-se *patente*, e torna-se, portanto, um *tipo de ação*. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das opiniões não-examinadas e portanto as destrói – valores, doutrinas e até mesmo convicções) é necessariamente político. Pois essa destruição tem um *efeito liberador* sobre outra faculdade, a *faculdade do juízo*, que podemos chamar com alguma propriedade como *a mais política* das capacidades humanas.²³

Em outras palavras, o que está em jogo nessa reflexão não é a generalização do exemplo do heroísmo abnegado, mas a avaliação das implicações ético-políticas da decisão singular de não se comprometer com o mal. Mas resta ainda compreender o mais importante, isto é, por que o pensamento e o juízo podem determinar, a partir de si mesmos, a recusa do pensador judicante em comprometer-se com o mal? Em outras palavras, resta saber por que o pensar e o julgar possuem conseqüências ético-políticas intrínsecas, e como a relação de ambos libera tal efeito colateral ético-político? A resposta arendtiana encontra-se na consideração do caráter reflexivo das atividades do espírito, aspecto a partir do qual Arendt afirma que o ego pensante e judicante jamais se encerra em si mesmo, mas traz consigo uma referência intrínseca à

²² Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 220.

²³ Arendt, H. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992, p. 144, minha ênfase.

alteridade. Por um lado, o juízo reflexionante traz consigo uma referência explícita a todos os outros que compartilham o mundo comum comigo, os quais são levados em consideração por meio do exercício imaginativo da imparcialidade e da mentalidade alargada, por meio dos quais aquele que julga coloca-se no lugar do outro.²⁴ Por outro lado, o ego pensante tampouco é uma substância monádica e solipsista, pois em seu próprio exercício ele atualiza a divisão da unidade na interação do “dois-em-um”, oferecendo, deste modo, a “indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural”.²⁵ A despeito do pensamento e do juízo serem exercícios autônomos, singulares, intransferíveis e solitários, eles mantêm uma relação intrínseca com o outro, tanto o “outro” – ou outros – que represento pela imaginação em meu juízo, quanto o “outro” que já trago junto a mim quando penso. Em outras palavras, o pensamento e o juízo instauram a pluralidade na unidade, visto que “o agente e o espectador, aquele que faz e aquele para quem o feito deve aparecer a fim de que se torne real (...), est[ão] contidos na mesma pessoa”.²⁶ O pensar ao qual Arendt se refere não se confunde com especulações teóricas, pois o que importa não é o “que” se pensa, mas o que significa pensar; mais ainda, tal pensamento pós-metafísico não está a cargo de finalidades que lhe sejam externas e nem possui fim; não é um instrumento de conhecimento e não precisa chegar a uma conclusão para ter significado, pois não é mais do que a própria busca de sentido, compreensão e reconciliação com o mundo. Enquanto busca do significado, tal pensamento pós-metafísico é um diálogo silencioso entre eu e mim mesmo, e a condição de sua boa efetivação é a de que um e outro sejam amigos e não se contradigam de maneira irrevogável. Para Arendt,

o medo da contradição vem do fato de que qualquer um de nós,
“sendo um”, pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo (*eme
emautô*) como se fosse dois. Porque já sou dois-em-um, ao me-

²⁴ Duarte, A. “A dimensão política da filosofia kantiana, segundo Hannah Arendt”. In: Arendt, H. *Lições sobre filosofia política de Kant*.

²⁵ Arendt, H. *A Vida do Espírito*, p. 139.

²⁶ Arendt, H. *On revolution*. Nova Iorque: Penguin Books, 1987b, p. 102.

nos quando tento pensar, posso ter a experiência de que um amigo, para usar a definição de Aristóteles, é como um “outro eu” (*heteros gar autos ho philos estin*). Somente alguém que teve a experiência de falar consigo mesmo é capaz de ser amigo, de adquirir um outro eu. A condição é a de que ele esteja de comum acordo consigo mesmo.²⁷

Assim, quando interrompo minhas ações e, estando a sós (*in solitudo*), paro para pensar minha conduta e julgar os eventos do mundo que me cercam, não me encontro efetivamente sozinho ou desolado (*alone*), mas sim em companhia do “amigo” que me habita, do outro que sou e com o qual estabeleço um diálogo silencioso e reflexionante. Se quiser desfrutar da companhia sutil e silenciosa desse amigo que trago junto a mim, devo garantir que o eu e seu outro não se tornem inimigos irreconciliáveis, ou seja, *não* devo fazer algo que possa tornar impossível e insuportável essa convivência invisível que se instaura entre os dois que sou quando penso e julgo. A validade ou plausibilidade dessa implicação ético-política exemplar das capacidades de pensar e julgar em situações excepcionais depende, portanto, de uma única condição, a saber: “a disposição para viver explicitamente consigo mesmo”; e, para isso, basta uma “única certeza: a de que, aconteça o que acontecer, enquanto estivermos vivos teremos de viver conosco mesmos”.²⁸ Em outros termos, caso o sujeito pensante e judicante queira continuar a pensar e julgar, deverá responder ao apelo silencioso de sua consciência e modificar sua conduta no mundo, não permitindo que a voz do amigo que ele traz consigo seja abafada pelo ruído ensurdecido das exigências públicas e suas normas de comportamento. Trata-se, pois, de uma ética negativa, que não determina *o que fazer*, mas sim *o que não fazer* ou *quando parar*. Se prezo o amigo que habita em mim e que se me apresenta quando estou a sós, então é necessário que eu me abstenha de fazer algo que pudesse me tornar estranho ao duplo que sou quando penso e julgo: afinal, “quem gostaria de ser amigo e ter que conviver com um assassino”?²⁹ Em outras

²⁷ Arendt, H. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b, p. 101.

²⁸ Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 108.

²⁹ Arendt, H. *A Vida do Espírito*, p. 141.

palavras, aquele que pensa e julga escolhe e forja para si um “outro eu”, e é em vista desse outro enraizado em mim mesmo que todos os demais são avaliados. Arendt não se cansa de enfatizar a importância ético-política dessa escolha de si, a qual não se confunde com o egoísmo na medida em que não é mobilizada por interesses subjetivos idiossincráticos ou patológicos, mas pela pura satisfação desinteressada, isto é, pela capacidade do indivíduo de deleitar-se com algo ou alguém – em suma, com um exemplo – que não lhe trazem benefícios imediatos ou calculáveis. Não por acaso, tal escolha de si – em verdade, escolha do “outro” com o qual convivo no diálogo silencioso do pensamento – conforma-se plenamente com o sentimento desinteressado da felicidade pública, isto é, com a capacidade de contentar-se com decisões políticas que concernem a todos, sem levar em consideração o interesse imediato particular. Tal escolha de si, que é sempre simultaneamente uma escolha dos outros com os quais queremos conviver, pauta-se em grande medida pela eleição de “exemplos de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, e em exemplos de incidentes passados ou presentes”.³⁰

Por certo, Arendt conhecia perfeitamente a crise moderna dessa capacidade de auto-escolha ou auto-representação, por meio da qual posso vir a representar todos os demais e vincular-me, potencialmente, à humanidade, assim como também conhecia a crise do próprio sentimento desinteressado da felicidade pública. Tais capacidades e sentimentos encontram-se arriscados a desaparecerem da face de um mundo quase inteiramente governado por interesses privados, manifestos na primazia do econômico sobre o político, em geral, e no primado dos interesses vitais do *animal laborans*, dentre os quais se encontram o consumo desenfreado e a fruição pública do corpo e de suas satisfações – estritamente privadas – como ápice da felicidade humana. Tal crise se comprova, ademais, pelo simples fato de que em geral as massas jamais se preocuparam em escolher a si e aos demais pautando-se por exemplos públicos, sendo antes muito mais freqüente a total indiferença em relação a tais assuntos, dada

³⁰ Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 212.

a tendência difundida da recusa a julgar. A partir da recusa ou da incapacidade de escolher os próprios exemplos e a sua companhia e a partir da recusa ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror, e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal.³¹

De qualquer modo, para os propósitos deste texto o que importa ressaltar é que a preferência arendtiana pela exemplaridade na orientação da escolha de si e daqueles com os quais queremos partilhar o mundo não implica a introdução de um critério heterônomo, que pudesse obliterar a autonomia do pensamento e do juízo, visto que é apenas e exatamente no exercício autônomo daquelas duas faculdades do espírito que se concretiza a escolha exemplar. Para Arendt, portanto, “somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros”³², uma afirmação que soa surpreendente à primeira vista, sobretudo se a autora for considerada, de maneira unilateral, como uma pensadora da intersubjetividade e do espaço público em sentido convencional. Na realidade, Arendt contesta o pressuposto tradicional da filosofia moderna, que estabelece fronteiras rígidas entre o eu e o outro, ao tomar a subjetividade isolada como o fundamento sobre o qual se constroem teorias epistemológicas e políticas. Para Arendt, por outro lado, quando dialogo comigo mesmo “não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade”, pois tal pluralidade “já se evidencia no fato de que sou dois-em-um”.³³ O “outro” eu que me acompanha em meus pensamentos e juízos nunca é um outro determinado e definido, nem tampouco é um mero construto formal, o suporte metafísico das atividades do espírito, mas “permanece sempre mutável e um tanto ambíguo. É sob a forma dessa mutabilidade e dessa ambigüidade que

³¹ Idem, *ibidem*.

³² Arendt, H. *A Dignidade da Política*, p.102.

³³ Idem, p. 103.

esse eu representa para mim, enquanto estou só, todos os homens, a humanidade de todos os homens”.³⁴ Ou, para dizê-lo de outro modo, “apenas sob alguma perspectiva de alteridade é possível aparecer para nós mesmos, ou seja, é possível ser um outro para si próprio.³⁵ Ao contestar a fronteira filosófica moderna que separa e opõe um eu a outro, bem como ao recusar a concepção filosófica da identidade como permanência de um substrato substancial alheio à mutação e à transformação, Arendt chegou também a questionar a rigidez da distinção tradicional entre pensamento e ação. Afinal, a representação que faço de mim mesmo tende a espelhar a representação que faço de todos os outros, de sorte que minhas expectativas em relação aos outros são determinadas, em grande medida, “pelas potencialidades sempre mutantes do eu com quem vivo”. Disso se segue que tão importante quanto um ato é a representação de si mesmo que ele traz consigo, a qual, por sua vez, determina potencialmente a representação de todos os outros e do próprio mundo – em suma, na representação que faço de mim ao escolher exemplos públicos está implicada a qualidade da minha relação com o mundo, o que Arendt denominava como *amor mundi*. Se sou um assassino tonderei a enxergar os outros como “assassinos potenciais” e viverei num mundo de assassinos, raciocínio do qual Arendt extrai uma conclusão surpreendente: “à medida que ainda vivemos junto a nós mesmos, *todos mudamos constantemente o mundo humano*, para melhor ou para pior, *mesmo que fiquemos absolutamente sem agir*”.³⁶

Estas considerações arendtianas nos mostram que os resistentes passivos constituem uma manifestação exemplar da discreta subversão possível, atitude que tem claras implicações ético-políticas. Ao final do percurso vemos que, às vezes, as aparências enganam. Hannah Arendt, que muito justamente pode ser considerada a pensadora por excelência do espaço público e da interação comunicativa, também soube reconhecer as fundamentais implicações éticas e políticas de atividades que são prioritariamente solitárias, individuais, silenciosas e

³⁴ Idem, *ibidem*.

³⁵ Assy, B. *Op. cit.*, p. 42.

³⁶ Arendt, H. *A Dignidade da Política*, p. 103, minha ênfase.

³⁷ Sobre as implicações ético-políticas da vontade, numa via de reflexão similar à desenvolvida neste artigo, veja-se Assy, B. *Op. cit.*

intransferíveis, tais como o pensar e o julgar por si mesmo.³⁷ Em outras palavras, Arendt soube como caracterizar e valorizar a radicalidade ética e política do agente *responsável*, isto é, daquele agente que, nas circunstâncias que realmente importam, tanto em contextos coletivos como nas interações privadas, *responde a si mesmo* e subverte a ordem das expectativas rotineiras, tornando-se, deste modo, um exemplo para os outros, um exemplo para o mundo público.

BIBLIOGRAFIA:

- AGUIAR, O. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: Ed. UFCE, 2001.
- ARENDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 1981.
- _____. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987a.
- _____. *On revolution*. Nova Iorque: Penguin Books, 1987b.
- _____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- _____. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ASSY, B. "Fases privadas em espaços públicos". Por uma ética da responsabilidade". In: ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1996.
- BRADSHAW, L. *Acting and Thinking: the political thought of Hannah Arendt*. Toronto: University of Toronto Press, 1989.
- DUARTE, A. "A dimensão política da filosofia kantiana, segundo Hannah Arendt". In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- _____. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- _____. "Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem do político". In: BIGNOTTO, N.; MORAES, E. J. (Org.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- _____. "Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger". In: OLIVEIRA, N.; SOUZA, R.T. (Org.) *Fenomenologia Hoje*. Rio Grande do Sul: Edipucrs, vol. 2, 2002.
- _____. "Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical". In: FONSECA, R. M. (Org.) *Direito e Discurso; discursos do direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.
- HABERMAS, J. "Hans-Georg Gadamer: Urbanização da província Heideggeria-

na". In: _____. *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

KOHN, J. "Introdução à edição americana". In: ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MELVILLE, H. *Preferiria no fazerlo. Bartleby el escribiente*. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo. Valencia: Pretextos, 2000.

WOLIN, R. *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwitt, Hans Jonas, Herbert Marcuse*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

