HANNAH ARENDT

Farol para Compreensão da Política

ANDRÉ SILVA DE OLIVEIRA
CELSO ANTÔNIO COELHO VAZ
(organizadores)



EDITORA

HANNAH ARENDT

Farol para Compreensão da Política

HANNAH ARENDT

Farol para Compreensão da Política

André Silva de Oliveira
Celso Antônio Coelho Vaz
(organizadores)

BOA VISTA/RR
2022

Editora IOLE

Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei n. 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.



EXPEDIENTE

Revisão
Elói Martins Senhoras
Maria Sharlyany Marques Ramos

Capa
Alokike Gael Chloe Hounkonnou
Elói Martins Senhoras

Projeto Gráfico e Diagramação
Elói Martins Senhoras
Paulo Henrique Rodrigues da Costa

Conselho Editorial
Abigail Pascoal dos Santos
Charles Pennaforte
Claudete de Castro Silva Vitte
Elói Martins Senhoras
Fabiano de Araújo Moreira
Julio Burdman
Marcos Antônio Fávaro Martins
Rozane Pereira Ignácio
Patrícia Nasser de Carvalho
Simone Rodrigues Batista Mendes
Vitor Stuart Gabriel de Pieri

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO (CIP)

Ol16 OLIVEIRA, André Silva de; VAZ, Celso Antônio Coelho (organizadores).

Hannah Arendt: Farol para Compreensão da Política. Boa Vista: Editora IOLE, 2022, 185 p.

Série: Ciência Política. Editor: Elói Martins Senhoras.

ISBN: 978-65-998357-1-1
https://doi.org/10.5281/zenodo.7196708

1 - Filosofia. 2 - Hannah Arendt. 3 - Pensamento. 4 - Política.
I - Título. II - Senhoras, Elói Martins. III - Ciência Política. IV - Série

CDD–320

A exatidão das informações, conceitos e opiniões é de exclusiva responsabilidade dos autores.



EDITORIAL

A editora IOLE tem o objetivo de divulgar a produção de trabalhos intelectuais que tenham qualidade e relevância social, científica ou didática em distintas áreas do conhecimento e direcionadas para um amplo público de leitores com diferentes interesses.

As publicações da editora IOLE têm o intuito de trazerem contribuições para o avanço da reflexão e da *práxis* em diferentes áreas do pensamento e para a consolidação de uma comunidade de autores comprometida com a pluralidade do pensamento e com uma crescente institucionalização dos debates.

O conteúdo produzido e divulgado neste livro é de inteira responsabilidade dos autores em termos de forma, correção e confiabilidade, não representando discurso oficial da editora IOLE, a qual é responsável exclusivamente pela editoração, publicação e divulgação da obra.

Concebido para ser um material com alta capilarização para seu potencial público leitor, o presente livro da editora IOLE é publicado nos formatos impresso e eletrônico a fim de propiciar a democratização do conhecimento por meio do livre acesso e divulgação das obras.

Prof. Dr. Elói Martins Senhoras

(Editor Chefe)

Copyright © Editora IOLE
2022

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO | 09

[PARTE I]
Hannah Arendt: Verdade, Política e Pluralidade

CAPÍTULO 1 |
Verdade e Política na Mentira. Lições de Hannah Arend 15

CAPÍTULO 2 |
Sistema Midiático como (De)formador da Opinião Pública:
Análise do Caso da Escola Base 53

[PARTE II]
Hannah Arendt: Tradição, Imortalidade do Mundo e Igualdade Complexa

CAPÍTULO 3 |
Hannah Arendt e Kafka: A Crise da Tríade Tradição-Autoridade-Religião 87

CAPÍTULO 4 |
Hannah Arendt: Poesia e Imortalidade do Mundo 125

CAPÍTULO 5 |
Repensando a Igualdade Complexa e
Ético-Jurídica na Perspectiva Teórica de Hannah Arend 151

SOBRE OS AUTORES | 177

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

O exercício da política é, certamente, uma das mais elevadas atividades humanas já concebidas porque trata da organização do governo ou autoridade constituída, da distribuição do poder e, por extensão, da forma como os assuntos mundanos são decididos em favor – não raro, em desfavor - da coletividade.

O Ocidente democrático foi forjado pelo legado grego-ateniense que enfatizou a democracia direta no espaço público e também pelo legado romano que valorizou o republicanismo. Em sua produção prolífica, Hannah Arendt analisou criticamente a contribuição desses dois antigos pilares que sedimentaram o que hoje se convencionou chamar de democracia constitucional.

Mas Arendt foi além da mera análise da política como a luta entre grupos ou partidos pelo poder dentro de procedimentos consistentes em eleições livres e equitativas. Dito de outro modo, Arendt não se contentou com a concepção minimalista ou procedimental de democracia (tão ao gosto das teorias institucionalistas do tempo presente), mas, ao contrário, nos forneceu ferramentas e análises críticas que puseram a política numa perspectiva abrangente com fronteiras fluídas ou interconectadas entre as liberdades individuais, que valorizava, e a necessidade de incrementar a participação popular nos processos de tomada de decisão política, que ela ansiava.

Dizer que Arendt se constitui em uma autora do espaço público não é, portanto, suficiente para descrever sua vasta produção e a profunda riqueza analítica do seu pensamento político. Não será exagero ponderar que o legado de Arendt se apresenta como um farol que ilumina, a um só tempo e ainda hoje, a defesa crítica da democracia liberal contra os avanços dos movimentos autoritários – tão comuns nos dias de hoje quando se fala em "morte da

democracia" -, bem como a necessidade de esgarçar suas instituições políticas para torná-las permeáveis à participação popular.

A presente coletânea reverbera e atualiza, assim, o pensamento político de Hannah Arendt. Dentre os capítulos apresentados, vemos como uma questão relacionada à manipulação da mídia pode ser interpretada à luz do pensamento arendtiano como sucede no trabalho de Nádia Alvarenga e Diego Mascarenhas ao escrutinar um episódio contemporâneo, assim como pelo trabalho de Celso Vaz ao tratar da verdade e mentira na política, tema atualíssimo considerando a robusta disseminação de *fake news* na arena política no tempo presente.

Do mesmo modo, a abrangência das contribuições teóricas de Arendt é revisitada criticamente nos escritos de Ival Picanço Neto, Ivan Pontes, Vitor Monteiro e André Oliveira. Ambos, respectivamente, destacam as contribuições da autora para a crise ocidental da tríade tradição-autoridade-religião, sobre a imortalidade do mundo e a igualdade complexa.

Farol perene da liberdade e fonte infindável de reflexões sobre o desafio de alargar os limites da democracia, Hannah Arendt segue atual entre nós como atesta a presente coletânea que ora se entrega aos leitores interessados no exercício da política não como uma atividade restrita a grupos ou partidos, mas como algo que pertence indissociavelmente à condição humana, à sua necessidade de fazer parte integrante do nosso tormentoso mundo unindo a dimensão individual à coletiva. Excelente leitura!

Prof. Dr. André Silva de Oliveira

Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz

(organizadores)

PARTE I

Hannah Arendt: Verdade, Política e Pluralidade

CAPÍTULO 1

Verdade e Política na Mentira. Lições de Hannah Arendt

VERDADE E POLÍTICA NA MENTIRA. LIÇÕES DE HANNAH ARENDT

Celso Antônio Coelho Vaz

I

A motivação factual para a escrita deste comentário das reflexões de Hannah Arendt sobre verdade e mentira na política adveio porque no tempo presente a verdade na política tem sido submetida ao teste da realidade por causa da propagação abundante, sobretudo virtual, da mentira na política.

Neste contexto, mentiras se tornam verdades e verdades são transformadas em mentiras propiciando aos humanos a perda de referência da realidade; a qual Arendt compreende como eliminação do senso comum, do qual a verdade é autenticada e compartilhada nos proporcionando referências compartilhadas de que, embora a pluralidade humana, vivemos em um planeta e no mundo: este o artifício humano que nele criamos.

Para Arendt mentir não é pecado, (1973), mas mentir torna-se não ético quando atitude organizada para fins políticos gerada por ideologias de diversos matizes. Se atualmente assistimos a profusão da mentira e o sacrifício da verdade comum da realidade, também comum, em Arendt este fenômeno não é inédito. A origem da filosofia política o atesta! A novidade no tempo presente está na disseminação em massa, virtual e roboticamente organizada, que desaceita conhecimentos científicos, reflexões filosóficas e morais que, embora conflituosas, foram e são assentes pelo senso comum. Ademais, a mentira organizada se tornou política de governo, técnica

burocrática de discurso elaborada por profissionais graduados que virtual e roboticamente a difundem.

Arendt concebe que "não há remédio" para o problema da oposição entre verdade e falsidade (1979, p. 318), porque mentir é naturalmente atitude humana de recusa, fuga, do surpreendente e intrincado fluxo dos eventos no mundo. Se não há remédio há precaução e cuidado! Este ensaio é um convite para as leitoras e leitores os descobri-los pelas lições de Hannah Arendt sobre a verdade e a mentira na política.

Este comentário está organizado em duas seções. Na primeira são apresentadas as reflexões filosóficas políticas e morais da autora sobre o fenômeno (ARENDT, 1979). Na segunda seção é comentada sua reflexão sobre a mentira organizada como política de governo (ARENDT, 1973). As fontes bibliográficas estão indicadas no teor do comentário e nas referências bibliográficas.

Em 1967 Hannah Arendt escreveu o ensaio "*Truth and politics*", o qual foi originalmente publicado na revista *New Yorker*, logo após reimpresso na segunda edição de *Between past and future* (1967) (YOUNG-BRUEHL, 1997). No Brasil esta obra foi reimpressa em 1972, recebendo o título de *Entre o passado e o futuro;* a edição que lemos foi a 2ª, publicada em 1979, na qual consta o ensaio *Verdade e política*.

No início de seu ensaio Arendt informa que o escreveu "pela pseudo controvérsia que se seguiu à publicação de *Eichmann em Jerusalém*" (1979, p. 282). Seu objetivo no ensaio seria esclarecer dois problemas. Um de conteúdo moral: 1) Seria sempre legítimo dizer ou não a verdade? E outro de controvérsia pública: 2) refletir sobre as mentiras produzidas sobre suas reflexões e os fatos que ela relatou em *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil* (1963).

Sobre o primeiro problema Arendt destaca a incompatibilidade entre verdade e política "até hoje, ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade" (ARENDT, 1979, p. 283). Utilizada como meio justificável para fins políticos, a mentira é de uso ordinário pelos políticos, demagogos e estadistas. Para a autora a banalidade do uso justificado da mentira como meio político suscita questões sobre a natureza e a dignidade da política, da verdade e da veracidade. A essência da verdade é a impotência e a do poder o embuste? Qual é a realidade fenomenológica da verdade no âmbito público; em sua veracidade ontológica do fato do nosso nascimento e morte? Ambos verdade e poder impotentes seriam desprezíveis? Questiona Arendt.

O antigo adágio latino "*Fiat iustitia e pereat mundus*" (Faça-se justiça, embora pereça o mundo) torna dilemática a legitimidade da verdade e o uso banal da mentira na política. Para salvar o mundo devemos mentir sacrificando a verdade, a justiça?

Segundo Arendt, Kant em *A paz perpétua* (1795) toma partido pela prevalência da justiça pelo sacrifício da mentira; porque para ele um mundo sem justiça não seria compensador, por ser a justiça um direito humano não importando os sacrifícios infligidos ao poder e as consequências físicas propiciadas aos indivíduos.

Para Arendt a resposta de Kant incita outro dilema: o zelo pela existência precede a verdade e a justiça? Segundo Arendt, Hobbes, diferentemente de Kant, concebe que a prevalência da mentira "pode muito bem servir ao estabelecimento ou salvaguarda das condições para a busca da verdade" (ARENDT, 1979, p. 284). Assim, em Hobbes a mentira enquanto meio e fim da ação política torna-se substituta inofensiva de meios violentos.

Para Arendt no conflito entre moral e política predomina a tradição hobbesiana: a verdade é sacrificada para a sobrevivência do mundo. O posicionamento de Arendt em relação ao conflito é de que

se a vida digna pode prescindir da justiça e da liberdade "o mesmo não é possível com respeito à ideia de verdade, tão menos política. " (1979, p. 285).

A dignidade da existência não pode prescindir da verdade, (política *per si*), porque os humanos em sua breve existência, na sua mortalidade, não podem ser privados de "*légein está eónta*, dizer o que é. "Hérodoto. (ARENDT, 1979, p. 285). Este testemunho além de manifestar e confirmar a verdade da existência humana no mundo possibilita aos mortais imortalizá-lo. "Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência pode ser concebida sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é." (1979, p. 285).

Em resumo a verdade fenomenológica do mundo e a permanência dele consiste na expressão fenomenológica-ontológica do testemunho da experiência da existência singular e compartilhada. Aparecer e ser são indissociáveis. Porém a verdade fenomenológica, factual, da existência do mundo e no mundo é mais frágil do que verdade racional.

Aquela é constantemente assediada pelo poder; ela "está sempre sob o perigo de ser ardilosamente eliminada do mundo, não por um período apenas, mas potencialmente, para sempre. Fatos e eventos são entidades infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias" (1979, p. 287).

Para exemplificar esta fragilidade da verdade factual Arendt cita a eliminação de Trotsky dos livros soviéticos de história russa. Ela acrescenta que as verdades racionais perduram mais que as factuais devido à relativa permanência da estrutura da mente, exceto por mudanças paradigmáticas.

A história do pensamento ocidental é plena do problema entre verdade racional e factual, moral e política. Nesta tradição é perigoso e ridículo dizer a verdade factual. E com este temor, à luz do exemplo

de Sócrates, que Platão justifica o uso da mentira na política. Platão jamais adotaria o adágio latino "*Fiat iustitia e pereat mundus*"; porque seu "perverso amor pela falsidade e o engano" (ARENDT, 1979, p. 285) é nutrido pela concepção de que os cidadãos são incapazes de admirar e conhecer a verdade racional, daí desinteressados por ela.

Em Platão a alegoria da caverna atesta a prevalência da verdade racional sobre a factual e no mundo fenomenológico da ignorância do cidadão sobre a verdade racional, a do filósofo. Em Platão o adágio latino "Faça-se justiça, embora pereça o mundo" seria assim proferido: Mintam para que o filósofo, o mundo e a verdade racional não pereçam.

Segundo Arendt na filosofia política moderna Hobbes, Spinoza, Leibniz *et al.* dão continuidade a esta tradição aperfeiçoando-a. Em Hobbes a verdade racional é concebida em termos de meios e fins para a ação política de mentir. "Mentir pode muito bem servir ao estabelecimento ou salvaguarda para a busca da verdade" (ARENDT, 1979, p. 284).

Nesta tradição da perspectiva dos princípios e das virtudes é comum o sacrifício da verdade factual pela verdade racional. Porém a solução de Hobbes para o conflito entre moral e política, entre a verdade factual e a racional consistiu na indiferença ao dilema, pois a verdade seria bem-vinda desde que não se opusesse "ao lucro nem ao prazer humano" (ARENDT, 1979, p. 286).

Porque os homens comuns não se interessam e se ocupam com verdades axiomáticas matemáticas e geométricas e seria inútil convencê-los sobre elas. Mas se estas verdades contrariassem os interesses de propriedade e os direitos de soberania dos indivíduos, eles não hesitariam em suprimi-las; ainda que "pelo incêndio de todos os livros de Geometria, na medida das forças e da capacidade do interessado" (HOBBES *apud* ARENDT, 1979, p. 286).

Em Arendt esta concepção de Hobbes é inócua, pois verdades racionais não desaparecem da mente humana com queimas de livros. Porém verdades científicas ímpares são vulneráveis a esta ação e suprimi-las interromperia o percurso do progresso científico. A época moderna consagrou a verdade racional em detrimento da verdade dada e revelada. Por exemplo em Leibniz, a verdade matemática e a científica participam do âmbito da verdade racional, distinguindo-se da verdade factual.

No seu ensaio o interesse de Hannah Arendt é mais político que filosófico. Ela não busca elaborar um conceito racional sobre a verdade, discutindo a legitimidade de sua verdade intrínseca, mas abordá-la a partir do entendimento dos homens comuns, da perspectiva factual. O que interessa a ela é "descobrir que dano é o poder capaz de infligir à verdade" (ARENDT, 1979, p. 287). A eliminação do papel de Trotsky na revolução Russa é exemplar deste dano, atestando a vulnerabilidade da verdade factual em relação à racional.

Porque a verdade factual abriga múltiplas percepções dos fatos e eventos provenientes da vida e da ação em comum, ela é "a verdadeira textura do domínio político" (ARENDT, 1979, p. 287); daí sua vulnerabilidade ao assédio do poder político para falseá-la. Além da pluralidade de percepções a vulnerabilidade da verdade factual ao assédio do poder está em sua mutabilidade; da impermanência humana no mundo e da sempiterna mudança dos homens e do mundo.

Graças à estrutura da mente a verdade factual do fluxo contínuo e não permanente dos fatos e dos eventos é preservada, mas "Uma vez perdidos, nenhum esforço racional os trará de volta. (ARENDT, 1979, p. 288). A mentira conspira para esta perda, pelo esquecimento ou falseamento e quando a mentira é reproduzida dificilmente os fatos serão redescobertos, não serão mais legados para a posteridade.

A origem do conflito da verdade fatual não foi com a política, mas com a razão, com a verdade racional. Em Arendt, a tradição do pensamento filosófico ocidental não concebeu que neste conflito a mentira organizada fosse uma arma contra a verdade. Platão entende que a *pseudos* voluntária, a do sofista, é mais perigosa que a involuntária do mentiroso particular ou a do néscio.

Em Hobbes a mentira perigosa é a do autor de livros; a do homem comum é mendacidade que não ameaça o poder. As religiões tradicionais também não concebem a mentira organizada. Elas não a concebem e condenam a mentira ordinária, exceto quando esta é falso testemunho. Porém o cristianismo puritano considera a mentira ofensa séria.

Foram Parmênides e Platão que iniciaram o conflito entre a verdade racional, a do filósofo, e a verdade factual, a do cidadão; originando o conflito entre verdade e política. No conflito estava em questão o modo de vida do filósofo e a do cidadão em relação à verdade. A verdade flexível do cidadão era opinião mutável enquanto a do filósofo era sempiterna e seus princípios estabilizavam a transitória e mera opinião dos cidadãos sobre os negócios humanos.

Assim verdade racional e verdade factual se opunham em termos de verdadeiro e falso, imutável e mutável, conhecimento e opinião. Porque fundada nas aparências a verdade factual era ilusão. Em Arendt "foi esse degradamento da opinião o que conferiu ao conflito sua pungência política; pois é a opinião, e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder" (ARENDT, 1979, p. 289). A conquista, a manutenção e a legitimidade do poder não prescindem do apoio dos que têm opinião análoga à do governo e à do governante.

No espaço público dos negócios humanos não cabe a verdade absoluta; exceto se ele for extinto por ela ser imposta, tornando-se tirania do filósofo. Em Platão (*Górgias*) em termos de comunicação

este conflito se expressava em forma de diálogo com a verdade filosófica e de retórica persuasiva com base no mundo das aparências.

Ainda na antiguidade houve deslocamento desta ênfase. O republicanismo romano exaltava o discurso; nele a verdade absoluta era insignificante para a vida pública. A filosofia pré-moderna deslocou a primazia da verdade racional para a verdade revelada por Deus. Ao ser revelada ao homem ela se manifestava em opinião, *dóksai,* expressão da incapacidade de o homem conhecer a verdade divina.

Segundo Arendt a época moderna Hobbes reviva a antiga hierarquia. Para ele o conflito entre a verdade racional e a factual é concebido pela oposição entre raciocínio sólido *versus* eloquência, princípios de verdade *versus* paixões, opiniões e interesses humanos. Spinoza (*Tratado Teológico Político*) apesar de tomar partido pela liberdade de pensamento a concebia estritamente no plano individual. Na sua filosofia política não há lugar para a liberdade de expressão e para a publicidade do pensamento. Em Lessing, em seu romantismo, a ignorância da verdade era graça de Deus.

Porém neste conflito nem sempre a superioridade da razão é glorificada. Kant (*Crítica da Razão Pura*) aponta os limites da razão e sem a liberdade de expressão e a publicidade do pensamento não há garantia de que o uso da razão seja razoável (*O que é o Iluminismo*); a "única garantia para a "exatidão" de nosso pensamento está na circunstância de que 'pensamos como que em comunhão com outrem, aos quais comunicamos nossos pensamentos assim como nos comunicam os seus'" (KANT *apud* ARENDT, 1979, p. 291).

Em Madison (*O Federalista*) a verdade solitária da razão só adquire firmeza e confiança se tornada pública e for numericamente

compartilhada; se propiciar ambiente para a liberdade de pensamento, de expressão e de imprensa.

A questão do número importa para Arendt. Kant e Madison ao prezarem o uso público da razão e da publicidade comum do pensamento a inspiram na concepção cara ao seu pensamento político: o da pluralidade da humanidade em espírito e aparência que se revela no espaço público, isto é, na sua ontologia e fenomenologia "O deslocamento da verdade racional para a opinião implica uma mudança do homem no singular para os homens no plural" (ARENDT, 1979, p. 292).

E mais: para Arendt em Madison a importância da força da opinião é política porque proporciona confiança do indivíduo na ação coletiva amparada "no número dos que ele supõe que nutram as mesmas opiniões" – um número, aliás, que não é necessariamente limitado ao dos próprios contemporâneos" (MADISON *apud* ARENDT, 1979, p. 292).

Outro aspecto do deslocamento realizado por Madison no conflito entre verdade racional e a factual, opinião, foi de a verdade ser obtida e comunicada entre as massas. Em Arendt este deslocamento e confiança seriam também válidos para a mentira de massa organizada, pelas notícias falsas hodiernamente propagadas em massa, eletrônica e virtualmente; com teor negacionista da verdade factual? Vejamos adiante.

Arendt entende que na época contemporânea "o antagonismo entre a verdade do filósofo e as opiniões da praça do mercado desapareceram" (1979, p. 292). Sumiu também a verdade da religião revelada. Estes sumiços significam a resolução do conflito entre verdade racional *versus* verdade factual, opinião? Não! Para Arendt o que ocorreu foi a deturpação da relevância da verdade factual, porque ela transformou-se em opinião.

Ao ponto que contemporaneamente a opinião sobre temas religiosos, filosóficos, políticos, sociais, econômicos, etc. é hostilizada porque considerada tabu. Temas relevantes da opinião pública são estimados *arcana imperii* (os segredos e mistérios do Estado) porque aspectos são subtraídos ou segredados para o debate público. Os que os conhecem podem "com êxito e, amiúde, transformar em tabu sua discussão pública, tratando-os como se fossem aquilo que não são - isto é segredos" (ARENDT, 1979, p. 293).

Neste contexto verdades factuais tornaram-se inoportunas e perigosas para o debate público; parecidas ao ateísmo, a heresia e a contra ideologia. Para Arendt é perturbadora a transformação das verdades factuais inoportunas em questão de opinião.

Fatos transformados em opiniões mentirosas, falsas e em tabu colocam em jogo a realidade comum tornando-se um sério problema político: o impedimento de um senso comum, a questão do número de Madison, pelo enfraquecimento da firmeza e da confiança pública nos assuntos públicos dos negócios humanos.

Esta transformação da verdade factual suscita Arendt a reabrir o debate que, para ela, estava obsoleto sobre a questão do conflito entre verdade e opinião. Houve a assimilação da opinião em verdade. Doravante a verdade factual tornou-se similar à verdade racional do filósofo: padrão transcendente dos assuntos humanos.

O relator da verdade factual almeja que sua opinião sobre fatos seja a verdade para todos. O contrário são ilusões e aquele suspeita "que pode estar na natureza do âmbito político negar ou perverter a verdade de toda espécie, como se os homens fossem incapazes de chegar a um bom termo com seu tenaz, clamorosa e obstinada teimosia" (ARENDT, 1979, p. 295).

Para Arendt dada a natureza solitária da atividade do pensamento filosófico é compreensível a transcendência de objetos

e o estabelecimento de padrões. Compreensível também é a multidão recusar os padrões. Mas ao adentrar penetrar na praça pública, para desgosto do filósofo, é incontornável a transformação da natureza da verdade filosófica em opinião "uma modificação que não é meramente de uma espécie de raciocínio para outra, mas de um modo de existência humana para outro" (1979, p. 295).

Isto porque a natureza da verdade fatual é diferente da verdade racional; ela é relacional: eventos, circunstâncias, testemunhos, comprovações ao serem falados na intimidade ou em público a fazem ser política "a verdade fatual informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica" (ARENDT, 1979, p. 295-296).

Os fatos por serem interpretados e comunicados de várias perspectivas não autorizam a suspeição e a violação da sua matéria final. Arendt cita o exemplo de uma conversa de Clemenceau com um representante República de Weimar. Ao ser questionado qual seria a opinião dos historiadores sobre a eclosão da I Guerra Mundial, Clemenceau respondeu que não sabia; sua certeza era que eles não diriam que a Bélgica invadiu a Alemanha.

A verdade fatual e sua matéria final é verdade de fato, suscetível de interpretação. Porém frequentemente o poder político a distorce. Sua natureza política o põe em guerra com a verdade transformando-a em antipolítica.

Em Arendt em termos de validação da verdade a verdade racional e a factual "são opostas à opinião em seu modo de *asseverar a validade.* A verdade carrega dentro de si mesma um elemento de coerção" (1979, p. 297, destaque nosso) porque resistente aos acordos, disputas, opinião, ao consentimento, persuasão ou dissuasão. Sobre isto Arendt cita Grotius que ao por limite ao poder absoluto afirmou "mesmo Deus não pode fazer com que duas vezes dois não seja quatro" (1979, p. 298).

Em Arendt, a característica coercitiva da verdade suscita a questão: o poder é apenas contido por seus dispositivos de controle e equilíbrio ou também por fatores exteriores ao político, independente das aspirações dos cidadãos e dos tiranos? A resposta dela é sim, há um controle externo a ele por causa do caráter despótico da verdade; sejam os governos tirânicos ou democráticos os fatos não cedem a acordos e consentimentos.

Se discutimos ou rejeitamos opiniões inoportunas o mesmo não podemos fazer com o fato, exceto se os falsearmos, mentirmos. O dilema está em os modos de pensamento e de comunicação sobre a verdade quererem ser reconhecidos sem ser debatidos e o pensamento político, porque representativo, considerar a opinião e o debate. Como Arendt entende a representatividade do pensamento político?

São as diversas opiniões que formamos sobre fatos, temas "fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento" (ARENDT, 1979, p. 299). Em Arendt o pensamento representativo não se confunde com empatia. Ele é uma visão de mundo em pensamento que dispensa a presença física do outro e a opinião da maioria.

Trata-se de "ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro" (1979, p. 299). A validade da minha opinião é ratificada pela amplitude das opiniões das demais pessoas que incorporei as minhas.

Trata-se da mentalidade alargada kantiana, da nossa faculdade do juízo (*Crítica do Juízo*). Mesmo em isolamento ao julgarmos para formamos nossas opiniões não estamos sozinhos porque permanecemos em um mundo universalmente interdependente onde em pensamento represento os demais.

Esta capacidade de imaginação Arendt chama de imparcialidade. Porém ela reconhece que é comum considerarmos

apenas nossos interesses ou de grupo, expressão da nossa falta de imaginação e de imparcialidade. Outra característica do pensamento representativo é de ele ser discursivo; resultado da consideração de diversas opiniões conflitantes justo a alcançar alguma generalidade imparcial que ilumina a opaca verdade. "A verdade racional ilumina o entendimento humano, e a verdade fatual deve informar opiniões, mas essas verdades, embora sejam obscuras, tampouco são transparentes" (ARENDT, 1979, p. 300).

Esta opacidade existe e nos irrita porque a realidade é contingente e cambiante; fatos são ilimitadamente inconclusos porque em fluxo podem ser outra coisa, de outra forma. Por causa da acidentalidade dos fatos os negócios humanos foram desprezados pela filosofia pré-moderna.

Se a filosofia moderna os reconhecem, porém os combate porque conjura a necessidade, o arbitrário, o contingente. Para Arendt, ao fazê-lo a filosofia moderna nega a genuína liberdade humana: o livramento da arbitrariedade da acidentalidade que é "o único domínio em que os homens são verdadeiramente livres" (1979, p. 301). Fenomenologicamente liberdade para Arendt é sermos livres do arbítrio dos fatos por meio da opinião.

Desta perspectiva a história aconteceu, acontece ou não? Ela tem objetividade? Em Arendt, sim aconteceu e acontece e é objetiva porque mesmo que a verdade factual seja interpretada ela guarda o seu caráter despótico auto evidente, o qual é corroborado por confirmações de testemunhos oculares, registros, documentos, monumentos e em caso de discordância há o apelo a uma "terceira e superior instância" numérica e majoritariamente compartilhada: o senso comum segundo Madison.

E aqui encontramos Arendt reportando-se enfaticamente a segunda controvérsia que a moveu a escrever seu ensaio que ora comentamos. A controvérsia pública sobre as mentiras produzidas

sobre as reflexões dela sobre os fatos que relatou em *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil* (ARENDT, 1963).

Mas se estas confirmações majoritárias não forem fidedignas; forem falsificadas, falsos testemunhos? Para Arendt aí reside a vulnerabilidade da verdade factual e só nos resta aceitá-la; tal qual aceitamos a vulnerabilidade da verdade filosófica racional auto evidente.

Porém as desvantagens e consequências do "contador da verdade factual" são maiores que a do contador da verdade filosófica racional, o filósofo, porque os opositores de opiniões põem em risco por hostilidade a sobrevivência do contador e de sua verdade factual. Qual é o risco? Como já vimos em Arendt por causa da opacidade da verdade factual a opinião não é auto evidente então ela compete "com a persuassividade inerente à opinião" (ARENDT, 1979, p. 302).

Em se tratando de conduta humana, a ética, o poder da opinião é tão grande que põe em risco tanto a verdade do contador da verdade racional quanto o da factual. Para ilustrar as consequências políticas, a vulnerabilidade e o risco envoltos em ambas verdades, Arendt tomou por exemplo a proposição de Sócrates de que "é melhor sofrer o mal do que praticá-lo" (ARENDT, 1979, p. 302).

Trata-se de uma proposição originada da experiência filosófica que deu origem ao pensamento ético filosófico ocidental, a qual pretendendo servir de referência à experiência factual é paradoxal e plena de consequências políticas para o filósofo e sobretudo para os negócios humanos. Arendt recusa a proposição ética socrática em seus princípios filosóficos e práticos por causa de suas implicações políticas. Para Arendt quais são os perigos políticos desta proposição?

Da perspectiva da verdade filosófica ela arrisca destruir as condições do filosofar reflexivo cindindo por contradição a unicidade do "dois em um"; "destruindo as próprias condições do filosofar" (ARENDT, 1979, p. 303), pela perda da capacidade de pensamento.

Ainda da perspectiva filosófica a proposição socrática é expressiva da compulsão do filósofo pela verdade racional transcendente. Sua implicação política é que ao pretender se imiscuir nos princípios políticos transcendentes dos negócios humanos - "tais como a liberdade, a justiça, a honra e a coragem, os quais inspiram todos a ação humana e nela se manifestam" (ARENDT, 1979, p. 302) – esta compulsão põe em risco a sobrevivência da verdade filosófica pela falta ou fragilidade de provas e demonstrações satisfatórias para os filósofos e para os defensores de opiniões da praça pública. Assim, ética e politicamente a verdade filosófica não seria defensável nem para filósofos, para contadores de opinião e sobretudo para cidadãos e sua verdade não sobreviveria.

Da perspectiva do contador dos negócios humanos, da verdade factual, é impossível a proposição socrática ser verdadeira para o "homem enquanto cidadão […] um ser ativo preocupado mais com o mundo e a felicidade pública que com seu próprio bem-estar" (ARENDT, 1979, p. 304), isto é, um homem no plural porque a preocupação dele não é com a imortalidade, mas com a saúde do seu corpo perecível.

Da perspectiva da comunidade política Arendt considera a proposição socrática não política e desastrosa porque é um preceito ético do homem no singular e a comunidade política é constituída pela pluralidade de homens e de preceitos éticos comuns. Arendt alega a recomendação de Maquiavel de proteção da política de princípios religiosos fundamentalistas, no caso dos princípios puros da fé cristã.

Ela apela também apela para Aristóteles que interditava a palavra ao filósofo em questões políticas por causa da indiferença do que seria bom para si, consequentemente seria indiferente ao bom para os outros e para a comunidade.

Em suma, em Arendt a natureza da verdade filosófica é antipolítica porque é verdade de um homem no singular. Caso o filósofo pretenda fazê-la predominar sobre o senso comum ele será derrotado e declarará a impotência da verdade. Pode ocorrer de o filósofo na sua compulsão pela verdade tentar torná-la verdade política. Por exemplo, Arendt evoca a tentativa de Platão de procurar apoio de tiranos para implantar sua utopia política. Em Arendt haveria um meio termo entre a verdade filosófica e a factual? Ela o admite!

O *tertium* advém das crenças humanas politicamente relevantes porque estabelecidas por acordos e consentimentos que se transformam em opiniões estabelecidas por meio do pensamento representativo e discursivo; da persuasão e da discussão.

Por exemplo na asserção "Todos os homens são criados iguais" implícita está a igualdade política humana, porém ela somente se estabelece por consenso entre humanos. "Não é evidente em si mesmo, e tampouco se pode provar que todos os homens sejam criados iguais. Sustentamos essa opinião porque a liberdade só é possível entre iguais" (ARENDT, 1979, p. 305-306).

Há também verdades filosóficas que prescindem da discussão para proporcionar consequências políticas à conduta prática. A validade de sua verdade se faz pelo ensinamento do exemplo que nos inspira a imitá-lo. É o exemplo de Sócrates que "decidiu empenhar sua vida por sua verdade" (ARENDT, 1979, p. 306); de Aquiles no ensinamento da coragem; de Jesus Cristo e São Francisco em suas lições de bondade.

São asserções teóricas e especulativas da filosofia moral transformadas em verdade exemplar inspiradora da ação. Para Arendt na época contemporânea só restaram verdades racionais. Desapareceram validações políticas de verdades filosóficas e se houvessem não seriam levadas a sério.

As verdades factuais estão vazias de princípios de ação e "um contador de verdades fatuais, na improvável eventualidade de desejar empenhar sua vida por um fato específico, alcançaria algo como um malogro" (ARENDT, 1979, p. 308).

Na verdade factual surgiu a mentira e a falsidade deliberada e organizada! "Porque não se aferraria o mentiroso as suas mentiras com grande coragem, sobretudo em política, [...] motivado pelo patriotismo ou algum outro tipo de legítima parcialidade moral" (ARENDT, 1979, p. 308).

Doravante erro, ilusão, opinião não são mais o contrário da verdade factual pessoal. A mentira deliberada e organizada predomina como opinião de massa pela qual registros históricos de fatos são alterados e clamam a ação. "O apagamento da linha divisória entre verdade fatual e opinião é uma das inúmeras formas que o mentir pode assumir, todas elas formas de ação" (ARENDT, 1979, p. 309).

Em Arendt qual seria a marca distintiva entre o mentiroso e o contador de verdades fatuais? A ação! O mentiroso é um homem de ação política persuasiva que quer transformar o mundo pela mentira ao dizer "o que não é por desejar que as coisas sejam diferentes daquilo que são" (ARENDT, 1979, p. 309-310).

Para autora mentir não é absolutamente condenável, pois é uma faculdade que temos de negar a realidade; um milagre que confirma a liberdade humana das contingências; liberdade para modificá-las. Porém a mentira do mentiroso de ação é pervertida,

falsidade deliberada. É liberdade abusiva de modificar sistematicamente as circunstâncias que nega e distorce os fatos.

O contador de verdades factuais, o historiador, não é um homem de ação persuasiva deliberada. Para tornar sua verdade em opinião ele precisa fazer digressões argumentativas e ser reconhecido intelectual e moralmente por seu público. A plausibilidade da sua verdade "é assegurada pela imparcialidade, integridade e independência" (ARENDT, 1979, p. 309).

O que faz com que a mendacidade do mentiroso prospere na política? Para Arendt é a ação de uma comunidade atraída e animada pelo mentir organizado por princípio em vista de transformar o mundo com o "apoio das forças distorsivas do poderio e do interesse" (ARENDT, 1979, p. 310).

Por seu turno a veracidade em si mesma nunca será virtude política para transformar o mundo. Ela terá esta virtude somente em um mundo onde reina a mentira organizada.

Nesta circunstância a verdade do contador de verdades fatuais interferirá nos negócios políticos agindo para transformar o mundo. Todavia com desvantagem porque a contingência e a imprevisibilidade dos fatos e a imaginação tornam sua verdade menos plausível que a do mentiroso.

A vantagem do mentiroso está em sua liberdade para moldar os fatos para adequá-los às expectativas de sua audiência, tornando sua mentira mais convincente, proveitosa e prazerosa que a verdade. "Não é somente a verdade racional que […] conflita com o bom-senso; com muita frequência a realidade desagrada a integridade do bom-senso tanto quanto prejudica o proveito e o prazer" (1979, p. 311).

Arendt menciona a diferença entre a mentira política tradicional e a moderna. A primeira é própria do segredo (*arcana imperii*) de Estado e do governo.

A segunda não é segredo é pública porque fatos manipulados são conhecidos pela massa. Sua popularidade está em ser disseminada por imagens que criam fatos ou os destorcem conforme a circunstância, oferecendo-lhe versões sucedâneas.

As técnicas e os meios de comunicação de massa modernos expõem e disseminam a mentira tornando-a popular para a multidão. A mentira tradicional e a organizada "abrigam um germe de violência" (1979, p. 312) porque destroem o que negam "a diferença entre a mentira tradicional e a moderna acarretará […] a diferença entre ocultar e destruir" (ARENDT, 1979, p. 312).

Daí porque entendemos que em Arendt a mentira poderá prosperar entre as massas por causa do deslocamento do senso comum da verdade factual para a mentira organizada. Este deslocamento é movido pela perda de confiança das massas no senso comum da verdade factual; confiança combalida pelas notícias falsas propagadas hodiernamente em massa por meios e dispositivos eletrônicos virtuais difusores de teores negacionistas e de ideologias conspiratórias da verdade factual.

Há também duas limitações da mentira tradicional denominadas por Arendt de "circunstâncias atenuantes da mentira": 1) O dano da mentira era restrito ao inimigo e não iludia em massa porque referia-se a fatos particulares. 2) Ela não proporcionava o autoengano de estadistas e diplomatas e a verdade distorcida era preservada, mesmo que em segredo. A mentira moderna agrava estas limitações. 3) Nela o embuste torna-se "instrumento indispensável ao mister de fazer imagens" (1979, p. 313).

Em sua trama fatual a realidade é reorganizada e distorcida por estórias, imagens e pseudos fatos tornando-se substitutos da

realidade e de sua factualidade. O êxito do mentiroso é completo quando ele se torna vítima de sua mentira, tornando-a verdade para si. "Que melhor desculpa moral poderia oferecer um mentiroso que a circunstância de sua aversão à mentira ser grande a ponto de ter ele de convencer-se antes poder mentir aos demais? (ARENDT, 1979, p. 313).

Para Arendt a mentira moderna ao eliminar a realidade por completo torna-se um refúgio para a salvação de indivíduos e das massas. Ela tornou-se um substituto da asserção moral do tradicional ensinamento de que para obter a salvação não minta a si mesmo, (Arendt cita *Os Irmãos Karamázov*, de Dostoiévski).

Para além desta consequência moral ocorre uma consequência política da "salvação": a busca de proteção das massas de situações de perigo eminente e imediato generalizado e propagado pelas mentiras do governo contra inimigos nacionais e internacionais.

A isto Arendt denomina "mentalidade de *raison d'Etat*". Esta "salvação" é incrementada por imagens similares às criadas para o consumo doméstico de mercadorias que são assimiladas pelos persuasores ocultos do governo "o resultado é que todo um grupo de pessoas e mesmo nações inteiras podem orientar-se por uma teia de ilusões à qual seus líderes desejariam sujeitar seus oponentes" (1979, p. 315). Vide as ideologias conspiratórias contemporaneamente propagadas em massa.

No apego à "salvação" o "grupo enganado" e o dos "enganadores" se auto iludem ao se dedicarem em manter intacta a imagem da propaganda, até mesmo para aqueles membros dos grupos que a questionam, transformando uma questão externa internacional em questão de política doméstica, interna.

Este cenário do auto ilusão propiciada pela propaganda do governo leva Arendt a concordar com "os críticos conservadores da

sociedade de massa"; para os quais "sob condições plenamente democráticas, iludir sem se auto iludir é pouco menos impossível. " (1979, p. 316). Iludir pelas imagens é sempre possível, porém não é ação perene. As imagens têm vida curta porque suas fraudes são descobertas pelos "fragmentos de fatos [...] a realidade se vinga daqueles que ousam desafiá-la" (ARENDT, 1979, p. 316).

Em Arendt a brevidade da vida das imagens é atestada pela instabilidade das falsificações públicas sobre fatos. A realidade em sua instabilidade continuada se vinga impelindo os mentirosos profissionais a falsificarem constantemente circunstâncias, compêndios de história, enciclopédias etc…, atestando o caráter mentiroso das afirmações públicas propagandeadas sobre fatos.

Este desassossego da mentira proporciona perda de sentido a nossa orientação no mundo e desorienta em nossa mente a oposição entre verdade e falsidade. Para Arendt para a substituição de fatos por mentiras "não há remédio […]. Ela não é senão o reverso da perturbadora contingência de toda realidade fatual" (ARENDT, 1979, p. 318).

Por causa do devir dos fatos e da nossa imaginação sobre eles mentir é ilimitado, assim poderemos ser mentirosos ocasionais. Porém para o mentiroso profissional mentir é potencialidade inesgotável porque transforma "fatos e ocorrências novamente na potencialidade da qual haviam saído originariamente" (ARENDT, 1979, p. 318).

O que desnorteia o nosso sentido no mundo, não é o "impedernido estar aí" da factualidade instável da realidade inconcludente, mas a mentira coerente que torna trêmula e titubeante nossa experiência existencial com a realidade fenomenológica. Os governos totalitários são exemplares em proporcionar perda de sentido da realidade.

Para Arendt porque é político mentir para alterar o mundo, a mentira é atividade afim com faculdade humana da ação. Porém seus limites são impostos pela característica da ação organizada para a mentira: na sua potencialidade inesgotável do falseamento da realidade reside sua esterilidade.

Nada de concreto é estabelecido pela proliferação e aperfeiçoamento da mentira organizada. Ao contrário, o mundo se torna inconstante e confuso pela constante mudança e sua realidade fica sem sentido. Passado e presente são engolfados no futuro e "o âmbito político priva-se não só de sua principal força estabilizadora como do ponto de partida para transformar, para iniciar algo de novo" (ARENDT, 1979, p. 319).

Em Arendt no combate entre o poder e a realidade, o poder perde. Felizmente! Por causa de sua inflexibilidade fenomenológica fatos uma vez ocorridos não poderão ser extintos. São irreversíveis. Fatos são superiores ao poder. O poder é inferior aos fatos por causa de sua transitoriedade política; ele desaparece quando realizado ou abandonado. Verdade, inverdade, pseudos fatos não perduram no poder.

Qual atitude política Arendt nos orienta em relação ao devir irreversível dos fatos e a perduração deles? Para ela não deveremos tomá-los como destino paralisante da nossa ação sobre eles e nem agirmos com mentiras organizadas para negá-los e eliminar o mundo. Mas no combate circunstancial entre o poder e a verdade, a verdade é vulnerável. Infelizmente! Seja ela religiosa, racional, fatual. Apesar de ela poder ser destruída pela persuasão e a violência, elas jamais poderão substitui-la.

No seu ensaio Arendt diz que considerou a política da perspectiva da verdade e não da do poder porque nas suas reflexões ela se posicionou exteriormente ao âmbito político. Mediante ao poder a verdade e quem a diz estão em risco. E qual seria o *locus* do

ponto de vista exterior ao domínio político no qual Arendt diz situar-se? O de sua comunidade, a acadêmica.

Para ela este *locus* de onde se diz a verdade envolve diversos modos de existência solitária: "a solidão do filósofo, o isolamento do cientista e do artista, a imparcialidade do historiador e do juiz e a independência do descobridor de fatos, da testemunha e do relator" (ARENDT, 1979, p. 320). Se são diferentes estes modos de existência têm em comum a independência porque não aderem a causas e nem assumem compromissos políticos insensatos.

Em Arendt modo de ser e modo de viver estão vinculados à verdade. Solidão, isolamento como modos de existência possibilitam a independência do dizer a verdade conflituoso com as exigências do político. Verdade e política são incompatíveis!

Se na ocorrência do conflito a natureza da verdade é não política e antipolítica existem *locus* institucionais públicos estabelecidos e apoiados pelo poder nos quais a verdade constitua critério soberano? Sim existem! E Arendt considera o judiciário e as instituições de ensino superior representativas desta soberania.

O judiciário na administração da justiça pública é soberano porque está protegido do poderio social e político. A academia por se dedicar à educação de cidadãos:

> Verdades bem desagradáveis têm saído das universidades e sentenças bem indesejáveis […] têm sido emitidas de um tribunal, essas instituições, como outros refúgios da verdade, permaneceram expostas a todos os perigos provenientes do poderio político e social (ARENDT, 1979, p. 322).

Segundo Arendt a soberania destas instituições, criadas e mantidas pelo poder, pode ser explicada porque o domínio político,

mesmo que com conflito, tem interesse na autonomia da existência humana e das instituições.

No caso da academia Arendt destaca que seu surgimento ocorreu do conflito do filósofo com a *Polis* e não ao contrário. A utopia de Platão de a academia interferir na soberania da política da *Polis,* tornando-se uma contra sociedade para exercer o poder não prosperou e o domínio político reconheceu a necessidade de em face à luta pelo poder no seu interior haver instituições independentes e soberanas a ele na aplicação da justiça e na produção acadêmica imparcial do conhecimento.

Porém Arendt considera que no tempo no qual escreveu seu ensaio a importância da soberania da academia estava desapercebida por causa da evolução da ciência natural; da criação de faculdades profissionais com seus departamentos, laboratórios de pesquisa pura terem criado para a sociedade a legítima "utilidade social e técnica das universidades, porém essa importância não é política" (1979, p. 322). Por quê? Porque para Arendt a ciência natural se dedica às exigências da vitalidade e não às da política.

Então neste campo a importância e a soberania da universidade são mais técnicas que políticas. Em relação à verdade, políticas serão as ciências históricas e as humanidades, porém a independência delas está sob forte pressão das exigências do político. "As Ciências Históricas e as humanidades, que têm a obrigação de descobrir, conservar sob guarda e interpretar a verdade dos fatos e dos documentos humanos, têm relevância politicamente maior" (ARENDT, 1979, p. 322).

Sua relevância política é inclusive maior do que a do jornalismo, pois o "o dizer a verdade dos fatos" contínuos e mutáveis é para além da informação jornalística diária. A pressão do político e do social sobre imprensa é mais intensa porque ela ao nos orientar

e localizar no mundo mutante precisa ser independente e parcial não se envolvendo em nenhuma ação ou decisão.

Na sua fenomenologia Arendt concebe que há diferença de magnitude entre a realidade e os fatos. A diferença consiste em que aquela é mais abrangente que os fatos e ocorrências tornando-se inaveriguável por causa da pluralidade da experiência dos indivíduos; da imaginação deles e de seus relatos sobre as manifestações dos fatos que experienciaram. "Aquele que diz o que é – *legei tá eónta* – sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível" (1979, p. 323).

Na dimensão ontológica, Arendt entende que com seus relatos os homens suportam o fardo de suas existências; tornam-se alegres e felizes quando contam estórias de suas experiências: "alegria e felicidade se tornam compreensíveis e significativas para os homens" (1979, p. 323). Eu diria também para suas tristezas e infelicidades.

Em Arendt a experiência do historiador com a realidade é para além da erudição. Ela considera esta experiência análoga à concepção de Hegel, qual seja ela é "o fim último de todo pensamento filosófico" (1979, p. 323).

Para Arendt, nos passos de Aristóteles, o relato das experiências de historiadores e ficcionistas com os fatos é análoga à transfiguração realizada pelos poetas dos estados e das coisas do coração: a transfiguração de pesares em lamentos, de júbilos em louvores: uma catarse que impulsiona os homens à ação para "ensinar a aceitação das coisas tais como elas são" (1979, p. 323), ou ensinar a veracidade da qual surge a faculdade do julgamento.

Arendt salienta que a relevância política do fim, da transfiguração e da moral dos relatos dos historiadores, ficcionistas e poetas é a busca desinteressada da verdade e para tal "são

desempenhadas de fora do âmbito político. Elas requerem descompromisso e imparcialidade, isenção do interesse pessoal no pensamento e no julgamento" (1979, p. 323-324).

Arendt remonta a história da origem da busca desinteressada da verdade com o exemplo da imparcialidade da narrativa poética de Homero sobre os feitos de troianos e aqueus; do louvor dele a glória de Heitor e a de Aquiles. Homero inspirará Heródoto, o primeiro historiador que expressou com paixão a objetividade fatual que, para Arendt, originou a ciência.

A autora encerra sua análise sobre verdade e política considerando que tratou a política da perspectiva da verdade, isto é, fora do âmbito político. Nesta perspectiva sua análise considerou negativamente o âmbito político: como campo de batalha pelo prazer e lucro, partidarismo, interesse e luta pelo poder.

Esta perspectiva é uma "deformação" do âmbito político porque ao enfatizar "o baixíssimo nível dos negócios humanos" (ARENDT, 1979, p. 325) ignora o que o âmbito político tem de verdadeiro no seu conteúdo e grandeza: a alegria fenomenológica e ontológica de aparecer, estar e agir na vida pública por meio de palavras e ações e iniciar o novo inusitado.

Em Arendt há limites na grandeza do âmbito político porque a totalidade da existência humana e do mundo não é por ele abarcada por causa da realidade ontológica e fenomenologicamente plural. O limite do âmbito político está em que há coisas que o homem não pode modificar a sua vontade.

A verdade, "conceitualmente podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós" (ARENDT, 1979, p. 325). O âmbito político na sua grandeza será preservado se com a nossa liberdade de ação e transformação respeitarmos moralmente a verdade.

II

Nesta segunda seção é comentada a reflexão de Arendt sobre a mentira organizada como política de governo. A fonte bibliográfica é o seu ensaio *A mentira na política - considerações sobre os documentos do Pentágono* (1973).

Os "Documentos do Pentágono" são registros, em 47 volumes, do processo norte-americano de tomada de decisões dos EUA em relação a sua política na guerra contra o Vietnã. Em junho de 1967 o governo estadunidense o providenciou para documentar o papel dos EUA na Indochina desde a segunda Guerra Mundial até 1968.

Os "Documentos" foram publicados em junho de 1971 pelo *New York Times*. Segundo Arendt a questão básica suscitada pelo *dossiê* era decepcionante, porque continham declarações falsas, embustes e auto embustes do alto escalão do governo norte-americano e manifestavam a inveracidade em política pela prática da mentira nos altos escalões civis e militares.

Para Arendt, desde os primórdios da história documentada o sigilo, a *arcana imperii* (os mistérios do governo); a discrição; o embuste; a falsidade deliberada e a mentira, "são usados como meios legítimos para alcançar fins políticos [...]. A verdade nunca esteve entre as virtudes políticas e mentiras sempre foram encaradas como instrumentos justificáveis nestes assuntos" (1973, p. 14-15).

Segundo a autora a tradição do pensamento político dá pouco atenção ao significado da mentira na política, isto por causa da natureza ativa da ação e da natureza da capacidade humana de negar fatos, capacidades distintas da passiva suscetibilidade humana para o "erro, ilusões, distorções de memória, […] pelas falhas de nossos mecanismos sensuais e mentais (ARENDT, 1973, p. 15).

Mentir, nossa capacidade deliberada de negação da verdade dos fatos e agir, nossa capacidade de mudá-los, são interligadas à imaginação porque imaginamos coisas que poderiam ser diferentes do que realmente são.". A liberdade mental de negar e afirmar a existência é devido à ação, "a substância de que é feita a política" (ARENDT, 1973, p. 16).

Em Arendt esta liberdade da ação isenta a mentira de ser pecaminosa e ela na política não desaparece com a afronta moral. A cotidiana contingência dos fatos, destituída de verdade inerente, os fazem inverossímeis por que vulneráveis às mentiras comuns ou organizadas de grupos, classes ou nações.

A vulnerabilidade dos fatos, ao falseamento ou ao esquecimento os nega ou os distorce. E apenas os testemunhos, apesar de serem duvidosos, proporcionam "abrigo seguro no domínio dos assuntos humanos" (1973, p.16). A contingência dos fatos; nossa liberdade para discordar e concordar; as capacidades de imaginar de agir tornam os fatos vulneráveis à mentira, ao embuste.

Mentir necessariamente não contraria a razão, pois com apelo a ela podemos imaginar e dizer coisas que não são porque nossa capacidade de imaginação pode antecipar e tornar plausíveis fatos contingentes em verdades clamantes.

Nestas circunstâncias se mentir não é pecado, porém torna-se antiético quando falseamos a realidade contingente tornando-a plausível pela antecipação calculada daquilo que é desejado e esperado ser ouvido pelo público. Nossa atração e vulnerabilidade à mentira organizada pela antecipação de fatos dá-lhe veracidade como abrigo ao inesperado e ao incerto "a realidade tem o desconcertante hábito de nos defrontar com o inesperado para o qual não estamos preparados" (ARENDT, 1973, p. 16).

A mentira, o mentiroso, carecem de onipotência por que incapazes de cobrir a complexa rede contingente dos fatos e o que é

imaginado a partir dela. Para além, ao tentarem se tornar princípios, fixos de uma orientação antecipada para fatos e percepções, as mentiras organizadas se tornam contraproducentes quando confrontadas com a sobrevivência. Nesta circunstância dramática a preservação da vida impera sobre a mentira.

Os fatos contingentes não são em si verdades inerentes, aparecer e ser não são intrínsecos e os fatos não têm necessidade de aparecer e ser como são. Na distinção entre veracidade e verdade reside a vulnerabilidade dos fatos às mentiras comuns ou organizadas "nenhuma afirmação factual pode estar além da dúvida […]. E é esta fragilidade que torna o embuste tão fácil *até certo ponto*, e tão tentador" (1973, p. 16, destaque nosso).

Para Arendt a não sincronia fenomenológica e ontológica dos fatos com a verdade e a mentira não conflita com a razão o que torna a mentira plausível e antecipável para um público propenso a consumi-la, porque estamos despreparados para o inesperado.

No entanto, para a autora, a mentira de razão tem seus limites, pois além de ser incapaz para mentir sobre toda a rede dos fatos ela está impossibilitada de "enganar com mentiras de princípios", p.e., pela reescritura da história e a eliminação de dados não conformes à ideologia de um movimento político organizado.

Além desta esterilidade, a mentira se torna contraproducente quando conduz a sobrevivência ao risco. Nesta contingência a verdade e a falsidade deixam de ser parâmetros para a conduta na vida pública e a desconfiança generalizada predomina tornando o mundo instável, inseguro.

Arendt considera que contemporaneamente predominam duas variedades da "arte de mentir": a dos "encarregados das relações públicas do governo" e a dos "resolvedores de problema profissionais". Os primeiros mentem divulgando, propagandeando, mercadorias do mercado de consumo de uma economia de mercado.

Os intelectuais das relações públicas apesar de terem um vasto domínio para criar suas invenções, porém lhes falta poder político para criarem fatos que dão tangibilidade à realidade comum. Seus limites residem em que vender mercadorias não é correlato a comprar opiniões e pareceres políticos e mesmo que manipulem psicologicamente os humanos, as relações públicas são incapazes de alterar a maneira de as pessoas formarem suas opiniões e de agirem conforme elas.

Falhando a manipulação da construção da imagem e de a tornarem crível eles acionam o recurso ao terror, recorrendo "aos mais antigos adágios da promessa e do chicote" (ARENDT, 1973, p. 18), ameaças, medo e castigo.

Porém se a manipulação psicológica humana é a mercadoria principal ofertada para o mercado popular e erudito, um presidente de uma república é "a pessoa passível de ser uma vítima ideal de completa manipulação" (ARENDT, 1973, p. 18) porque na imensidão da incumbência do seu cargo ele precisa de assessores para filtrarem e interpretarem informações do mundo exterior. "É tentador argumentar que o presidente supostamente o mais poderoso homem […] é a única pessoa […] cuja possibilidade de escolha pode ser predeterminada" (1973, p. 18).

Quanto mais o presidente se afasta do poder legislativo mais torna-se vulnerável à manipulação das informações produzidas pelos relações públicas, pois para Arendt, compete ao poder legislativo proteger as tomadas de decisões dos "transitórios modismos e tendências da sociedade em geral" (1973, p. 18).

Quanto aos resolvedores de problemas profissionais sua arte de mentir não é tão popular tal qual a dos relações públicas. Oriundos de universidades eles são selecionados pelo governo para ocupar altos cargos de assessoria por conhecerem teorias e métodos lúdicos e de análise de sistemas.

São autoconfiantes no que conhecem e acostumados a vencer, porém a crença de que a política seja relações públicas assemelha estes aos manipuladores de opiniões populares, "dos construtores de imagens ordinários" (ARENDT, 1973, p. 20).

Os profissionais resolvedores de problemas são manipuladores extraordinários da opinião pública porque se dedicam a construir leis para "explicar e predizer fatos políticos e históricos, como se fossem tão precisos e, portanto, tão seguros como os físicos acreditavam que fossem os fenômenos naturais antigamente" (1973, p. 20). Com suas leis pretendem ser donos do passado e do futuro e ajustando a realidade à teoria tentam se livrar da contingência desconcertante.

Da parte de Ciência Política contemporânea sua aversão a razão à contingência é nutrida sobretudo pela teoria da análise de sistemas e as lúdicas, as quais se dedicam a eliminar o acidental reduzindo-o às escolhas entre alternativas lógicas de dilemas mutuamente excludentes.

A complexidade da realidade é simplificada, embotada pelo desvio da mente e do juízo das muitas possibilidades reais. Ao confiarem que podem se livrar dos fatos, os considerando inerentes, os resolvedores de problemas se assemelham aos "verdadeiros mentirosos". Para Arendt nem a teoria e a manipulação da opinião poderão negar a existência dos fatos no mundo e se a nega é pela sua "destruição radical" em larga escala, que em política seria poder onipotente impossível.

A compreensão de Arendt sobre os objetivos dos "Documentos do Pentágono" é de que eles expressavam para os estadunidenses "a dissimulação, a falsidade e o papel da mentira deliberada" (1973, p. 22) sobre a Guerra do Vietnã a fim de manter a imagem da reputação dos EUA e da administração do presidente à época. A construção da imagem como política global foi inventada e

seu ineditismo consistiu no credo de que pela manipulação das mentes é possível dirigir o mundo.

O que impressiona Arendt é a dedicação dos resolvedores de problemas para construírem teorias e assessorias imaginárias falseadoras da realidade, tornando-a verossímil por desfatualizá-la. E a impressiona a despreocupação de eles assustarem o mundo ao se afastarem da realidade com suas manipulações, *scripts,* divergentes por meio de premissas, teorias e hipóteses modificadas conforme a plateia e o governo incumbido.

Impressiona ainda a autora a divergência falseadora de fatos contida no teor dos documentos oficiais e estes fossem desconhecidos pelos tomadores de decisões devido restrições exageradas; "o que faz a gente indagar a ideia de que o governo precisa de *arcana imperii* para funcionar adequadamente" (ARENDT, 1973, p. 34).

O obscurecimento exagerado dos mistérios do governo funciona também como uma "mão invisível" que impede a formação da opinião pública; não convence e confunde o povo tornando a mentira contraproducente pela ausência entre os próprios mentirosos de uma ideia clara da verdade que escondem, "a verdade mesmo que não prevaleça em público possui uma primazia inerradicável sobre qualquer falsidade" (ARENDT, 1973, p. 35).

Ao desprezarem os fatos históricos, políticos e geográficos a ignorância e a falsidade geram o embuste e o auto embuste "quanto mais sucedido seja o mentiroso, mais é provável é que acabe por acreditar em suas próprias mentiras" (ARENDT, 1973, p. 38). Um "mundo inteiramente desfatualizado" é um mundo no qual o próprio mentiroso não distingue mais verdade e falsidade, fato e fantasia.

O mundo também se torna assim quando os resolvedores de problema traduzem a realidade qualitativa dos fatos em quantidade e números. Não mais a julgam, mas a calculam por meio da mente a

partir de uma lógica inteiramente matemática que desconsidera até os limites físicos do mundo.

O poder do cálculo gera a arrogância do poder onipotente na qual a mente perde a sua capacidade e habilidade para aprender com a experiência, tornando-se em arrogância da mente "uma confiança totalmente irracional na calculabilidade da realidade" (ARENDT, 1973, p. 42).

Diferente de ideólogos, os resolvedores de problemas não são crédulos de visão de mundo, mas de métodos para desfatualizar o mundo, pelos quais teorias simples e hipóteses plausíveis são imaginadas em substituição de fatos estabelecidos, uma "incapacidade ou má vontade em consultar a experiência e aprender com a realidade" (ARENDT, 1973, p. 44).

Arendt destaca que os aspectos de sua análise dos *Documentos do Pentágono*: "embuste, auto embuste, construção de imagem, ideologismo e desfatualização não são […] os únicos aspectos dos documentos que merecem ser estudados e aprendidos" (ARENDT, 1973, p. 45).

Ela destaca que a publicização dos *Documentos* foi propiciada por um dos seus autores e de ele tê-los entregue à imprensa. Ambos exprimem a permanência, resistência do republicanismo no "decente respeito de seus ancestrais pelas opiniões da humanidade" (1973, p. 46). Além deste aspecto da ética republicana, há o aspecto político da imprensa no republicanismo.

Ao propiciar a informação e o debate público sobre o teor dos *Documentos* a imprensa demostrou sua liberdade e idoneidade em sua função "enormemente importante a cumprir e pode ser perfeitamente chamada de quarto poder do governo" (1973, p. 46).

III

Quais lições poderemos apreender destes brilhantes escritos de Hanna Arendt sobre verdade e mentira na política à luz do cenário político contemporâneo impregnado de várias ações, métodos e dispositivos empenhados na produção e difusão de mentiras na política, sacrificadoras da verdade comum, portanto da verdade numericamente compartilhada no sentido que a pensadora a concebe?

Infelizmente são muitas as lições a serem aprendidas, sobretudo sobre a mentira na política, pois com o aperfeiçoamento dos meios de comunicação e das redes sociais eletrônicas disponíveis em massa, a verdade política expandida pelo pensamento numericamente representativo de um senso comum sobre a verdade compartilhada cedeu lugar à mentira compartilhada por meio de notícias falsas, ideologias da conspiração e negacionismos irradiados por meios eletrônicos virtuais e pela ação em ato de governantes e de seus profissionais resolvedores de problemas e manipuladores da opinião pública.

Se Arendt leciona que em repúblicas haja o compartilhamento, um *tertium,* a opinião pública, entre a verdade racional e a verdade factual, sujeito à transitoriedade dos eventos, no entanto é vero concebermos que o *tertium* está fragilizado, fragmentado, fraturado pela difusão, nos moldes acima descritos, de mentiras de todo gênero.

Neste contexto ocorreu o encolhimento do espaço político público físico pela sua virtualização e da discussão sobre os negócios púbicos. Consequência!? A opinião pública expandiu-se incontrolavelmente, está na palma de nossas mãos, pelo sacrifício da opinião expandida numericamente do senso comum sobre a verdade

fenomenológica e também sobre a verdade sobre a mentira na política.

Por seu turno, a mentira alastrou-se nos negócios de estado, pelas ações de governantes, partidos políticos e de movimentos sociais, mormente pelos que negam e recusam a condição humana de pluralidade fenomenológica.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. "A mentira na política: Considerações sobre os Documentos do Pentágono". *In*: ARENDT, H. **Crises da República**. São Paulo: Editora Perspectiva. 1973.

ARENDT, H. **Eichmann in Jerusalem**: A report on the banality of evil. New York: Viking Press. 1963.

ARENDT, H. "Verdade e política". *In*: ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva. 1979.

VAZ, C. A. C. **L'hybris moderne**: sécularisation, nihilisme et esseulement. La critique religieuse de l'âge moderne par Hannah Arendt. Paris: Presses Académiques Francophones, 2014.

VAZ, C. A. C. "Os limites da sociologia: A visão crítica de Hannah Arendt sobre a ideologia e a utopia em Karl Mannheim". **Revista Humanitas**, vol. 22, n. 1, 2006.

VAZ, C. A. C.; PEQUENO Jr., J. E. S. "O conflito entre a verdade e a política". *In*: AGUIAR, O. A. *et al*. (orgs.). **O futuro entre o passado e o presente**: Anais do V Encontro Hannah Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2012.

CAPÍTULO 2

Sistema Midiático como (De)Formador da Opinião Pública: Análise do Caso da Escola Base

SISTEMA MIDIÁTICO COMO (DE)FORMADOR DA OPINIÃO PÚBLICA: ANÁLISE DO CASO DA ESCOLA BASE

Nádia Andreissy Dib Alvarenga

Diego Fonseca Mascarenhas

Com o desenvolvimento dos veículos de comunicação, o homem passou a estar subordinado aos *mass media*, entendido como a comunicação em massa, e as possibilidades de informação e interação social que eles proporcionam, sujeitando-se, inclusive, aos riscos que eles submetem aos seus direitos subjetivos.

Nesse sentido, o caso da Escola Base, ocorrido no Brasil em 1994, delineia de maneira sublime o poder de influência social causado pelos conteúdos pautados pelos meios de comunicação ao transmitir uma notícia com ausência de veracidade em rede nacional e, com ela, trazer consequências jurídicas irreparáveis.

Como se não bastasse, o Direito brasileiro ao tratar deste assunto tem como referência a decisão da ADPF 130, que revogou a Lei de Imprensa em 2009, ao entender que a proposta do texto desta era incompatível com a Constituição Federal (CF).

Com o estado de não regulamentação dos meios de comunicação, ocasionou-se lacunas legislativas em matéria a liberdade de expressão, o que fez com que a segurança jurídica passasse a estar ameaçada pela ausência de parâmetros legais que auxiliem na resolução de casos concretos para a proteção do Direitos subjetivos do cidadão, perante o poder de convencimento social e de formação de opinião pública dos veículos noticiosos.

O poder que a mídia possui para influenciar o comportamento da vida em sociedade reforça ainda mais a cautela que se deve ter com a democracia e a importância da mídia, haja vista a última possibilitar ao cidadão o acesso à fatos de interesse público que promovem a deliberação livre e plural, e não um sistema midiático formador de opinião pública, que direciona o receptor à um debate limitado onde lhe é imposto o fim dos debates sobre informações pertencentes a esfera pública, tais como as assim divulgadas no caso Escola Base, onde a mídia poderia ter utilizado de uma considerável e indispensável cautela, ao informar apenas sobre a suspeita de um determinado crime e não a afirmação absoluta a qual imputou aos autores uma conduta tipificada. Considerando que, à época da exibição do caso da Escola Base nos canais de comunicação, não havia sido trânsito em julgado o caso em tela, nem mesmo a existência plausível de provas, ocasionando, ao ser divulgado um noticiário repleto de ruídos, o fim das discussões acerca da divulgação, no sentindo de a sociedade não questionar e não mais sentir necessidade de procurar informações deliberadas sobre a integridade moral das vítimas que foram alvos da mídia.

Este caso corrobora, que o conteúdo, ao não ser considerado intrusivo ao público, ou seja, não fazer parte do dia a dia dos telespectadores, e aos assuntos sociais da época, permitiu a absorção distorcida pelos telespectadores, uma vez que foi dessa forma que a mídia os impôs. Não tendo a última exercido seu papel de *meio*, mas de *fim* em si mesma.

Para enfrentar tal problemática o artigo inicialmente abordará o poder de influência social e a responsabilidade civil da mídia, tendo como base o caso da escola. Adiante será tratado como liberdade de expressão voltada para os meios de comunicações passou a se apresentar frente a ausência de regulamentação e a consequente revogação da Lei de Imprensa a partir da análise do julgado da ADPF130.

Em ato contínuo, será analisada a possiblidade de manipulação midiática por meio da ponderação da Teoria da Agenda de McCombs (2009), tarefa que requer: assinalar as primeiras evidências do agendamento midiático com a finalidade de estabelecer a correlação estatística entre a formação da opinião pública, como também compreender o que são assuntos intrusivos e não intrusivos de acordo com a Teoria da Agenda. Posteriormente, serão estabelecidas as conexões de aplicação entre a Teoria da Agenda com o caso Escola Base.

Importante destacar que o pano de fundo desta abordagem contém o agendamento intermídia, em razão deste evidenciar o porquê de diversas empresas de comunicação repetirem a informação noticiada por outro grupo de comunicação, o que contribui para o fenômeno da massificação das mensagens veiculadas e a formação da Opinião Pública.

Por fim, será apontada a importância da pluralidade de opinião sob a perspectiva de Hannah Arendt e o risco para a democracia com a padronização das informações pelos meios de comunicação mediante a formação da Opinião Pública, haja vista que a realidade deve ser plural e os fatos não devem ser sempre transmitidos a partir de um único ponto de vista, considerando que o diálogo entre as diversas opiniões, ou *doxa*, em torno da realidade é fundamental para a preservação da liberdade e do pensamento plural.

Em outras palavras, quando a pluralidade de opinião é extinta, nasce o pensamento unânime que é característica típica de sociedades totalitárias e perseguições aos direitos subjetivos do cidadão.

A discussão quanto a Liberdade de Expressão voltada aos meios de comunicação requer que a discussão seja realizada de modo holístico entre diversos ramos do saber, sendo eles: o Direito Constitucional, o Direito Civil, a Responsabilidade Civil e a Ciência

Política. Mas, para traçar tal caminho, há de se entender como tal influência midiática ocorre quando identificada a partir de casos concretos como o do Escola Base, a seguir descrito.

O PODER DE INFLUÊNCIA SOCIAL E A RESPONSABILIDADE CIVIL DA MÍDIA: CASO ESCOLA BASE E A LACUNA QUANTO AOS DANOS IRREPARÁVEIS

Na ADPF n. 130 o Ministro Gilmar Mendes (STF, 2009) adverte a importância da regulamentação dos meios de comunicação em razão do seu forte poder de convencimento social com relação ao cidadão e retoma o caso que ocorreu em 1994, na cidade de São Paulo, um dos maiores casos de repercussão geral e de falha midiática brasileira: o caso da Escola Base.

Trata-se de uma pré-escola educacional infantil em que os funcionários foram acusados de crime sexual contra menores por duas mães cujos filhos ali estudavam. As crianças de quatro anos de idade relataram detalhes do ocorrido, e o delegado que estava frente ao caso deu voz midiática, ao suposto crime em questão, antes mesmo do trânsito em julgado em âmbito judiciário. Posteriormente, o caso foi arquivado por falta de provas, mas a mídia já havia noticiado, em veículo nacional, o ocorrido e seus supostos autores (STF, 2009).

Os funcionários da Escola base foram expostos em rede nacional durante 18 dias seguidos, o que fez com que a moral daquelas pessoas fosse negativamente comprometida perante a sociedade, e mesmo que judicialmente houvesse a possiblidade de ajuizar ação por indenização pecuniária , como assim recorreram após o dano sofrido, a honra e o dano causado aos funcionários, em decorrência dos contínuos dias de divulgação do caso em imprensa

nacional, geraram aos funcionários sofrimento psicológico, ameaças verbais, temor ao sair de casa em decorrência da má impressão que se instalou sobre suas reputações em seus vizinhos, pichações ofensivas nos muros de suas casas, dificuldade em conseguir novos empregos, dentre tantos outros danos que, aquela altura, já se faziam irreparáveis (ALVES; BERRO, 2009).

No caso em questão, a mídia violou direitos de personalidade daquelas pessoas. O dono da pré-escola, após as negativas e inverossímeis acusações quanto ao seu estabelecimento, teve um infarto e veio a óbito, enquanto que uma das professoras, hoje, aproximadamente 20 anos depois do ocorrido, ainda enfrenta dificuldades com as frustrantes tentativas de conseguir uma atividade laboral digna, que a faça voltar a ter uma estabilidade financeira semelhante a que perdera a época da inverídica acusação e divulgação (PRAGMATISMO POLÍTICO, 2012).

É nesse sentido que, o que se chama de Agendamento Midiático (McCOMBS, 2009), ou seja, assuntos escolhidos para serem veiculados pela mídia, no jornalismo, abarca consigo noções de ética, bem como de identificação e precaução dos impactos do que se está pautando e que possibilite haver a chance de precaver qualquer conteúdo que venha a englobar, ou mesmo ferir, direitos subjetivamente individuais através do que a mídia *escolhe* como assuntos de preferência onde se tem o sujeito como objeto. O que há, então, por trás do estabelecimento do *poder de escolha* dos meios de comunicação?

É o que McCombs (2009), ilustra em seu livro Teoria da Agenda ao dizer que: O diretor executivo da *Nightline* da *ABC* uma vez perguntou "Quem somos nós para imaginar que devemos estabelecer uma agenda para a nação? O que nos tornou mais inteligentes do que qualquer outra pessoa? ". Esse papel que a mídia tem de definir a agenda liga o jornalismo e sua tradição de contar

história à arena da opinião pública, uma relação com consideráveis consequências para a sociedade (McCOMBS, 2009).

Observa-se nesse trecho que não há problema na veiculação midiática em si, o problema encontra-se nos limites à liberdade de expressão e suas consequências na esfera privada e de como as narrativas dos noticiários são transferidos para a esfera pública. Qual o dever da mídia e os limites da imprensa quanto a veracidade do conteúdo de informação? Mascarenhas (2014), na bibliografia intitulada Liberdade de Expressão e Lei de Imprensa acentua que:

> Liberdade de imprensa, em razão dela reportar-se a esfera pública necessita não só da livre circulação de ideias ou de opiniões, como também que sejam asseguradas as veracidades das informações [...] para isto, Arendt lança luz para destacar a importância da imprensa idônea em resguardar a liberdade política e como esta pode ser um instrumento prático para proteger os indivíduos contra supostos arbítrios do Estado. Desse modo, se os fatos transmitidos para o público forem manipulados ou ocultados pelo Governo, restará para o exercício da liberdade de opinião se tornar uma farsa cruel (MASCARENHAS, 2014, p. 87-89).

Partindo da filosofia de Arendt (1999a), nota-se que a liberdade de imprensa serve como um essencial instrumento de consolidação quanto a transparência política para com a sociedade, quando esta não se faz manipulada. E quando se fala em política, também se está falando do direito de ter voz, bem como dos direitos básicos do indivíduo assegurados.

Logo, através do caso da Escola Base, assim considerado o caso Calcanhar de Aquiles em faculdades brasileiras de Jornalismo, por sua notável discrepância, principalmente no que diz respeito às

matérias de ética e moral, objetiva-se demonstrar a importância de uma veiculação midiática acompanhada da veracidade quanto as suas fontes e conteúdo, e da perpetuação dos limites a liberdade da imprensa brasileira, inicialmente compreendida a partir dos estudos de conceitos e noções básicas de liberdade.

A LIBERDADE DE EXPRESSÃO NO DIREITO BRASILEIRO A PARTIR DA ADPF 130

A liberdade do pensamento voltou a ser rediscutida e analisada no Supremo Tribunal Federal (STF) em 2009, por meio da ADPF n.130, a qual trouxe a abordagem de que a Lei nº 5.250/67 (Lei de Imprensa), ao propor regulamentar os meios de comunicação brasileiro, estaria sendo incompatível com a CF/88, uma vez que, no texto constitucional, se faz vedada expressamente a Censura e a Licença, além de ser concedida ampla proteção a liberdade do pensamento que, conforme entendimento da Ministra Ellen Grace não deve sofrer ruídos ao longo de seu exercício.

> O artigo 220 da Constituição Federal de 1988, quando diz que nenhum diploma legal pode se constituir em embaraço à plena liberdade de informação, quis dizer que a lei que tratar dessas garantias não poderá impor empecilhos ou dificultar o exercício da liberdade de informação (STF; ADPF N. 130. Ministro Relalor: Carlos Ayres Britto. Voto: Ministra Ellen Grace, p. 128. DJ: 30.04.2009).

Foi nessa linha de pensamento que o STF, por maioria de votos, proferiu acórdão a qual destacava o caráter pleno da liberdade de expressão do pensamento e, consequentemente, da imprensa. Por

outro lado, ministros como Joaquim Barbosa e Gilmar Mendes, respectivamente, apesar de entenderem a liberdade da imprensa como instrumento crucial para a livre circulação de ideias, manifestaram preocupação quanto ausência de proteção em relação aos danos sofridos pelo indivíduo na esfera privada.

> Entendo que a liberdade de expressão deve ser a mais ampla possível no que diz respeito a agentes públicos, mas tenho muita reticência em admitir que o mesmo tratamento seja dado em relação às pessoas privadas, ao cidadão comum (STF, ADPF N. 130. Ministo Relator: Carlos Ayres Britto. Voto: Ministro Joaquim Barbosa, p. 121. DJ: 30.04.2009).
>
> Nós estamos desequilibrando a relação, agravando a situação do cidadão, desprotegendo-o ainda mais; nós também vamos aumentar a perplexidade dos órgãos de mídia, porque eles terão insegurança também diante das criações que certamente virão por parte de todos os juízes competentes (STF, ADPF N. 130. Ministro Relator: Carlos Ayres Britto. Voto: Ministro Gilmar Mendes, p. 283. DJ: 30.04.2009).

Nesse sentido, no livro *Liberdade de Expressão e Lei de Imprensa*, Mascarenhas (2014), demonstra como o decorrer das decisões tomadas no acórdão, através do diálogo dos Ministros durante a votação, ligaram-se ao relativismo e ao casuísmo judicial quanto a essa matéria.

> A visão majoritária do Tribunal considerou que seria melhor realizar uma apreciação caso a caso a respeito dos eventuais abusos do exercício da atividade de imprensa do que fazer uma legislação potencialmente impactante ao exercício da liberdade. No sentindo contrário do entendimento do julgado, o Ministro

> Marco Aurélio manifestou que a ausência de disciplina legal para regulamentar a matéria tende de ocasionar o casuísmo judicial devido à falta de critério normativo possibilitar ampla discricionariedade para proferir eventuais sentenças arbitrárias (MASCARENHAS, 2014, p. 47-48).

No acórdão o Supremo se opõe a interferência do Estado no exercício da imprensa, entendendo que a Constituição Federal, por si só, proclama a autorregulação desse veículo. O que fez com que, atualmente, o Brasil, apesar da recente Lei do Direito de Resposta, ainda sim, apresente uma ausência de lei que regulamente a imprensa.

O Congresso Nacional Brasileiro, ainda, não votou em nenhum projeto de lei nesse sentido, o que torna o judiciário, diante a matéria de liberdade de expressão, um vasto campo minado de decisões discricionárias que não protegem, de forma satisfatória, o indivíduo dos danos na esfera privada que venham a ocorrer.

O papel indenizatório da Responsabilidade Civil, nem sempre proporciona, de fato, a reparação das violações sofridas pelo indivíduo. Portanto, é dever do Estado regulamentar e limitar o abuso de direitos que se reverberam em detrimento de outros. Quando danos tem a possibilidade de serem previstos, podendo serem evitados de maneira ulterior (STF, 2009).

A liberdade de expressão ao ser utilizada de maneira discrepante por veículos da mídia, que desfrutam de sua autonomia exacerbada e desamparam o direito individual pertencente a esfera subjetiva e, não havendo legislação que regulamente isso, fomenta a insegurança jurídica. O Estado falha quando se faz omisso em não regulamentar e organizar a vida pública cumprindo seu papel social.

COMPREENSÃO DA POSSIBILIDADE DE MANIPULAÇÃO MIDIÁTICA A PARTIR DA TEORIA DA AGENDA

McCombs (2009), é o primeiro estudioso a elaborar o método da *Teoria da Agenda* e testá-la em uma pequena cidade do interior dos Estados Unidos, realizando coleta de dados e os correlacionando aos assuntos mais pautados pela Mídia com os assuntos considerados mais importantes pela sociedade em sua época, criou os primeiros ensaios quanto aos estudos sobre a manipulação midiática travestida de liberdade de expressão.

A chamada Agenda, termo muito utilizado em seus estudos perdurando até os dias atuais, é o que explica as conversas continuadas sobre um mesmo assunto dentro de uma sociedade, tal qual como ocorreu no Caso Escola Base no Brasil, circulando informações que vão desde a vizinhança e se estendem à um país num todo, demonstrando a capacidade que a mídia tem em interferir, muitas vezes de modo indevido, no exercício da liberdade de expressão, ao selecionar o que deve estar centralizado sob a ótica pública e sob o campo da ação humana.

Parafraseando Will Rogers, McCombs assinala que, ao dizer "tudo o que sei é somente o que li nos jornais" (McCOMBS, 2009, p. 17), demonstra-se, através de uma simples frase, a retratação do pensamento da maioria dos indivíduos quando questionados sobre assuntos públicos, afinal, o homem contemporâneo, na era capitalista, ao dedicar seu tempo exclusivamente ao trabalho e a sua rotina, ao final do dia cansativo, acaba recorrendo aos veículos de comunicação como forma de acesso rápido para informações que fugiram do seu alcance ao longo do dia.

Essa atitude é o que, nos estudos de McCombs (2009), pode ser chamada de Necessidade de Orientação, ou seja, instintivamente o homem procura estar informado numa posição de necessidade de

interação com o que ocorre a sua volta. É através da Necessidade de Orientação que o indivíduo passa a ter o primeiro contato direto com uma notícia e, consequentemente, devido a indisposição de procurar outras fontes, acaba por considerar esta informação primeira, como verdade absoluta.

Esse contato sintetizado e lacônico, pode resultar em impactos futuros devastadores, como por exemplo, no âmbito político, a partir do momento que os meios de comunicação definem quais candidatos, e de que forma, irão usufruir de um tempo maior em relação a outros nos meios de comunicação, expondo suas propostas e disseminando suas ideias, ao influenciar significativamente as diretrizes de um país, como ocorreu durante a eleição presidencial americana de 1972 (McCOMBS, 2009).

Dados estatísticos sobre política, crimes, economia, inflação, corrupção e meio ambiente, são alguns dos exemplos do que desperta a atenção e inquietude nas pessoas, por não fazer parte do seu dia a dia, da sua esfera diretamente privada e do recinto de seu lar, e ao sentir a Necessidade de Orientação sobre essas informações, é à mídia que o homem recorre. Como surgiu, como ocorre a influência e como acontece a necessidade orientação, será demonstrado a seguir.

Primeiras evidências do agendamento midiático

Embora existam mais de 400 investigações atualmente sobre a manipulação midiática, a ideia do Agendamento começou na Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill, com os pesquisadores Max McCombs (2009) e Don Shaw. Eles tentaram, através de uma análise metodológica, verificar como o conteúdo dos veículos de notícia apresentavam os principais temas das campanhas

eleitorais, e o fizeram na campanha presidencial que ocorreu nos Estados Unidos, para isto, criaram um pequeno questionário sistemático com os eleitores indecisos.

Esse grupo foi selecionado, justamente, porque, apesar das dúvidas, estavam interessados e sentiam Necessidade de Orientação sobre a eleição e as pautas políticas, logo, eram os que mais consumiam noticiários e disponibilizavam seu tempo acompanhando o conteúdo midiático (McCOMBS, 2009).

O resultado final do questionário apontou significativa relação da Opinião Pública estabelecida com os conteúdos pautados e reproduzidos pela mídia em relação aos candidatos. A partir de então, este estudo ficou conhecido como Teoria da Agenda. Um experimento que serviu como ponto de partida para os próximos estudos que vieram nas décadas seguintes.

Assim, por estar diretamente ligado a vida em sociedade, e por exercer atribuição fundamental na formação racional e comportamental, ou mesmo da construção de pré-opiniões, o poder midiático pode ser positivo ou não, na medida em que ele se posiciona, como assim entende e aponta Chomsky na obra conhecida como *Mídia - Propaganda política e Manipulação* (2014), ao traçar os aspectos negativos que as variáveis manifestam no campo político, por exemplo, observados desde os primeiros estudos da influência da mídia sobre a opinião pública.

Importante frisar ainda que, dentro desse enredo, não se busca demonizar a mídia estabelecendo uma aversão à liberdade de expressão do sistema midiático em si, afinal, a mídia idônea tem papel importante e impactante na livre circulação de informação na sociedade ao possuir o caráter de fornecer luz pública à assuntos ocultados pelo Governo e de denunciar injustiças sociais.

A necessidade de orientação sobre assuntos intrusivos e não intrusivos, segundo a teoria da agenda

Na *Teoria da Agenda* de McCombs (2009), são chamados de assuntos intrusivos, àqueles que se encontram inseridos de forma diária na vida diária dos indivíduos. Por outro lado, os não intrusivos são considerados como assuntos que somente são obtidos por intermédio de notícias, por não estarem presentes no dia a dia das pessoas.

Quadro 1 - Efeitos de agendamento para temas intrusivos e não intrusivos (perspectiva da história natural)

INTRUSIVO	NÃO INTRUSIVO
Canadá	*Unidade Nacional*
Inflação +0,28	+0,96
Estados Unidos	
Crime +0,19	Poluição +0,79
Custo de vida +0,20	Drogadição +0,80
	Energia +0,71

Fonte: McCOMBS (2009, p. 100).

No gráfico, o mesmo padrão de resultados – um alto grau de correspondência entre a opinião pública e a cobertura noticiosa para temas não intrusivos e pouca correlação para temas intrusivos – foi encontrado durante uma década na opinião pública dos Estados Unidos (ZUCKER, 1978).

Significa dizer que assuntos não presentes de forma habitual na vida dos indivíduos, tendem a ser os mais interessantes aos olhos do público. Foi o que ocorreu no caso Escola Base, no Brasil, em

que, ao ser pautado em rede televisa um assunto da esfera privada, não pertencente ao conhecimento e interesse coletivo, foi aguçada a necessidade de orientação que, ao não ser orientada com veracidade dos fatos, gerou ruídos e danos na esfera particular dos funcionários expostos.

Um outro elemento da *Teoria da Agenda,* que merece atenção, é o agendamento de primeira e de segunda dimensão. Demonstrados a seguir:

Quadro 2 - Agendamento de Primeira e de Segunda Dimensão

AGENDA MIDIÁTICA		**AGENDA PÚBLICA**
Transferência de saliência		
Objetos	**>**	***Saliência dos objetos***
Efeitos da Primeira Dimensão: o agendamento tradicional		
Atributos	**>**	***Saliência de Atributos***
Efeitos da Segunda Dimensão: o agendamento de atributos		

Fonte: McCOMBS (2020, p. 115).

De acordo com McCombs (2009), o manuseio da mídia quanto a notícia pautada pode ocorrer de duas maneiras, chamadas de primeira dimensão e segunda dimensão. A primeira Dimensão ocorre quando a mídia informa a notícia tal qual é, ou seja, no caso da Escola Base, por exemplo, ocorreria ao se noticiar que ocorreu fato X, no local Y, onde haviam suspeitas do crime XY, mas ainda não haviam provas suficientes, nem mesmo trânsito em julgado,

deixando que a saliência (variação da opinião) do público, fosse deliberada e partisse da veracidade dos fatos.

Já o agendamento de segunda dimensão, ocorre quando se acrescenta atribuições à notícia principal (objeto) noticiando, por exemplo, como o ocorrido no Escola Base, que os funcionários da escola não somente eram suspeitos, mas que eram criminosos e que, portanto, seriam motivo de ameaça e perigo para a segurança da sociedade, criando uma saliência (variação de opinião) no público de acordo com esses novos atributos, acrescentando características e informações à notícia principal, e influenciando na opinião social que passa a recepcionar tais informações.

Em uma analogia, é como se o agendamento de primeira e segunda dimensão fossem uma frase. Nesta frase contém um sujeito e um predicado. A notícia principal é o sujeito, a notícia acessória, assim como o predicado, dá uma característica a este sujeito. Em uma notícia como a da Escola Base, o principal foco era informar a suspeita de um crime, logo, isso seria considerado o sujeito da frase, enquanto que distorcer a veiculação e afirmar a imputação criminosa aos suspeitos, seriam os atributos, o predicado.

Esses atributos adicionais fazem com que uma notícia simples, ao ser deturpada, ganhe atenção do público, se torne destaque midiático e, consequentemente, gere audiência para os veículos de comunicação. Poder-se-ia, então, dizer que a mídia é capaz de dizer aos indivíduos *sobre como* pensar?

Enquanto a mídia não pode nos dizer *o que pensar*, ela é surpreendentemente bem-sucedida em nos dizer *sobre o que pensar.* Atenção explícita a segunda dimensão de agendamento, a de atributos à informação, ela sugere ainda mais, sugere que a mídia não só nos diz sobre como pensar, mas que ela também nos diz *como pensar* sobre os objetos (McCOMBS, 2009, p. 115).

A aplicação do metódo da teoria da agenda no caso escola base

Ao relacionar os métodos de estudo da Teoria da Agenda de McCombs (2009), ao caso Escola Base, analisando se este enquadra-se aos assuntos ligados a rotina do homem (Intrusivos) ou aos assuntos não prevalecentes no seu dia a dia (não intrusivos), bem como se este pode ser amoldado ao Agendamento de primeira dimensão, quando não há modificação da informação, ou ao agendamento de segunda dimensão, quando há adição de atributos a informação, extrai-se a ideia de que:

Em primeiro lugar, na veiculação do caso Escola Base, devido o assunto "crime" estar presente no dia a dia das pessoas, e sua habitualidade causar pouca procura quanto a necessidade de orientação, ao já carregar consigo, automaticamente, sentimento negativo e de insegurança social, considera-se o caso Escola Base como sendo um assunto de caráter Intrusivo a vida pública, logo, ao ser pautado pela mídia, não se esperava que este ocasionasse grande inquietação social.

Em segundo lugar, ocorre que, no caso Escola Base, ao serem acrescidas novas informações, afirmando que os funcionários da escola eram criminosos e que haviam cometido crime sexual contra menores, tal notícia passou a ser rapidamente recepcionada pelo interesse da necessidade de orientação informacional, devido ao impacto que tais atribuições passaram a projetar sob o olhar ético na agenda pública.

Nesse sentido, deveria a mídia veicular seguindo o método Intrusivo e utilizando-se da segunda dimensão informacional, no entanto, ao optar pelo método, ainda que intrusivo, de segunda dimensão, ou seja, de acréscimo de atribuições, gerou não somente danos a vida dos funcionários da escola no que diz respeito aos seus direitos de personalidade e suas vidas no âmbito laboral, como

também motivou a demissão dos profissionais de jornalismo que atuaram na autoria da matéria publicada, devido ao grave erro ocasionado, que originou ainda prejuízo de milhões em indenização pecuniária, responsabilizando civilmente o maior grupo de mídia da América Latina (ALVES; BERRO, 2016).

Deveria a imprensa simplesmente repassar a notícia sem excessos e com veracidade, noticiando tão somente a suposta prática de um crime, proporcionando a saliência (variação de opinião pública) idônea e permitindo a deliberação.

Ocorre que, ao utilizar o agendamento de segunda dimensão, gerando uma saliência que a sociedade optou por considerar como verdade absoluta (McCOMBS, 2009), em conformidade com aquilo que os foi informado, se instalou a violação aos direitos subjetivos dos funcionários da escola, ao serem expostos durante dezoito dias seguidos em rede nacional, causando danos irreparáveis (ALVES; BERRO, 2016).

Agendamento intermídia

O agendamento midiático sob o viés do termo "intermídia" nada mais é do que a forma de modelamento das notícias pertencentes a agenda midiática. Esse modelamento acontece partindo da notícia principal e vai se (re)modelando com as atribuições acessórias que lhes são inseridas, à exemplo do Caso Escola Base, ocorrido no Brasil.

Esse tipo de remodelamento da informação, muitas vezes, acontece devido o fato de os *mass media* competirem entre si quanto a melhor apresentação da notícia para a sociedade. E a melhor apresentação, nos meios de comunicação, nem sempre está

relacionada a veracidade, mas, muitas vezes, ao alcance da audiência e dos consumidores do conteúdo produzido.

> Os jornalistas validam seu senso de notícias observando o trabalho de seus colegas. Os jornais locais e as estações de televisão observam todos os dias as agendas noticiosas de seus competidores diretos que disputam a atenção local. O resultado desta rotina, as observações contínuas e a resultante influência intermídia é uma agenda noticiosa muito redundante (MCCOMBS, 2009, p. 179).

Na obra Liberdade de Expressão e Lei de Imprensa, Mascarenhas (2014), assinala o prejuízo que a redundância de informação acarreta na ação e manifestação de opinião da agenda pública:

> A vontade soberana busca uniformizar, por meio de sua extraordinária capacidade de manipular, a padronização de todas as atividades individuais dentro do Estado Nacional. Contudo, Arendt no livro Sobre Revolução adverte que os homens possuem diversas percepções sobre a realidade que os cerca e o exercício da liberdade política consiste em assegurar o espaço próprio para que os homens possam manifestar as suas opiniões. Desse modo, padronizar as opiniões humanas resulta retirar o seu espaço de interação com o mundo e o seu poder de compartilhar com as demais pessoas as suas experiências (MASCARENHAS, 2014, p. 78).

De fato, para McQuail (2003, p. 182), os meios de comunicação parecem ter influência crescente em matérias no

campo da política, do social e da cultura. A preocupação quanto a reiterada padronização das notícias pelos meios de comunicação, instala uma barreira para a manifestação da deliberação e compartilhamento autêntico de ideias.

A problemática quanto a liberdade de expressão encontra-se no fato de que, atualmente, a transferência midiática não ocorre apenas de uma agenda midiática para outra agenda pública, mas também, da transferência de uma agenda midiática para outra agenda midiática, criando uma agenda de negócios (CARDOSO, 2007).

A IMPORTÂNCIA DA PLURALIDADE DE OPINIÃO SOB A PESPECTIVA DE HANNAH AREDNT

Os meios de comunicação têm o papel de promover a livre circulação de informações na esfera pública. Diante desta proposta, Arendt (1999b), foi convidada, em 1961, pelo jornal *The New Yorker* para cobrir jornalisticamente e publicar vários artigos sobre o julgamento de Adolf Eichmann para descrever os seus crimes de guerra relacionados ao Holocausto.

Ao analisar todo o processo de julgamento, Arendt (1999b), percebeu que durante os regimes totalitários, como o da Segunda Guerra, ficava evidente que o problema da cultura ocidental não era simplesmente a presença de um homem egocêntrico, mas, muito mais que isso, o problema se agravava na presença de indivíduos submissos a este em virtude do pensamento superficial e acrítico.

> Eichmann, ao obedecer aos comandos de Adolf Hitler, cometeu atrocidades por absoluta falta de reflexão, o que nada tem a ver com ignorância, mas foi o que o predispôs a tornar-se um dos maiores

> criminosos do século XX. Ele era simplesmente incapaz de pensar. Eichmann dizia que sua lealdade era sua honra, uma ordem do Fuhrer era a lei. Leis e ordens foram subvertidas, não era mais "não matarás" era "matarás" (TROTTA, 2012).

Para Arendt (1999b), o problema no julgamento de Eichmann foi que se julgou somente sua pessoa, desconsiderando o caráter subjetivo, de que este renunciava a qualquer traço pessoal em seus crimes, onde ele mesmo dizia apenas cumprir ordens e que, até mesmo, se Hitler o mandasse matar seus pais, ele mataria, pois era uma ordem.

Reforçando ainda mais a ideia de que o homem obedece ao que lhe é ordenado na ausência de sua reflexão, mesmo aquilo não correspondendo mais a sua realidade.

Arendt (2011a), no livro *As Origens do totalitarismo* trata em torno dos riscos da manipulação da informação mediante o uso de propaganda com o objetivo de buscar a uniformização das opiniões, pois este movimento tende de permutar a comunicação política baseada na deliberação em concerto entre os homens por uma comunicação unilateral das sociedades de massa.

> As semelhanças entre tipo de terror e o simples banditismo são claras demais para serem enumeradas. Isto não significa que o nazismo era banditismo, como às vezes se diz, mas apenas que os nazistas aprenderam tanto com as organizações dos gângsteres americanos quanto a sua propaganda aprendeu com a publicidade comercial americana (ARENDT, 2011a, p. 394).
>
> Contudo, o que caracteriza a propaganda totalitária melhor do que as ameaças diretas e os crimes contra indivíduos é o uso de insinuações indiretas, veladas e

> ameaçadoras contra todos os que não deram ouvidos aos seus ensinamentos, seguida de assassinato em massa perpetrado igualmente contra "culpados" e "inocentes" (ARENDT, 2011a, p. 394).

Em uma analogia, fenômeno equiparável ocorre com as veiculações noticiosas realizadas pelos meios de comunicação, quando, por exemplo, as empresas de mídia, detentoras de poder de influência social para distorcer informações e se infiltrar na mente de indivíduos com questionamento limitado (COHEN, 1963).

Foi o que ocorreu no caso Escola Base no Brasil, onde a maioria populacional não questionou, ao ser informada sobre o caso, quanto a veracidade das informações, apenas deixou-se guiar pela necessidade de orientação e informações que lhes fora repassada de forma imediata.

Arendt (1999b), não fazia apenas uma análise do indivíduo de forma isolada, em esfera privada, muito além disso, fazia uma análise também do contexto público, onde algo negativo estava acontecendo e se disseminando, devido ao homem se deixar manipular e não perceber que, é justamente na sua liberdade psíquica, que está a maior arma humana, abdicando da característica que mais define o homem como tal: o de ser capaz de pensar. Eichmann se tornou incapaz de fazer juízos morais.

Essa incapacidade de pensar permitiu que muitos homens comuns cometessem atos cruéis numa escala monumental jamais vista. O poder de influência que a mídia tem, nesse aspecto, alcança um país de ponta a ponta, e assim o faz, através do Agendamento Intermídia, mediante a Teoria da Agenda, em que se manipula indivíduos numa escala que ganha força e atribuições na medida em que se infiltra no maior número de mentes de autômatos.

Atualmente, os meios de comunicação têm a capacidade de influenciar como pensar e agir em torno dos fatos do mundo, onde o indivíduo, sem sua liberdade de deliberação, corre o risco de se tornar uma marionete, alvo de dominação.

O empoderamento dos meios de comunicação se originou por causa da existência de um déficit democrático entre público e privado no mundo moderno, em que os homens voltam a sua atenção e dedicação para o espaço privado em detrimento do espaço público. Na realidade, este fenômeno que propiciou papel de destaque aos veículos de comunicação na atualidade ocorreu por causa da confusão conceitual entre esfera pública e esfera privada por meio da ascensão do social originada na Revolução Francesa (ARENDT, 2011b).

Arendt (2010), retoma que no mundo antigo a esfera privada é o reino das necessidades, onde o homem se encontrava preso com relação às suas necessidades biológicas e a esfera pública era concebida como espaço em que o homem era livre para deliberar em concerto e participar nas decisões que conduziriam o destino da *Ágora*. No entanto, na modernidade houve inversão conceitual entre esfera privada e esfera pública, pois no espaço público o homem se sentiu impotente e incapaz de vivenciar a liberdade de tomar decisões em concerto.

Nesse sentido, o homem moderno projetou a concepção de liberdade para o espaço privado ao reconhecer que, neste local, possui autonomia para optar como deseja viver sem a imposição de algo ou de alguém para cercear a sua liberdade. O problema se encontra no fato de que a liberdade se limita, justamente, a uma preocupação exclusivamente à sua vida privada, ao entretenimento, carreira profissional, adquirir bens ou sobrevivência biológica e não em tomar conhecimento de fatos da esfera pública e de participar em assunto de interesse da coletividade (ARENDT, 2011b).

De fato, como há uma lacuna em razão do desinteresse dos homens em buscar vivenciar a vida pública, a mídia acaba por preencher este vazio e traz consigo fácil acesso às informações de interesse público. O cidadão não manifesta resistência em criticar os acontecimentos transmitidas pelos veículos noticiosos, o que ocasiona possibilidade de manipulação da informação, descrita anteriormente pela Teoria da Agenda.

A manifestação do ato de pensar não é o conhecimento em si, mas a habilidade de distinguir o bem e o mal, o belo do feio, ou quando seu direito é violado ou não. O homem moderno encontra dificuldades em buscar questionamentos, e isso se explica através do conceito que Arendt (2010), denominou de *Vida Activa*, que, inclusive, assemelha-se aos motivos pelos quais o homem procura a mídia sem grandes reflexões aprofundadas.

Assim, a Teoria da Agenda demonstra que o homem do século XXI dispõe grande parte do seu tempo em tarefas e ocupações cotidianas e, devido possuir necessidade de orientação, acaba por recorrer à mídia durante o pouco tempo livre que detém. Ademais, seguindo esta mesma perspectiva, Arendt (2010) assinala a distinção entre a esfera púbica e privada, onde a Vida Ativa se divide em três pontos: Trabalho, Obra e Ação.

A Vida Ativa corresponde a vida social do homem comum a qual nasce e vive para preservar sua vida. No campo do trabalho o indivíduo busca suprir todas as suas necessidades básicas de sobrevivência por meio deste trabalho. Já no campo da obra, é onde o homem cria e produz, desde a construção de uma casa à um hobby.

No último campo, o da ação, é onde habita a principal preocupação de Arendt (2010), pois nesta esfera o homem tem escolha a de agir, é nela que se encontra sua forma de pensar e de se posicionar, física e verbalmente, e que se deve, ou deveria encontrar, a liberdade do pensar.

No entanto, a capacidade de ação não se encontra apenas na mente do indivíduo e, por este motivo, deve ser transferida da esfera privada e passar a ganhar, também, visibilidade na esfera pública. O questionamento fica em torno de como pensar de forma plural quando o indivíduo se encontra sujeito aos ditames, mesmo que indiretos, de regimes totalitários (ARENDT, 2011), ou regimes a estas semelhantes, e que delimitam o pensamento de forma unânime e acrítica. Pode-se dizer, neste caso, que a liberdade então inexiste.

Segundo Karin Fry (2010) com a formação das sociedades de massa, as atividades do domínio público foram invadidas pelos interesses privados de acúmulo de riquezas, e a única preocupação em comum dos homens não seria mais exigir a participação dos assuntos públicos, mas a proteção do governo para assegurar as suas propriedades privadas. Fato que Arendt observa como a incapacidade de o mundo em poder resistir, do conformismo e da uniformidade de opiniões, visto que a capacidade de ter opinião pessoal perdeu o sentindo de existir na esfera pública, porque a própria durabilidade do mundo comum começou a ruir.

O que resta para o homem é voltar-se ao recinto do seu lar para tentar proteger a individualidade de opinião. Portanto, houve a inversão de qual seria o real sentido da esfera privada, porque ela não seria mais vista como o local de mera sobrevivência, mas como refúgio do homem para tentar preservar a sua *liberdade*.

Nos ruídos ocasionados na linha tênue entre o público e o privado, o homem tornou-se incapaz de resistir ao conformismo e ao pensamento unânime assim imposto, não opinando e não participando com frequência no espaço público. O que significa dizer que, uma pessoa que vive de forma irrefletida torna-se objeto.

Nesse sentido, há necessidade de compreender de que forma a mídia se constitui e/ou é percebida como meio e como instituição (CARVALHO; FRIDERICHS, 2013) e não como fim em si mesma.

Os meios de comunicação têm que dotar de luz pública a informação para que na esfera pública as pessoas possam deliberar em concerto, de modo a exercer a liberdade de se expressar, não sendo informadas com a finalidade condicionante, a priori, de como pensar e agir acerca dos fatos do mundo noticiados pelos veículos de comunicação, como foi o caso Escola Base.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao considerar a Mídia como (de)formadora de Opinião Pública, assim demostrado através da Teoria da Agenda, e que o sistema legal do Brasil não possui forte tradição na lógica de precedentes, requer-se uma Liberdade de Expressão regulamentada por Lei que assegure responsabilidades ulteriores deste Direito e não posteriores pelo poder Judiciário.

O que assinala a necessidade de haver Lei regulamentadora a fim de evitar discricionariedades e violações aos direitos subjetivos. Por este motivo, para ilustrar essa situação, foi utilizado neste artigo o caso da Escola Base no Brasil, onde a liberdade de expressão é prejudicada pela falta de legislação específica, dificultando no alcance do pensamento plural e na consolidação da democracia.

O que se objetiva, portanto, é compreender a relação da Liberdade de Expressão contrastante com os direitos subjetivos, ao Estado Democrático Direito diante da interferência inserida pela Mídia na Opinião Pública, em razão da não regulamentação legislativa dos meios de comunicação.

A Liberdade de expressão, garantida no art. 5º da CF, ao ter sido rediscutida pelo STF através da ADPF n. 130, no ano de 2009, ao garantir ao sistema midiático mais autonomia ao revogar a Lei de Imprensa que regulamentava a liberdade dos meios de comunicação,

demonstra ser o meio pelo qual a mídia recorre para encontrar a projeção de sua influência e se infiltrar ainda mais na vida em sociedade.

O Supremo ao não recepcionar a proposta que viria a regulamentar os meios midiáticos, considerando incompatível com a CF/88 sob a justificativa de que a última não restringe qualquer manifestação das informações veiculadas e, ao proferir acórdão destacando que a imprensa por si só proclama autorregulação, afasta a responsabilização civil dos agentes danosos em relação as vítimas alvas da mídia e suas distorcidas veiculações.

Nesse contexto o Brasil, atualmente, ainda se encontra diante tal precarização, não possuindo regulamentação de lei específica a atividade da imprensa, haja vista que o Congresso Nacional, ainda não votou em nenhum Projeto de Lei que proporcione garantias jurídicas ao ofendido. Este ambiente jurídico fragiliza os direitos subjetivos do indivíduo, uma vez que a forma de reparação aos danos sofridos é posterior, via Poder Judiciário, e não ulterior, mediante previsão infraconstitucional.

Ademais, dentro deste cenário, Arendt, no livro *A Condição Humana*, aponta que a falta de norma que regulamente a liberdade de expressão significa ausência de um espaço que possibilite ao homem exercer e organizar seu discurso e sua ação, não se tratando mais de questões privadas ou públicas, mas do que pode ser abordado publicamente ou não, sem a supressão da pluralidade de pensamento do indivíduo e sem violações ao seu Estado Democrático de Direito.

Portanto, o papel democrático da mídia deveria servir como um *meio* para informar os indivíduos dos fatos de interesse público, almejando a deliberação pública livre e plural, ou seja, não devendo a mídia ser formadora de opinião pública, pois estaria determinando e condicionando o *fim* dos debates sobre os fatos projetados para a

esfera pública ao transmitir informações que limitam a pluralidade de opiniões.

REFERÊNCIAS

ALVES, A. C.; BERRO, M. P. S. "Direitos Humanos e os Excessos da Imprensa como Fator de Transgressão". **Anais do XXV Encontro Nacional do CONPEDI**. Brasília: CONPED, 2016.

ARENDT, H. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2010.

ARENDT, H. **Crises da República**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999a.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1999b.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Editora Companhia de Letras, 2011a.

ARENDT, H. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2011b.

CARDOSO, G. **Os Media na Sociedade em Rede**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

CARVALHO, F.; FRIDERICHS, B. P. "A Mídia como Meio e como Instituição na Hipermodernidade e na Modernidade Líquida. Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares em Comunicação.

Iniciacom". **Revista Brasileira de Iniciação Científica em Comunicação Social**, vol. 5, n. 2, 2013.

CHOMSKY, N. **Mídia**: Propaganda política e Manipulação. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

COHEN, B. C. **The Press and Foreign Policy**. Princeton: Princeton University Press, 1963

FRY, K. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

MASCARENHAS, D. **Liberdade de Expressão e Lei de Imprensa**: A tensão e a fragilidade na democracia sob a ótica de Hannah Arendt a partir da ADPF 130. Curitiba: Editora Juruá, 2014.

McCOMBS, M. **A Teoria da Agenda**: A Mídia e a Opinião Pública. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

McQUAIL, D. **Teoria da Comunicação de Massas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

PRAGMATISMO POLÍTICO. "Mídia Desonesta. Caso Escola Base: Rede Globo é condenada a para R$ 1,35 milhão". **Pragmatismo Político** [2012]. Disponível em: <www.pragmatismopolitico.com.br>. Acesso em: 01/08/2018.

STF. "Supremo julga Lei de Imprensa incompatível com a Constituição Federal". **Portal do STF** [2009]. Disponível em: <www.stf.jus.br>. Acesso em: 14/05/2020.

TROTTA, M. V. **Hannah Arendt** (filme). Washington: Zeitgeist Films, 2012.

ZUCKER, H. G. “The Variable Nature of New Media Influence”. *In*: RUBEN, B. D. (ed.). **Communication Yearbook**. New Brunswick: Transaction Books, 1978.

PARTE II

Hannah Arendt: Tradição, Imortalidade do Mundo e Igualdade Complexa

CAPÍTULO 3

Hannah Arendt e Kafka: A Crise da Tríade Tradição-Autoridade-Religião

HANNAH ARENDT E KAFKA: A CRISE DA TRÍADE TRADIÇÃO-AUTORIDADE-RELIGIÃO

Ival de Andrade Picanço Neto

Ivan Risafi de Pontes

> Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto — e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite, — saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si (KAFKA).

A contemporaneidade é marcada por fragmentações e rupturas, ambas são tratadas em seus diferentes aspectos por diversos pensadores e pensadoras ao longo dos séculos XX e XXI. Neste texto voltaremos nossa atenção ao pensamento político de Hannah Arendt no que concerne a estas rupturas, considerando que a pensadora apresenta em seus escritos e reflexões uma perspectiva peculiar sobre a possível causa da perplexidade política e social inerente ao tempo em que vivemos.

Analisaremos, especificamente na obra *Entre o passado e o futuro,* os conceitos que entraram em crise durante a modernidade,

até finalmente expirarem na contemporaneidade, e de que modo o emblemático conto *Er* de Kafka – o qual inspira o nome da obra em questão e se apresenta no prefácio – influi no modo pelo qual Arendt entende a condição humana em nossos tempos de ruptura.

Entendemos a obra *Entre o passado e o futuro*, composta de oito ensaios, como leitura essencial para a compreensão do extenso espectro do pensamento político de Hannah Arendt, por nela estar contido, de modo bastante conciso, um leque de questões amplamente abordado tanto em obras anteriores, a exemplo de *As Origens do Totalitarismo*, como em obras posteriores tal qual *A Condição Humana* e *A Vida do Espírito* (LAFER, 2018, p. 121).

No contexto desta obra, em seu prefácio encontramos diferentes citações emblemáticas e imagéticas para ilustrar seu conteúdo. Dentre tais, destacamos uma que consideramos relevante para melhor entendimento sobre as rupturas aqui analisadas por conferir o eixo unificador para o compilado de ensaios: o conto *Er* de Kafka.

Hannah Arendt, pensadora política – como a própria preferia ser chamada –, propõe-se e nos convida a pensar o que estamos fazendo (ARENDT, 2000, p. 13), visto que as categorias e os conceitos romanos que estabilizavam o mundo e a condição de vida dos humanos entraram em crise na modernidade, nos lançando a uma condição de amplo desamparo.

Trata-se do que Arendt identifica como declínio do ocidente, cujo maior exemplo encontramos na primeira e principalmente na segunda grande guerra em que ocorreu uma tragédia sem precedentes na história.

Erroneamente chamada de Holocausto, a *Shoá*, que é um termo capaz de expressar de forma precisa e adequada tanto o extermínio quanto os horrores sofridos pelo povo hebreu durante o

cárcere nos campos de extermínios nazistas (AGAMBEN, 2008, p. 40).

De todo modo, nosso ponto de interesse se encontra na intersecção entre o pensamento político arendtiano e o conto *Er,* nos remetendo à pergunta: de que modo a pequena parábola kafkiana influi e atua na lógica interna da obra *Entre o Passado e o Futuro*? e, por consequência, na lógica do próprio pensamento político arendtiano, uma vez que este livro comtempla boa parte do que Arendt desenvolveu enquanto pensamento político?

Ante o espectro que essa questão nos lança, pretendemos demostrar a importância central do conto *Er* de Kafka na obra supracitada, considerando que sua forma metafórica e imagética expressa com precisão o impasse em que cada um de nós se insere ao adentrar no mundo dos negócios humanos, exatamente neste contexto contemporâneo de perda de referências da tradição.

Abordaremos a dimensão na qual a crise da tradição se desenrola e se contextualiza no âmbito do pensamento político arendtiano nas seguintes secções: o conto *Er*; o início da tradição ocidental: a primeira inversão; o fim da tradição: a segunda inversão; a ruptura do fio da tradição; Tradição e autoridade; o surgimento do conceito de autoridade e a fundação.

A importância deste esforço reside no fato de que estas relações temáticas, de forma alguma, são óbvias para uma leitura inicial da obra de Arendt, por conseguinte, o desafio ao qual fomos lançados é, inicialmente, uma tentativa de sintetizar o que se encontra de forma latente nos escritos da pensadora política, o que só pode ser feito, com algum esforço, após uma leitura detida de tais textos. Assim, o intento de facilitar o acesso e a compreensão do pensamento político de Hannah Arendt, levou-nos a empreender esta pesquisa.

CONTO *ER*

A fim de entendermos a recepção do conto *Er* de Kafka na análise e compreensão arendtiana do declínio do Ocidente, é preciso voltarmo-nos para o prefácio da obra *Entre o Passado e o Futuro.* A autora inicia o prefácio, intitulado *A quebra entre o passado e o futuro,* com a enigmática passagem da obra *Feuillets d'Hypnos* do poeta francês René Char: "Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento" (CHAR *apud* ARENDT, 2016, p. 28).

A passagem supracitada "condensa" nas palavras de Arendt "o que vieram a significar os quatro anos na *Resistance* para toda uma geração de escritores e homens de letras europeus" (ARENDT, 2016, p. 28). A resistência, a qual nossa pensadora se refere, resultou da invasão e da queda da França e dos Países Baixos em 1940 pelas tropas nazistas, estendida até o ano 1944.

Tal ocupação é reconhecida como um dos momentos mais sombrios da Segunda Guerra Mundial. A própria autora, que, em 1933, devido à ascensão nazista havia buscado refúgio em Paris, necessitou emigrar rapidamente para os Estados Unidos, contudo, sem ter podido evitar, no ano de 1941, seu aprisionamento no campo de concentração de *Gurs*, na região dos Pirineus no sul da França.

O aforismo de Char que abre o prefácio de *Entre o passado e o futuro* compartilha sua essência, segundo a pensadora, com outra citação não menos significativa para o drama da contemporaneidade do pensador Alexis Tocqueville no livro *Democracy in America*: "Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas" (TOCQUEVILLE *apud* ARENDT, 2016, p. 32).

Ambas as citações retratam a perplexidade vivenciada na relação com a "nossa herança", em termos de Char, e com o nosso

passado, em termos de Tocqueville. Esta perplexidade se manifesta devido ao passado não mais oferecer exemplos de autoridade ou modelos positivos para a ação, assim como por não apresentar paradigmas rígidos para compreendermos os novos acontecimentos do presente.

Ademais, a perplexidade e o espanto descritos por Hannah Arendt, resultantes da crise da autoridade – os quais levam a pensadora a reflexão sobre a condição humana situada entre o passado e o futuro –, remetem igualmente seus leitores ao *thaumazein*, ao *pathos* filosófico como *arkhe* da própria filosofia, o qual Arendt apresenta como o início e como pedra fundamental de sua reflexão sobre a crise da autoridade na contemporaneidade.

Em uma nota de rodapé, junto da citação integral da passagem de Tocqueville, Hannah Arendt explica exatamente isto: é o futuro que remete a mente do homem de volta ao passado (ARENDT, 2016, p. 32), ou seja, para tentarmos vislumbrar o futuro, olhamos para o pretérito a fim de acharmos norteadores para nossas ações e exemplos.

Porém, quando perdemos o fio da tradição que nos guiava, nos encontramos vagando na escuridão sem saber o que o destino nos reserva ou para onde ir. A falta de capacidade reflexiva e a ausência de exemplos de sabedoria e da história deslocam a tarefa de julgar com a consciência o valor devido da humanidade a um contexto trágico.

Em ambos os casos, é ainda possível, embora extraordinariamente temível, olhar para este passado que perdeu seu poder explicativo; peso morto a ser carregado, fantasma que surge das profundezas da escuridão da mais obscura noite com o qual não temos como lidar. Resta-nos, assim, apenas perplexidade, espanto e desamparo em meio ao que poderíamos chamar de uma jamais vista obscura noite kafkiana.

Hannah Arendt insere, no entanto, neste momento de extrema angústia para a história o texto que, como será demonstrado, terá um papel determinante, tanto no prefácio quanto nos subsequentes capítulos da obra *Entre o Passado e o Futuro*.

Trata-se da passagem que, segundo Arendt, começa onde a de Char e a de Tocqueville terminam, retirada de uma das últimas partes da série de escritos reunidos pelo amigo e editor de Franz Kafka (*Gesammelte Werke*), Max Brod, publicada postumamente em 1931.

A parábola citada por Arendt intitulada *Ele,* no título original em alemão *Er;* editados por Brod, os textos reunidos correspondem ao diário de Kafka do ano de 1920. O escrito é datado de 17 de janeiro de 1920. O texto em questão constitui-se como eixo para pensarmos a obra *Entre o Passado e o Futuro*.

Segundo a autora, a parábola de Kafka descreve uma luta travada entre "Ele", o protagonista, e os seus antagonistas, as forças advindas de pulsões contrárias do passado e do futuro. Enquanto a força do futuro empurra "Ele" para trás, ajudando-o na luta contra o passado, a força do passado a empurra para frente, o ajudando contra o futuro. Ele exerce sua força contra ambas, a fim de manter sua posição (ARENDT, 2016, p. 33).

Na descrição deste embate kafkiano, há uma diferença marcante em relação à passagem de Tocqueville na qual a luz do passado poderia levar a mente do homem a vislumbrar seu futuro, ou seja, empurrá-lo ao futuro, enquanto na passagem de Kafka o passado é revelado também como uma força que não só impulsiona o protagonista em direção ao futuro, mas também lhe barra o caminho à sua origem.

Neste sentido, nas palavras de Faulkner:

> o passado nunca está morto, ele nem mesmo é passado'. Esse passado [...] estirando-se por todo seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado (ARENDT, 2016, p. 37).

Como explicita Arendt, está dado um impasse, um paradoxo, uma vez que o fluxo temporal e o progresso naturalmente empurram o homem em direção a um futuro e este futuro, por sua vez, faz a mente do homem se remeter ao passado, o qual já não pode mais lançar luz sobre o futuro.

O campo de batalha descrito neste conto de Kafka, no entender de Arendt, é a lacuna entre o passado e o futuro em que *Ele,* o protagonista, se insere no que, para a pensadora, ilustra igualmente o lugar no tempo ocupado por cada um de nós desde quando, como recém-chegados, somos inseridos no mundo e na lacuna entre as forças temporais.

Neste sentido o tempo, conforme descrito no conto, não se apresenta como um contínuo, um fluxo sem interrupção, ele é, na verdade mostrado como partido ao meio, e esse ponto de ruptura é "[...]no ponto onde 'ele' está; e a posição 'dele' não é o presente na sua acepção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças à 'sua' luta constante, à sua tomada de posição" (ARENDT, 2016, p. 37).

Entretanto, Hannah Arendt pretende ir além da estória de Kafka, argumentando que a inserção do homem não faz com que as forças temporais foquem em si, mas as desvie; por mais ligeiramente que seja, evitando que as forças se choquem face a face e, por consequência, se anulem. Forma-se o que Arendt relaciona ao que é conhecido na física como paralelogramo de forças (ARENDT, 2016, p. 38).

Tal paralelogramo exposto por Arendt seria impossível se *Ele* não estivesse também em meio à luta. Portanto, a resultante deste paralelogramo de forças, tal como descreve a autora, não condiz com a resultante formada pelo encontro entre as forças temporais, pois ela se constitui como a resultante da própria força exercida pelo protagonista da estória em sua luta e sua tomada de posição contra seus adversários.

A proposta de Arendt consiste, com efeito, em não romper e saltar acima dos adversários, mas "exercer suas forças no sentido dessa diagonal [...]. Pois essa diagonal, embora apontando rumo ao infinito, permanece presa ao presente e nele arraigado" (ARENDT, 2016, p. 38-39) e, portanto, encontra-se e firma-se neste sempre cambiante espaço-tempo que só viera a existir graças ao seu autoinserido aparecimento – esta lacuna criada e delimitada pelas forças do passado e do futuro.

Este seria o lugar suficientemente afastado do passado e do futuro para lhe conferir a "posição de juiz", lugar do qual seria possível julgar com imparcialidade e consciência de tempo as forças que se digladiam (ARENDT, 2016, p. 38-39). Essencialmente, ao seguirmos o raciocínio de Arendt, concluímos que a atividade do pensamento não é uma atividade apartada do mundo, do presente ou da própria noção de história, mas sim própria *do* mundo e tendo sua origem no presente.

Desta feita, tal impasse kafkiano pode ser entendido propriamente como a condição contemporânea do pensamento, justamente pelo moderno esgarçamento da tradição, e pelo seu subsequente rompimento e perda do quadro de referências devido aos acontecimentos do século XX.

A lacuna temporal que se abre no conto de Kafka deixa de ser visível somente para aqueles que fizeram do pensar sua ocupação para ser de preocupação geral "quando, afinal, rompeu-se o fio da

tradição [...] Ela [a lacuna temporal] tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política" (ARENDT, 2016, p. 40).

Assim, reconhecemos que o poder enigmático dos escritos de Kafka reside não em uma relação direta e óbvia com a realidade, mas em um quase místico poder premonitório, no qual as mais absurdas descrições passam a fazer sentido sem que possamos explicar como e o momento exato de sua conexão "até que um dia o significado oculto se revela para eles com a súbita evidência de uma verdade simples e incontestável" (ARENDT, 2005, p. 70).

Segundo Walter Benjamim, tal poder premonitório, deve-se, entretanto, ao fato de Kafka ter sacrificado a verdade para preservar a sua transmissibilidade, como pode ser visto neste trecho: "O verdadeiro gênio de Kafka foi que ele tentou algo totalmente novo: ele sacrificou a verdade para se apegar à sua transmissibilidade, seu elemento hagádico" (BENJAMIN, 2007, p. 144).

Ainda hoje, tal elemento místico permite aos escritos de Kafka acionar como um estalo este efeito sobre seus leitores: a passagem da ficção absurda para algo representativo.

É precisamente no momento de revelação do poder premonitório e do significado oculto de seus escritos que se mostra a postura essencialmente política de Kafka, como expõe Deleuze e Guattari, pois o autor unifica dois polos de atuação:

> o de um burocrata de grande futuro, ligado aos agenciamentos reais em vias de se fazer; e o de um nômade fugindo da maneira mais atual, que se liga ao socialismo, ao anarquismo, aos movimentos sociais (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 77).

O INÍCIO DA TRADIÇÃO OCIDENTAL: A PRIMEIRA INVERSÃO

O contexto que Hannah Arendt ilumina com a parábola kafkiana aqui analisada e sua implícita articulação com as citações de Tocqueville e René Char, encontradas no prefácio de *Entre o passado e o futuro,* ilustram o impasse criado quando o fio condutor da tradição se rompeu por completo; fato ocorrido na contemporaneidade, tornando próprio da condição humana a permanência na lacuna temporal acima descrita. Perdeu-se, assim, segundo nossa autora, o quadro de referências que desde os romanos conseguiu unificar a realidade, dar estabilidade e permanência ao mundo humano.

O objeto do capítulo que imediatamente segue o prefácio, o primeiro da obra em questão, intitulado *Tradição e a época moderna,* compõe-se de uma brilhante análise do conceito romano de tradição, reconstruindo desde seu surgimento às características fundamentais desse conceito e, por fim, a crise desdobrada durante a modernidade.

Entendemos que tal reflexão seja mister para analisarmos de maneira mais transparente a importância da recepção de Franz Kafka no pensamento político de Arendt, juntamente com todas as suas implicações; visto que a lacuna entre o passado e o futuro – ilustrada pela passagem kafkiana – foi, segundo Arendt, por milênios transposta pela tradição ocidental. Soma-se a isso, o rompimento do fio condutor da tradição; tal experiência lacunar alcançará uma esfera de extrema relevância política para a autora e para nossos tempos (ARENDT, 2016, p. 40).

Ao iniciarmos a abordagem do conceito de tradição, consideramos relevante mencionar uma reflexão do pensador

italiano Giorgio Agamben. Ele explica que em um sistema tradicional a cultura existe somente no ato de sua transmissão:

> isto é, no ato vivo da sua tradição. Entre passado e presente, entre velho e novo não há solução de continuidade, porque todo objeto transmite em cada instante sem resíduo o sistema de crenças e de noções que nele encontrou expressão (AGAMBEN, 2012, p. 173).

Hannah Arendt inicia a reflexão neste capítulo tratando em linhas gerais do que caracterizou o início e o fim da tradição de pensamento ocidental. O modo pelo qual a pensadora aborda a tradição tem o seu grande foco no âmbito político.

Tal afirmação pode ser constatada ao observarmos o fato de que a primeira menção feita pela autora sobre o início da tradição, em *Entre o Passado e o Futuro,* está atrelada ao que é considerado pela mesma como o início da tradição do pensamento político. O início desta tradição, segundo Arendt, é marcado pelo diálogo *A República* de Platão. Já seu fim se dará com o pensamento político desenvolvido nas obras de Marx (ARENDT, 2016, p. 43).

No mito da caverna, Platão descreve o mundo dos negócios humanos como o mundo relegado a categoria ontológica do engano e da ilusão. Neste sentido, a verdade não pertence ao mundo das aparências. É precisamente no afastamento e repúdio a este mundo aparente que é vislumbrada a verdade, a qual tão somente é encontrada no mundo inteligível das ideias eternas, que surge como oposto direto do mundo das aparências (ARENDT, 2016, p. 43).

Segundo nossa pensadora, a atitude que marca o início da tradição de pensamento político foi exatamente o afastamento do filósofo da política, e o seu subsequente retorno para impor seus

padrões aos assuntos e comportamentos humanos (ARENDT, 2016, p. 44). Platão é um marco indicativo deste início, pois com ele surge a tradicional hierarquia em que o pensamento é superior à ação, ou seja, a superioridade da *vita contemplativa* em relação à *vita activa,* traduções latinas dos termos gregos *bios theoreticos* e *bios politikos.*

Embora Hannah Arendt não trate especificamente da *vita activa* e *vita contemplativa* em *Entre o passado e o futuro,* a pensadora já nos dá indícios de que a tradição de pensamento ocidental tem como base fundamental a oposição que há entre estas categorias e na hierarquia que se forma nesta oposição, na qual a *vita contemplativa* inicialmente triunfa quando Platão notou que "é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos" (ARENDT, 2016, p. 52).

Hannah Arendt argumenta que a famosa alegoria de Platão foi uma tentativa de "inverter" a religião homérica, visto que, para Platão, o luminoso mundo das ideias é o lugar no qual as almas habitam em contraposição ao obscuro e sombrio *Hades* da religião homérica, lugar onde se deslocam as almas após a morte. Dessa forma para Platão o mundo da obscuridade passa a ser o mundo dos vivos ou o mundo material, enquanto o mundo das ideias é inerentemente luminoso e visual (ARENDT, 2016, p. 65).

Apesar da tradição ocidental ter seu início marcado por Platão, os primeiros a tornarem-se conscientes da tradição foram os romanos ao reconhecerem a autoridade no passado, mais precisamente nos gregos. Antes dos romanos atribuírem a autoridade ao passado não havia referências ou algo comparável a uma noção de tradição.

Arendt se refere, por conseguinte, à tradição como o fio condutor que nos liga ao passado, sendo a tradição a autoridade que o passado representa, ou seja, o quadro de referências que se tinha para pensar e compreender a realidade (ARENDT, 2016, p. 53).

Para a pensadora, a tradição e o seu início são como o acorde fundamental que harmonizou tudo a sua volta. Tudo que sucedeu foram, tão-somente, infindáveis modulações deste acorde, e o seu poder harmonizador teve por muito tempo a capacidade de abarcar a totalidade dos problemas humanos, as bases sólidas a qual se fundava nossos pensamentos, as bases a partir das quais se ordenava toda compreensão do mundo ocidental (ARENDT, 2016, p. 44).

A inversão que caracterizou o início da tradição de pensamento ocidental não existe somente sob a forma da inversão da religião homérica, mas se trata sim de uma inversão tanto metafórica no sentido de ter sido marcada pela imagem de uma virada das trevas para a luz, quanto em relação ao mundo e a impossibilidade de se encontrar a verdade nele.

A partir de então, o mundo dos negócios humanos tornou-se o mundo de sombras e aparências, o qual deve ser rejeitado e negado em favor de um mundo transcende onde habitam a verdade e as ideias eternas.

É precisamente neste ponto que repousa uma das críticas de Arendt à tradição e ao próprio posicionamento de nossa pensadora ao pretender ir além do conto de Kafka, ao contrário de saltar fora da linha de combate como quer o protagonista da estória, ela pretende se fixar no campo de batalha e pensar e agir a partir dele, ou seja, fazer desta lacuna temporal o seu lugar próprio.

Como Arendt argumenta, o sonho de transcender para um lugar além do campo de batalha é "senão o antigo sonho, anelado pela metafisica ocidental de Parmênides a Hegel" (ARENDT, 2016, p. 37), o sonho de alcançar a torre de marfim da filosofia, o *topus uranus* ou local celeste. Sob a tradicional pretensão de que o lugar mais apropriado ao pensamento seria afastado de toda a realidade concreta.

Arendt, portanto, ao propor fixar-se na lacuna temporal: pensar e agir a partir dela. Fixa também o pensamento, não a um lugar transcendente, mas ao mundo e ao presente de onde ele emerge. Tal posicionamento demonstra uma clara crítica à tradição de afastamento em relação ao mundo por parte da filosofia e do filósofo.

FIM DA TRADIÇÃO: A SEGUNDA INVERSÃO

Como estabelecido anteriormente, o início da tradição, segundo Arendt, é marcado pela verdadeira inversão das trevas em direção à luz. E o seu fim traz de volta esta figura dual que será novamente invertida. A imagem de pensamento que trabalha a oposição visível no movimento realizado por Platão no mito da caverna – seja ela entre luz e trevas, suprassensível e sensível ou *vita contemplativa* e *vita activa* – é trazida à tona e novamente invertida durante a modernidade; contudo, numa tentativa falha de romper com o fio já esgarçado da tradição (ARENDT, 2016, p. 63-64).

Hannah Arendt argumenta, portanto, que o início e o fim da tradição têm em comum o fato de que os problemas elementares da política jamais vêm tão claramente à luz, em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez e ao receberem seu desafio final (ARENDT, 2016, p. 44).

Ela se refere exatamente a esta inversão que ocorre tanto no início quanto com o fim da tradição. Ambas trabalham com a oposição fundamental entre pensamento e ação, metafísico e físico. Ela [a tradição] terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado (ARENDT, 2016, p. 52).

No caso de Marx, o marco indicativo do fim da tradição de pensamento político ocidental veio com a declaração de que a filosofia e a sua verdade estão localizadas não fora do mundo dos assuntos humanos, mas precisamente nele, podendo ser "realizada" somente na esfera do convívio. Oposto ao posicionamento de Platão que nega a esfera política para compreendê-la, Marx nega a esfera contemplativa, para realizá-la politicamente (ARENDT, 2016, p. 43).

A teoria política de Marx é marcada pela negação da *vita contemplativa* em favor da *vita activa,* da teoria em favor da prática, ou seja, pela tentativa de inverter a hierarquia tradicional em que o pensamento é superior à ação.

Não somente isso, mas ao depositar tanta importância na ação e no trabalho como definidores da natureza humana, Marx acaba por negar o pressuposto que sustenta toda a tradição ocidental, o princípio de que o atributo próprio do animal humano é a racionalidade. Isto posto, Hannah Arendt afirmará que o posicionamento de Marx consiste precisamente numa tentativa de, dialeticamente, negar a filosofia para assim realizá-la: abjurar a filosofia para realizá-la na política.

Portanto, os desafios à tradição no século XIX como propostos por Marx, Nietzsche e Kierkegaard só foram possíveis graças ao gigantesco trabalho de Hegel que propôs o movimento dialético do pensamento como idêntico ao movimento dialético da própria matéria. Hegel supera o abismo que Descartes abriu entre o homem como *res cogitans* e o mundo como *res extensa.* E, por consequência, supera o abismo entre conhecimento e realidade, entre pensar e ser (ARENDT, 2016, p. 66).

Tal movimento de correspondência entre material e espiritual, como propõe Hegel, guarda ainda o triunfo da razão, a

qual se torna o próprio modo de ser do mundo, o qual se desenvolve dialeticamente e, portanto, racionalmente.

Ao fim da tradição, seu primeiro substituto foi o fio da continuidade histórica. A tradição se confunde com o próprio movimento da história, agora dialeticamente justificado segundo a filosofia de Hegel, a avassaladora massa dos mais divergentes valores, os mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades, foram reduzidos a mera parte de um todo linear e dialeticamente desenvolvido (ARENDT, 2016, p. 55).

Marx, Nietzsche e Kierkegaard permaneceram hegelianos, na visão de Hannah Arendt, na medida em que compreenderam a história da filosofia passada como um todo dialeticamente desenvolvido, e atacaram a tradição do único modo que ainda era possível: a concepção da razão como *lumen naturale* do animal humano.

A partir de Hegel, surgem reações extremamente críticas à definição de homem como animal racional, precisamente realizadas por Marx, Kierkegaard e Nietzsche, que ousaram pensar fora da autoridade exercida pela tradição e se posicionaram de tal modo a configurarem uma rebelião consciente contra a tradição. "Kierkegaard, Marx e Nietzsche são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade" (ARENDT, 2016, p. 56).

Neste sentido, os derradeiros momentos de nossa tradição podem ser divididos, segundo nossa autora, ainda em três frontes que minaram a tríade romana composta pelos preceitos da religião tradicional, da política tradicional e da metafísica tradicional, tendo respectivamente como seus representantes Kierkegaard, Marx e Nietzsche (ARENDT, 2016, p. 53).

Todos os três foram ao cerne do problema, segundo Arendt, por questionarem a tradicional hierarquia das aptidões humanas, ou

melhor, lançarem novamente a questão sobre a qualidade especificamente humana do homem (ARENDT, 2016, p. 67).

As rebeliões contra a tradição que marcaram a modernidade – apesar delas mesmas não terem causado a ruptura que acometeu a tradição no século XX – foram um indicativo do que viria a acontecer. A progressiva perda da autoridade do passado, seu poder de lançar luz e conhecimento no futuro, foi substituída por uma progressiva inadequação das teorias transmitidas pela tradição que poderiam explicar nossos tempos.

Como no conto de Kafka, incapazes de recorrer ao passado e diante da impossibilidade de vislumbrar o futuro, nos encontramos sem um quadro de referências e, portanto, sem a estabilidade que a tradição garantia.

A falta dessa estabilidade abriu espaço para que forças subterrâneas viessem à tona e tomassem o lugar da tradição, tentando forçosamente enquadrar o mundo humano em conformidade a conceitos que já não mais respondem adequadamente a questões de nosso tempo, gerando formas de governo essencialmente destrutivas e perigosas.

A RUPTURA DO FIO DA TRADIÇÃO

Apesar dos ataques à tradição durante a modernidade, a perda do firme alicerce da tradição, que resultou na crescente fragmentação contemporânea, deveu-se à cadeia de acontecimentos inéditos que aconteceram durante a primeira metade do século XX e que culminaram na eclosão dos regimes totalitários, bem como nos horrores de duas guerras mundiais com todos seus efeitos humanitários e econômicos devastadores.

Assim, podemos traçar o desamparo e a fragmentação contemporânea até o derradeiro golpe à tradição que, segundo Arendt, pode ser parcialmente atribuído ao surgimento dos regimes totalitários – tanto em sua forma stalinista, vista na União Soviética, quanto em sua forma nazista, na Alemanha.

Em sua primeira grande obra, *As origens do totalitarismo*, a pensadora analisou exaustivamente os modos como estes regimes operavam. Com muito engenho, esses sistemas de extermínio da espontaneidade humana utilizaram toda a tecnologia moderna existente: seus instrumentos, suas propagandas e suas teorias até então desenvolvidas para firmar e justificar a dominação total de seu poder. É precisamente no uso ostensivo da propaganda e de linguagem cientificista que tais regimes buscavam validação diante das massas (ARENDT, 2018, p. 484).

Os regimes totalitários foram inéditos na história da humanidade e nenhuma das categorias tradicionais poderia julgá-los apropriadamente, nem em termos morais – visto o tamanho da brutalidade e barbárie empregada para alcançar a dominação total – nem em termos políticos – considerando que não se encontrava paralelo nenhures na história da humanidade ou nas já consagradas formas de governo, o qual pudesse ser utilizado como parâmetro ou paradigma para compreender e julgar alguns dos crimes hediondos cometidos contra a humanidade: barbaridades como a caça às minorias e a opositores políticos, a fim de eliminar o partidarismo e as classes, bem como a organização de campos de concentração e de extermínio, nos quais a vida e a dignidade humana foram, em escala industrial, reduzidas ao nada. Terror e ideologia se cristalizaram em uma nova forma de governo, o qual desencadeou esse processo fabril e massificado cuja única finalidade era o extermínio (ARENDT, 2016, p. 53-54).

O golpe à tradição reside nesta cadeia de acontecimentos inéditos, os quais não poderiam ser comparados e compreendidos

pelo uso de qualquer referência tanto do passado quanto da tradição. A força dessas terríveis criações foi suficiente para romper a já esgarçada e tensionada linha que nos ligava ao passado.

A grandiosa e terrível "novidade" do século XX foi o novo modo de governo, o qual não se baseava em autoridade, ou seja, não se baseava em algo para além do próprio governo, mas sim em verdades fabricadas, em uma burocratização do mal que "eximia" os atores de responsabilidade e no movimento de massas que extinguia as classes e partidos, sob as amarras firmes de ideologias e do terror.

Tal terreno moderno, no qual a autoridade estava em um processo de progressivo esquecimento, foi essencial para que o novo tipo de governo, o qual não se fundava em autoridade alguma, surgisse. Este modo de governo pode ser considerado novo, sobretudo por não ser, de forma alguma, uma modulação do acorde fundamental que caracterizou a tradição até então, rompendo definitivamente com o fio da continuidade histórica, tal qual exposto anteriormente.

A crise na tradição e a crise na autoridade estão ligadas, segundo Hannah Arendt, não somente por serem conceitos essencialmente romanos, mas por serem duas faces de uma mesma moeda, visto que a tradição surge, no bojo da experiência romana, quando estes conferem ao passado, ou melhor, à experiência grega, a autoridade. Seria, portanto, razoável supor que a crise na tradição também é uma crise da autoridade, uma vez que os movimentos políticos que provocaram a derradeira ruptura tiveram como pano de fundo "uma crise mais ou menos geral e mais ou menos dramática de todas as autoridades tradicionais" (ARENDT, 2016, p. 128).

Arendt esclarece que essa quebra não foi um resultado direto destes movimentos, mas foi, antes, devido ao totalitarismo ser a forma de governo mais apta para tirar proveito desta atmosfera em

que os regimes partidários estavam perdendo reconhecimento e autoridade, sendo, portanto, postos sob questionamento.

A abordagem essencialmente política que a pensadora faz ao tratar da crise da tradição se fundamenta no fato de que a tradição também pode ser vista como um modo de autoridade. Dado que toda autoridade é essencialmente política, podemos consequentemente dela derivar o caráter igualmente político da tradição, visto que ela se expressa sob uma forma ou modalidade de autoridade, a saber: a autoridade exercida pelo próprio passado.

O que se torna claro quando notamos que aqueles que eram dotados de autoridade eram os que estavam mais próximos dos fundadores e da fundação (os anciões, o senado e o *patres*), e essa autoridade era herdada, passada adiante "[...] por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores.* " (ARENDT, 2016, p. 164).

De modo que toda autoridade deriva da autoridade sagrada da fundação, em uma relação na qual as experiências dos antepassados tornam-se exemplos imbuídos de autoridade, que por falta de referências modernas para ilustrar o que foi a experiência da autoridade, Hannah Arendt assemelha aos modelos autoritários (do inglês *authoritative*, e não *authoritaharian* nesse caso) – "o que quer que acontecesse se transformaria em um exemplo tornando-se a auctoritas maiorum idêntica aos modelos autoritários para o comportamento efetivo aos padrões morais como tais" (ARENDT, 2016, p. 166).

A tentativa de recuperar a fundação acompanhou os movimentos revolucionários durante toda a modernidade, na tentativa de relançar novas bases e de reparar a experiência de fundação.

Para lançar luz sobre a relação entre tradição e autoridade, podemos tomar como exemplo a passagem de *Homens em Tempos Sombrios* na qual Hannah Arendt diz que "na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição" (ARENDT, 2008, p. 208).

Deste modo, Hannah Arendt toma como marco da ruptura da tradição a eclosão dos regimes totalitários, os quais, como dito anteriormente, não se fundamentam na figura da autoridade, mas sim, de modo completamente inédito, em ideologia e terror. Portanto, o contexto que possibilitou a quebra no fio da tradição pode ser visto não somente sobre o quadro do próprio esgarçamento da tradição, mas também dentro de um contexto de progressiva crise de todas as autoridades, inclusive da própria autoridade que revestia a tradição, ou melhor, a autoridade do passado.

Com a derradeira perda da tradição, ou melhor, com a perda da autoridade do passado, o futuro torna-se uma parede intransponível e opaca contra a qual o "progresso" nos pressiona. Uma vez que, como pensa Tocqueville, é o futuro que faz a mente do homem se remeter ao passado e é o passado que lança luz no futuro, sem passado torna-se impossível vislumbrar um futuro. A imagem que se forma é exatamente a da prensa que surge no conto *Er* de Kafka, que representa esse impasse de um contexto sem a tradição, em que as experiências passadas nada podem nos dizer para prever um possível futuro.

TRADIÇÃO E AUTORIDADE

Como vimos acima, a tradição contém em sua essência a própria autoridade exercida pelo passado. Logo, é de extrema

relevância a abordagem do conceito de autoridade para compreendermos o obscurecimento moderno que envolve esse conceito, o qual ocupa um papel-chave no pensamento político da pensadora alemã.

Dessa forma, a crise na tradição nos remete também a perda do fundamento da autoridade, como revela as passagens a seguir: "[…] 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" (ARENDT, 2016, p. 130) e:

> A autoridade assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais (ARENDT, 2016, p. 131).

Esta crise que se manifesta desde o início da era moderna é de origem e de natureza política. Uma das consequências deste contexto de obscurecimento do conceito de autoridade durante a modernidade foi a eclosão do totalitarismo durante o século XX, não como consequência direta, mas sim como o modo de governo que era mais apto a tirar proveito de tal contexto de caos e perplexidade de massas (ARENDT, 2016, p. 128). Esse modo de governo surgiu como alternativa perfeita para impor um poder que conferisse ordem e amarras aos negócios humanos.

Se, com a queda da tradição, a "dimensão do passado é posta em risco", encontrando-se em vias de esquecimento, logo, a autoridade perderá seu fundamento no passado e, junto com ela, o mundo e os negócios humanos se ressentiram de uma permanência e uma durabilidade necessárias para sua sustentação. A ausência da

durabilidade em termos políticos é idêntica à perda da autoridade e, sem essa força ordenadora, o mundo humano está sujeito a mudanças tão rápidas que uma coisa pode se transformar repentinamente em qualquer outra (ARENDT, 2016, p. 132).

Hannah Arendt esclarece que o processo que levou a perda da autoridade faz parte de uma dinâmica que também destruiu as categorias romanas de religião e tradição, sendo que a perda da autoridade é meramente a fase final de um processo que solapou a religião e a tradição.

A dúvida moderna, que corroeu a religião e que pôs em dúvida a tradição, invadiu o domínio político com a moderna perda da autoridade. Com isso, podemos afirmar que a dúvida cartesiana, que marca o início da época moderna, transcende o domínio puramente espiritual e metafísico para então invadir o domínio essencialmente material da política (ARENDT, 2016, p. 130).

Neste contexto, os regimes totalitários representam duplamente uma consequência da crise e o seu ponto final, a definitiva ruptura. A consequência desta ruptura é descrita por Arendt por meio do conto de Kafka, no qual a lacuna temporal acaba por tornar-se um fato com importância política inexorável e intransponível, experienciado por todos e, portanto, de interesse geral, o que antes era somente conhecido por aqueles poucos eleitos que se ocupavam com o pensar ou com a *vita activa*.

No entanto, é de grande relevância compreender que não é possível afirmar que o passado deixa de existir com o fim da tradição, mas que a sua significação, sua transmissibilidade e a sua capacidade de indicar modelos para a ação é em grande parte perdida, tornando-o somente "objeto de acumulação" (AGAMBEN, 2012, p. 174).

À medida que o passado se torna intransmissível, este deixa de gerar sabedoria, e a autoridade – que, desde os romanos, era

conferida aos mais velhos ou aos sábios que guiavam e introduziam ao mundo os recém-chegados por via de nascimento – torna-se nula. Como pode ser entendido tendo em vista a seguinte passagem: "A tradição transforma a verdade em sabedoria, e a sabedoria é a consistência da verdade transmissível" (ARENDT, 2008, p. 211).

Neste sentido, Arendt argumenta que a severidade da crise que atingiu as esferas pré-políticas é tamanha: a autoridade dos pais ou dos mestres que, desde a antiguidade, serviam como os exemplos básicos para ilustrar o conceito de autoridade foram perdidos. Tais exemplos tornam-se vazios de sentido, sendo impraticável recorrer a eles para clarificar o conceito de autoridade (ARENDT, 2016, p. 128).

Sem poder recorrer aos antigos modelos das relações de autoridade e tendo a autoridade em sua forma mais elementar perdido sua segurança, o obscurecimento moderno dela torna-se completamente inteligível. Com a perda da tradição, o passado que nos traz a experiência romana não desaparece repentinamente. Contudo, o que chega até nós desse passado, deste conceito e destas experiências concretas de autoridade já não mais possuem significado algum.

Vislumbra-se, com efeito, que a crise contemporânea do Ocidente – nosso presente – nos leva essencialmente à crise dos conceitos romanos – nosso passado – especificamente à religião, à tradição e, por fim, à autoridade. Logo, podemos afirmar que a crise da contemporaneidade, ou seja, o declínio da humanidade no Ocidente abrange uma crise do passado e das relações mantidas por nós com ele desde os romanos.

Hannah Arendt analisa o escopo da própria experiência grega para demonstrar que nela não houve nada comparável à autoridade. Não obstante, Arendt nos chama atenção que em *A República*, Platão parece tangenciar o cerne do problema ao confrontar a realidade da

polis com o utópico governo da razão encarnado pela figura do *Rei-Filósofo*. O real motivo para o filósofo grego se voltar a *polis* e apresentar uma alternativa por meio da qual a razão se torna tirânica, seria, portanto, o fato do meio político ser hostil à figura do filósofo, do qual o julgamento de Sócrates seria o maior exemplo (ARENDT, 2016, p. 145-146).

É precisamente na relação entre os gregos e os romanos que o conceito de autoridade se consolida, pois, para os romanos a autoridade maior é depositada nos gregos e na experiência de seu passado. A autoridade é assim reconhecida nos mais velhos por estarem estes mais próximos da fundação e do passado.

É neste sentido que a perda da autoridade do passado representa um imenso desafio para a autoridade em sua constituição política; uma vez que o passado perdeu seu poder de dar exemplos, a autoridade se desprendera de sua forma mais básica e elementar, tendo sido também a autoridade dos mais velhos posta em risco.

Para Arendt, a perda desse exemplo básico de autoridade levará o próprio conceito de autoridade à deriva, tornando-se, assim, passível de esquecimento – o que de fato a autora demostra ter ocorrido na era moderna, tendo como consequência seu agravamento contundente na contemporaneidade.

É nesse contexto de crise da tradição, da religião e, em suma, da própria autoridade que devemos entender como o pensamento político de Hannah Arendt analisa a origem da contemporânea crise que atingiu o que *teria sido* a autoridade; ao demostrar e reconstruir as raízes e a origem desta crise por meio da perda pela humanidade de seu próprio passado.

Assim tanto a frase de René Char (“Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”) como a de Tocqueville (“Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas”) assumem a função de contextualizar, de

maneira a mais emblemática, já no prefácio de *Entre o passado e o futuro,* o resultado e os desafios da perda da autoridade para a ação política contemporânea.

Há de se reconhecer, portanto, que, doutro modo, a recepção do conto *Er* de Kafka representa no âmbito da reflexão arendtiana um diagnóstico explícito sobre o trabalho e o drama existencial político do homem contemporâneo ao se confrontar com as forças antagônicas de sua existência sem os auxílios dos modelos de pensamento e das normas de comportamento inerentes à tradição e à sua respectiva autoridade.

O SURGIMENTO DO CONCEITO DE AUTORIDADE E A FUNDAÇÃO

O contexto histórico, político e filosófico que possibilitou o surgimento das categorias de tradição, religião e autoridade na experiência política romana e a sua impressionante durabilidade são reconhecidos por Hannah Arendt em um domínio sobremaneira específico, em que o passado sob a forma da fundação era sagrado, e toda autoridade derivava desse início divino.

É neste caráter sagrado da fundação que repousa a discussão proposta pela pensadora, tomando em consideração que estes conceitos dependem diretamente da experiência romana com o passado e do peso que este exercia sobre a constituição do sistema político e jurídico romano.

Trata-se, portanto, de reconhecer que o poder da autoridade se encontra em um firme alicerce no passado, o qual a tradição preserva, transmite e salva do esquecimento. Ambos dependem da numinosidade – conceito que será esclarecido logo adiante –

infundida ao passado ou a fundação por meio da religião, para se manterem estáveis.

Sob a forma da fundação, o passado era, portanto, concebido como sagrado. À medida que algo era fundado, sua permanência se consolidava com base na figura da autoridade, passando a ser obrigatório a todas as gerações futuras. Participar da política era, antes de tudo, preservar a fundação (ARENDT, 2016, p. 162).

A numinosidade foi exatamente o que tornou impossível para os romanos repetir a fundação de sua primeira *polis* nas colônias. Ao contrário, foi este caráter sagrado que os tornou capazes de expandir a fundação de Roma até que todo o mundo ocidental se tornasse uma única cidade, unida e administrada por Roma. Nas palavras de Arendt, era "como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano" (ARENDT, 2016, p. 162).

É neste contexto que devemos entender a origem do conceito romano de religião enquanto *religare*: a experiência religiosa, que para os gregos, ao contrário, era marcada pela presença imediata dos deuses, para os romanos equivalia à religação com seus antepassados e aos seus esforços para lançarem as fundações (ARENDT, 2016, p. 163).

Em suma, segundo Arendt, a autoridade dos vivos era sempre derivada da autoridade dos fundadores, os quais não se encontram mais entre os vivos (ARENDT, 2016, p. 164). Em um contexto basicamente político na sua gênese, no qual o passado era santificado através da tradição.

Que por sua vez o preserva e o passa adiante para as novas gerações os testemunhos dos antepassados, os mesmos que presenciaram e criaram a sagrada fundação, os mesmos que a engrandeceram por sua autoridade (de *augere*, que significa aumentar). Por consequência,

> Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível (ARENDT, 2016, p. 166).

O próprio poder dos *auspices* era derivado originalmente da aprovação dos deuses ao conceder a Rômulo a autoridade para fundar Roma; toda a autoridade, em seu sentido original como *augere*, deriva dessa fundação, acrescentando e aumentando com a adição de cada momento singular à sagrada fundação (ARENDT, 2016, p. 165).

O termo latino *numen* serve para indicar tanto o caráter sagrado e divino do passado, quanto para esclarecer o papel dos *auspices* na religião romana. Esse termo, apesar de ser de dificultosa interpretação por não possuir uma tradução equivalente e precisa, nos revela muito da própria autoridade divina da qual, para os romanos, a autoridade em todas suas formas emana. *Numen* pode ser entendido como a própria qualidade do sagrado, da ordem ou poder divino.

Como explicita Arendt em uma nota de rodapé, o termo deriva de *nuere,* acenar aprovativamente, anuir. Sendo toda a interferência dos deuses nos assuntos humanos, restrita à aprovação ou desaprovação das ações humanas (ARENDT, 2016. p. 165). Seria, portanto, preciso se referir à fundação e ao passado como numinosos para fazer jus seu caráter sagrado e seu poder de indicar modelos para a ação humana.

Estas categorias, portanto, surgem de uma relação direta com o passado. Pois, pode-se dizer, elas são as próprias formas ou dimensões que o passado assume: sob forma de sua autoridade

(tradição); de sua autoridade divina (religião) e de sua manutenção e expansão (autoridade).

A partir do momento em que o caminho em direção a origem, ou ao passado, através da tradição é barrado, tomando emprestadas as palavras de Kafka no conto *Er*, essa enorme força ordenadora fundada sobre a autoridade divina do passado tende a ruir, o que nos levaria a crer que com a queda de Roma a tríade romana também chegaria ao seu fim. Contudo, vemos não ser esse o caso, visto que essa tríade permaneceu relativamente intacta até a era moderna.

A experiência da fundação, que assegurou a estabilidade da expansão romana, foi passada adiante e herdada pela instituição da igreja após o declínio e dissolução do império romano, e fez da morte e ressurreição de Cristo as fundações que se mantiveram por um milênio, vindo a ser conhecido como idade média. Com o surgimento dessa nova fundação para substituir o marco da fundação de Roma, a tríade romana de tradição, religião e autoridade pôde ter uma sobrevida e ser assumida pela era cristã (ARENDT, 2016, p. 169).

Como pode ser visto, estes conceitos dependem estreitamente de um marco fundador no passado para serem mantidos. A sobrevivência da experiência romana de fundação sob as mãos da igreja católica assegurou a sobrevivência da tríade romana, que se espalhou por onde quer que o império romano tenha passado e possibilitou que a tradição, religião e autoridade pudessem ser mantidas mesmo após a queda de Roma.

Isso tornou possível, por um lado, que a igreja católica herdasse os ensinamentos deixados pelos gregos e, por outro lado, que a noção de autoridade fosse mantida. Daí por que, foi possível assim preservar a separação que antes fora utilizada pelos romanos entre autoridade e poder. Enquanto o poder pertencia ao povo

durante a república romana e a família imperial durante o império, a autoridade pertencia ao senado ou *patres* (ARENDT, 2016, p. 169).

A igreja, portanto, adotou ideias essencialmente platônicas, como a rejeição do mundo material, a crença de uma vida futura e o seu sofisticado sistema de recompensas e punições, que não encontrariam retribuição no mundo terreno.

Desse modo, a tradição, a religião e a autoridade mantiveram-se como fundamentos do mundo ocidental, conferindo ao poder político estabilidade, permanência e dignidade enquanto o seu alicerce no passado permaneceu inabalado. Contudo, as crises na igreja, tanto pelos escândalos de corrupção que provocaram o surgimento do protestantismo, quanto pelas duras críticas da ciência moderna, puseram em risco o fundamento colocado pela igreja.

Sem esse, logo a tradição e autoridade entrariam em crise. Sendo, portanto, "a crise do mundo atual" e "o declínio do ocidente" basicamente o declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade (ARENDT, 2016, p. 185).

A religião foi a primeira vítima da era moderna, caindo em descrédito face às descobertas da ciência moderna. Sem o princípio fundador mantido pela igreja, a tradição e a autoridade perderam seu fundamento no passado. A dimensão do passado e a sua transmissibilidade por meio da tradição foi, portanto, posta em risco, estando passível de ser esquecida. A consequência desse fato pode ser reconhecida no progressivo obscurecimento do conceito de autoridade durante a era moderna.

Nesse sentido, a era moderna pode ser entendida, *grosso modo*, sem muitos prejuízos como uma época de obscurecimento da tríade romana. Sua consequência natural é a fragmentação, dado que as categorias que conferiam estabilidade e permanência ao serem colocadas à prova se mostraram cada vez mais desgastadas e

incapazes de fornecer modelos aptos a enquadrar o todo do mundo dos negócios humanos em uma ordem pré-estabelecida.

Desta feita, a ausência da tríade romana causou a perda de permanência nos negócios humanos, fato similar a perda de estabilidade. Sem o poder ordenador derivado tanto do passado quanto da autoridade que dele emana, a existência humana torna-se sujeita a mudanças mais rápidas e imprevisíveis. Estamos, portanto, diante de um passado que nada pode nos dizer, de um presente no qual não podemos recorrer às experiências passadas e de um futuro o qual não temos como prever, ou seja, essencialmente, como no conto de Kafka, nos encontramos entre o passado e o futuro.

Torna-se evidente que, diante da conjuntura contemporânea, tornou-se próprio à condição humana viver nesta lacuna temporal descrita por Kafka. Vivemos em tempos sombrios, nos quais não temos mais o estável quadro de referências ou as categorias que conferiram por séculos estabilidade ao mundo humano, como explicitado ao longo de nosso texto.

Vale a pena mencionar que quando Agamben diz: "O abismo sobre o qual vacila a nossa razão não é o da necessidade, mas o da contingência e da banalidade do mal" (AGAMBEN, 1999, p. 78), certamente o filósofo se refere a um contexto pós-crise da tríade romana, visto que sem a força unificadora destas categorias, o mundo humano se perde em possibilidades, ou seja, na contingência. Contudo, é interessante notar a maneira como Agamben recepciona Franz Kafka em sua reflexão.

O autor de *Er* surge como aquele que foi capaz de salvar o que restou em meio aos escombros da tradição: a vergonha diante da perda de todas as referências, diante da perda de todo o sentido, "a forma pura, e vazia, do mais íntimo sentimento do eu" (AGAMBEN, 1999, p. 79).

Kafka buscou a única forma de redenção possível para o ser humano num contexto da perda de sentido: "para uma tal humanidade, a única inocência possível seria a de poder sentir vergonha sem mal-estar" (AGAMBEN, 1999, p. 79). Portanto, buscou não o libertar da vergonha, mas sim libertar a vergonha advinda do absurdo da contingência, vislumbrando assim ao homem contemporâneo o caráter factual de sua dignidade humana.

Kafka com suas construções burocráticas vertiginosas, consegue ir ao núcleo íntimo da condição humana atual, desse ser decomposto em inúmeras faces, fragmentário. Agamben acerta ao dizer que Kafka foi "o autor que descreveu de modo mais lúcido o fim do espaço público do ocidente e a absoluta indeterminação que daí deriva" (AGAMBEN, 2015, p. 286) e o protagonista do conto *Er* é *ele* mesmo uma unidade em fragmento (des)construída por forças antagônicas: passado, presente e futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A parábola de Kafka cria uma perfeita metáfora para lançar luz sobre a condição humana contemporânea, na qual cada um de nós se encontra quando o passado deixa de responder adequadamente as questões da política cotidiana, conforme Arendt constata. Sem essa solução de continuidade que a tradição proporcionava entre passado e presente, o nosso futuro, por consequência, torna-se opaco e difuso a qualquer tentativa de previsão.

Diante deste cenário constitui-se o apelo feito pela pensadora à reflexão política, como o grande desafio posto pela história a toda humanidade. Pensar o que estamos fazendo a partir do tempo

presente tornou-se de fato uma tarefa urgente a todo aquele que buscar compreender o mundo que o circunda.

A inter-relação entre os conceitos *tradição*, *religião* e *autoridade* – que formavam a tríade romana – torna-se evidente quando entendemos que se encontram em direta relação de dependência com o passado. A tradição é a própria autoridade do passado, a religião é a experiência de se religar ao passado da sagrada fundação, e a autoridade é a manutenção e expansão desta fundação.

Poderíamos dizer que cada um deles representa uma dimensão do próprio passado, que entraram em crise durante a era moderna e se esfacelaram completamente em nossos tempos. Este passado em crise barra o caminho de volta à origem e quando vislumbramos o futuro, ele faz a mente humana recorrer a este passado, criando um impasse histórico em que *Ele*, ou melhor, nós, nos encontramos efetivamente: entre o passado e o futuro, no presente e sob a necessidade de permanecer nele.

O conto de Kafka reforça a importância de se posicionar no presente, que Sylvie Courtine-Denamy chama a atenção em uma entrevista: "Não se reportar nem ao passado, nem ao futuro, mas estar plenamente presente" (COURTINE-DENAMY, 2006), máxima pela qual Arendt se ateve e colocou em prática, e que poderia ser, para nós, a divisa que nos guia nesse mundo já destituído de referências.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Editora Boitempo, 2008.

AGAMBEN, G. **Ideia da prosa**. Lisboa: Editora Edições Cotovia, 1999.

AGAMBEN, G. **O homem sem conteúdo**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012.

AGAMBEN, G. **A potência do pensamento**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

ARENDT, H. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2018.

ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2000.

ARENDT, H. **Essays in understanding**. New York: Schoken Books, 2005.

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.

BENJAMIN, W. **Illuminations**: essays and reflections. New York: Ed Schoken books, 2007.

COURTINE-DENAMY, S. "Arendt e o imperativo de estar presente". **Revista IHU On-line**, n. 206, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka**: por uma literatura menor. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

DRUCKER, C. “O Futuro Da “Outra Tradição”. **Revista de Sociologia e Política**, n. 14, 2000.

KAFKA, F. A **Hunger Artist and Other Stories Oxford World Classics**. Oxford: OUP, 2012.

KAFKA, F. **Gesammelte Werke**. London: Paperless, 2015.

KAFKA, F. **The Great Wall of China**: Penguin Modern Classics. London: Penguin, 2007.

LAFER, C. “Da dignidade da política”. *In.*: LAFER, C. **Hannah Arendt**: Pensamento persuasão e poder. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2018.

TOCQUEVILLE, A. **Democracy in America**. New York: Editora Vintage Books, 1945.

CAPÍTULO 4

Hannah Arendt: Poesia e Imortalidade do Mundo

HANNAH ARENDT: POESIA E IMORTALIDADE DO MUNDO

Vitor Hugo de Lima Monteiro

Em 1957, um objeto feito pelo homem foi lançado ao universo. Este evento representa, para Hannah Arendt, um marco de fundamental importância para pensar o mundo moderno ao apresentar uma possibilidade de "fuga dos homens de sua prisão na Terra" (ARENDT, 2018a, p. 1), cujo ocorrido foi recebido com certo alívio, como nos relata a autora.

Em torno deste curioso sentimento diante do ocorrido, Arendt o refere sob o ideário comum do pensamento moderno, que atribui aspectos da visão cristã de a Terra como um "vale de lágrimas"; assim como à concepção da filosofia antiga de a Terra ser uma "prisão da mente ou da alma" (ARENDT, 2018a, p. 9).

Ademais, esta visão é posteriormente deposta através da secularização e o alcance da técnica, que passa a submeter a natureza através da artificialidade. Porém, é relevante apontar, segundo Arendt, que a vitória da técnica moderna submeteu a natureza por meio da coordenação dos artifícios feitos pelos humanos.

Com isto, passamos à outra perspectiva sensível, que nos permite pensar uma das questões mais delicadas que surgem a partir dos pontos apresentados pela autora, a possibilidade de alcance daquilo que em outros tempos chamamos de Imortalidade, e que se tornou tão almejada pela vida humana.

Em Arendt, o Eterno assume um plano de fundo que corresponde à experiência e ao pensamento grego onde a natureza assume sua vida perpétua e cíclica, que caracteriza o seu ser-para-

sempre. Sendo assim, como a autora aponta em nota, citando Aristóteles em *Economia* (*apud* ARENDT, 2018a), "A natureza garante à espécie seu ser para sempre por meio da recorrência (*períodos*), mas não pode garantir o mesmo para o indivíduo" (ARENDT, 2018a, p. 23).

Neste aspecto, a eternidade se contrapõe à condição de mortalidade dos seres humanos, identificados como os mortais que possuem uma vida individual e que transpassa essa condição cíclica da natureza, possuindo um início e um fim já previstos. Segundo a autora, a mortalidade advém da vida biológica, representada pela vida constituída de uma história vital identificável, desde o nascimento até a morte (ARENDT, 2018a, p. 23-24), e é desta forma que se define a mortalidade dos homens.

Posteriormente, com o desenvolvimento técnico, passamos a possuir certo alcance de nossa continuidade no tempo, para além da condição limitante que a vida nos impôs desde o momento de nosso nascimento sobre a Terra. Sobretudo, nossa busca pela imortalidade se tornou uma condição relativa e passível de ser submetida à imaginação criativa.

Esta que podemos verificar através da memória reificada nos objetos do mundo. Mundo este que é dotado de durabilidade, e que "consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas" (ARENDT, 2018a, p. 11) e, por sua vez, possuem relevância enquanto fator condicionante para os seres humanos na construção deste mesmo mundo, pois "as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos." (ARENDT, 2018a, p. 11).

Deste modo, acerca da preocupação com a tentativa de emancipação de nossa condição terrena, é evidenciado pela autora a própria condicionalidade inferida pela Obra (*work*) fabricada pelas mãos humanas e que possibilita pensar o artificialismo da existência

humana, o que nos infere a pensar sobre a possibilidade de projeção extraterrena das condições da vida humana, que de certo modo estariam limitadas às condições apropriadas à realidade da Terra.

De forma que, a atividade da obra atua como modeladora do mundo e edificadora de um espaço compartilhável adequado às atividades propriamente humanas, enquanto a subsistência e a coordenação da vida perecível são atreladas ao esforço repetitivo da atividade do trabalho, que remete às condições das necessidades vitais que são convenientes ao gênero humano.

Todavia, o ser humano por sua vez busca a emancipação destas condições inferidas à vida humana sobre a Terra, como a própria emancipação da condição do trabalho, cuja autora aponta como um anseio moderno, evidenciado pela reação à descoberta da possibilidade de exploração do espaço distante da Terra.

TRABALHO (LABOR) E OBRA (WORK) ENQUANTO ATIVIDADES DISTINTAS

A atividade da Obra (*work*) serve à garantia da estabilidade da vida humana sobre a Terra, e de certa forma apresentando-se como uma condição mediadora posta à frente da condição natural da vida humana e de suas necessidades, como forma facilitadora das condições laborais, fornecendo a instrumentalização e a facilitação da atividade laboral.

De outro modo, Arendt conceitua a atividade do Trabalho (*labor*) referindo-se a esta atividade como a forma pela qual as necessidades vitais da vida humana são providas, garantindo a subsistência humana na Terra.

Sendo assim, a Obra segue como um modelo de construção pelo qual há estabilidade e permanência do mundo, um lugar

construído "artificialmente" e onde se exerce as ações e discursos humanos que servem de garantia para que haja existencialidade, ou a condição sempre-presente dos seres humanos, a forma pela qual o ser humano passa a aparecer para o mundo.

Então, a artificialidade do mundo serve à preservação e reprodução das identidades humanas, enquanto indivíduos únicos e plurais atuantes sobre a Terra e que se tornam aparentes no mundo através de seus artefatos e histórias, seguindo para além do limite de nosso tempo mortal.

A Obra, desta forma, ganha grande importância na formação do pensamento moderno, tornando-se tão condicionante da vida humana quanto o próprio Trabalho que gera a subsistência desta vida, e também quanto a atividade da Ação (*action*) que condiciona o movimento dos acontecimentos humanos sobre a Terra e garantem a individualidade e identidade humana.

Para estabelecer o critério que separa o Trabalho (*labor*) da Obra (*work*), vale ressaltar que a autora nos apresenta dois sentidos singulares que remetem a cada atividade, retomando suas etimologias e algumas releituras destas atividades conforme foram utilizadas e compreendidas, de acordo com certas relações históricas.

Para a autora, a atividade do Trabalho foi comumente interpretada, no mundo moderno, no sentido de atividade produtiva, referente a criação dos artefatos e artifícios humanos. Arendt reinterpretará esta concepção na sua obra *A Condição Humana*, identificando essa atividade pela condição de provisão da vida humana e relacionando-a com os fatores biológicos que seriam condicionantes desta vida, sendo esta a atividade necessária à manutenção vital, que se inicia e se esgota pela própria atividade para que logo em seguida este ciclo seja retomado, conforme as necessidades vitais.

Na leitura etimológica que a autora faz, vemos a observação sobre esta atividade como gestora da perecibilidade humana, no sentido atribuído à manutenção vital, que também se identifica pelo próprio desgaste físico daqueles que executam o trabalho e pela característica de que tudo o que envolve esta atividade é perecível e dotado de um tempo breve.

Arendt resgata o sentido atribuído na língua grega aos termos *ponein* e *ergazesthai*, e sobre o latim nos termos *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que possuem a mesma raiz etimológica; busca no francês entre as palavras *travailler* e *ouvrer*, no alemão entre *arbetein* e *werken*. Reforçando que em ambos os casos, apenas "os equivalentes de '*labor*' possuem conotação de dor e atribulação". Originalmente, o termo alemão *Arbeit* era aplicado somente "ao trabalho agrícola executado por servos, e não ao trabalho do artífice, que era chamado *Werk*.

O francês *travailler* substituiu a outra palavra mais antiga, *labourer*, e vem de *tripalium*, que era uma espécie de tortura" (ARENDT, 2009 *apud* VINCENTE, 2016, p. 132). Sobre estes resgates da leitura das palavras, cabe reiterar que, para a autora, através da linguagem e da experiência inferida sobre as atividades humanas que cada atividade ou objeto torna presente as características de cada categoria distinta, sendo que trate de bens para o consumo ou de objetos duráveis, destinados a dar a continuidade ou a permanência humana sobre a Terra.

O trabalho (*labor*) segue então sendo atribuído pela experiência e à execução da atividade que desgasta e consome do próprio corpo de quem a executa, tornando uma atividade extenuante e que produz artigos direcionados ao consumo para o provimento da vida. Estes produtos se caracterizam pela perecibilidade natural, pois, se deixados ao mundo, passam a se extinguir, ou seja, pela própria condição perecível.

Para Arendt, o sentido do trabalho é de reger a vitalidade da vida humana evitando a própria perecibilidade desta vida, possibilitando-lhe longevidade, se contrapondo à Obra que constrói para continuidade da presença e memória humana sobre o mundo, que vai muito além da vida humana propriamente dita.

Neste ponto, Arendt refere-se a Marx por este ter estabelecido "uma espécie de pedra de toque em tais discussões" (ARENDT, 2018a, p. 115), condicionando a atividade laboral como uma atividade produtiva. Segundo a autora, Marx interpreta que:

> A produtividade do trabalho é medida e aferida em relação às exigências do processo vital para fins da própria reprodução; reside no excedente potencial inerente à força de trabalho humano, e não na qualidade ou caráter das coisas que produz (ARENDT, 2018a, p. 115).

Em decorrência dessa interpretação, na visão da autora, Marx não estabeleceu as distinções entre as atividades da Ação, da Obra e do Trabalho, causando assim a hierarquização do Trabalho como a principal atividade humana, pois atribuía características do *homo faber* à atividade laboral, como a produtividade já dita, além de compreender a ação como uma "atuação prática".

Porém, segundo Wagner (2018), é possível estabelecer que estão presentes em Marx as características ligadas à distinção elaborada posteriormente por Arendt. Para Wagner (2018), o "trabalho" em Marx é "'o metabolismo do homem com a natureza' e em cujo processo 'o material da natureza (é) adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem'" (WAGNER, 2018, p. 97) que poderia ser referenciada como o labor se inferirmos a leitura de Arendt, e do mesmo modo, quando o pensador enaltece o trabalho como a mais elevada capacidade do homem, referindo-se

ao "trabalho" e a produtividade, deste modo refere-se ao *homo faber*, mas quando define o "trabalho" e a produtividade, caracteriza a atividade do *animal laborans* (WAGNER, 2018, p. 98).

Retomamos que, em Arendt, a obra é produtora e materializante do mundo e o trabalho é produtor do que será consumido para a manutenção da vida. O trabalho, diferente da obra, contribui menos para a materialização da durabilidade e permanência do mundo.

Porém, é importante destacar que, para a autora, a Obra e o Trabalho possuem atribuições apropriadas no mundo porque são condições humanas originadas na *vita activa* e, portanto, indispensáveis no processo de inserção da vida humana sobre a terra; entretanto, cabe a cada atividade um objetivo exclusivo que destina o curso da vida humana sob a perspectiva de cada atividade distinta.

Em Arendt, o mundo é o espaço artificial construído pelas mãos humanas, que deve ser permanente e durável para garantir a mundanidade (*worldliness*), atribuindo a distinção feita pela existência e presença humana sobre a Terra enquanto construtores, modificadores e habitantes deste espaço, e também que servem à garantia da estabilidade humana sobre este mesmo espaço.

Neste mundo, repousa a confiabilidade da permanência das coisas que o compõe, providas de tal permanência que vai além da atividade que a produziu e, potencialmente, para além da vida humana que "na medida em que é construtora-de-mundo (*world-building*), está empenhada em um constante processo de reificação" (ARENDT, 2018a, p. 117) e/ou de materialização do mundo no qual traz a possibilidade de estabelecer sobre a Terra tudo aquilo que está presente em nosso pensar e que também fazem parte de nossa experiência de vida.

De modo que, até os atributos e categorias mais distantes da simples reminiscência de objetos práticos com objetivos funcionais,

como “a ganância crua do desejo” ou o “anseio desesperado das necessidades” (ARENDT, 2018a, p. 209) tornam-se abertas a oportunidade de ser rememoradas através das obras de arte, e mais precisamente da linguagem que incube sobre a Terra aquilo que, de outro modo, desapareceria pela memória.

Em Arendt, também podemos assumir este mundo como “um âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurada entre os homens através de suas interações e interesses comuns” (ALVES NETO, 2008, p. 121), assim como um “lugar possibilitador das ações humanas em conjunto, que denominamos de política. [...] um mundo de estabilidade (que) é o artifício humano que existe antes de nossa chegada e continuará a existir após nossa breve passagem por ele” (PASSOS, 2017, p. 7).

Logo, tudo aquilo a que se chama de mundano refere-se a tudo que estabelece relação direta com o mundo e com sua permanência, durabilidade e condição de pertencimento a este meio, gerando significância diante da ação do tempo sobre a perspectiva da vida humana, restabelecendo a memória e o espaço de aparência da qual o ser humano necessita para revelar-se (no sentido do termo) para o mundo.

No seu prefácio à edição francesa de *A Condição Humana*, (ARENDT, 1983) Ricoeur destaca a tríade Trabalho-Obra-Ação como fundamental para compreendermos a fundação e a estrutura do pensamento de Arendt. Para este autor, na tríade de Arendt reside a questão da mortalidade humana e a da imortalidade do mundo, da qual já havia antes traços desta discussão entre os poetas e filósofos gregos. Tendo ainda mais ênfase sobre a discussão que esta tríade apresenta enquanto atividades miméticas da vida humana sobre o aspecto da reprodução que deriva de suas atividades.

> Comme on vient d'y faire allusion l'instant, ils ont tous trois à faire avec la « mortalité » de l'homme. La question du temps est du même coup posée. Ou plutôt le temps est posé comme une question, dès lors que l'homme est le seul être qui sait qu'il est « mortel », parce que l'homme est aussi le seul qui pense et qui pense ce qui est éternel. [...] Cet écart entre la condition mortelle et la pensée de l'éternité est la présupposition la plus fondamentale impliquée dans les traits temporels que nous allons maintenant considérer. Tous en effet — et chacun à leur façon — constituent des tentatives pour conférer l'immortalité à des choses périssables. À cet égard la distinction entre éternité et immortalité est absolument fondamentale. [...] L'éternité est ce qui manque aux mortels, mais dans la mesure où nous pensons et où nous pensons l'éternité (on pourrait même dire que penser, c'est penser l'éternité). L'immortalité, en revanche, est ce que nous tentons de nous conférer à nous mêmes, afin d'endurer notre condition mortelle. L'entreprise politique, à cet égard, représente la tentative suprême de nous « immortaliser». (RICOEUR *apud* ARENDT, 1983, p. 18).

Para Ricoeur *apud* ARENDT (1983), os humanos são conscientes, por serem mortais, do seu limite temporal. Consciência incômoda desta condição humana, porque quando comparada ao eterno nos faz questionar sobre nossa privação da imortalidade e de nossa presença na eternidade. Porém, nossa capacidade de pensar o eterno também influência em nosso direcionamento pela busca da possibilidade da imortalidade; um empenho que se direciona para a construção de coisas e estruturas, dentre elas a própria política, que conferem o status dessa imortalidade a nós, meros humanos mortais.

A título desta discussão sobre a mortalidade humana, vale lembrar que, para Arendt, as três atividades da *vita activa* podem ser vistas como constituindo em si papéis que são atribuídos conforme

sua importância para a permanência ativa do homem sobre a Terra, ao modo da elaboração feita por Arendt ao interpretar as atividades humanas. Embora, na hierarquia arendtiana o papel fundamental seja atribuído à Ação, que corresponde a uma atividade sem mediação de coisas para que tenha alcance e efetividade na sua função, enquanto as demais atividades possuem em si intermédios para efetivação das mesmas. Por mais que haja certa hierarquia, cada atividade é correspondente a um valor atribuído à condição humana. Vide que:

> O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história. 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, além de prevê-los e levá-los em conta (ARENDT, 2108a, p. 11).

A atividade da Ação é de fundamental importância, pois atribui a possibilidade da fundamentação política através do intermédio direto do homem que se revela pelo discurso e transforma pelas atuações dentro do mundo, formando as organizações e relações políticas. Essas atuações feitas por corpos políticos constituem os processos imprevisíveis que fundamentam a construção de eventos históricos e constituem processos políticos, pois se constroem através da relação entre indivíduos que compartilham do mesmo mundo e atuam, praticamente, pelos mesmos atributos políticos.

Contudo, mesmo a Ação sendo responsável e possibilitadora da lembrança (*remembrance*), essa só poderia ganhar espaço dentro de sua existencialidade material, que ocorre dentro do tempo, sendo a atividade da Obra encarregada pela possibilidade de revisitação da mesmidade (*sameless*) humana.

Esta possibilidade só se torna possível através da durabilidade que os artefatos humanos carregam consigo, sendo produtos tanto condicionados pela produção humana, quanto condicionantes do modo de vida humano sobre a Terra, tal qual as coisas naturais que cerceiam a vida humana, pois, não é somente a natureza, como aquilo que foi dado à vida, que se torna um condicionante, mas também tudo aquilo que o homem "produz e traz ao seu mundo" acaba por se transformar em um fator condicionante para o homem, e por fim, formam a estrutura do próprio mundo humano.

BREVE ABORDAGEM SOBRE A RELEVÂNCIA DA CATEGORIA DO PENSAR PARA A PERMANÊNCIA DO MUNDO

No prefácio para a obra póstuma de Arendt, *A vida do espírito* (2018b), a autora escolhe um poema de Heidegger como epígrafe, que fala acerca do Pensar, uma categoria que será tardiamente retomada pela mesma obra, mas que já se mostra potencial dentro das demais obras que a antecipam, e que se apresenta da seguinte forma:

> O pensamento não traz conhecimento como as ciências
>
> O pensamento não produz sabedoria prática utilizável

> O pensamento não resolve os enigmas do universo
>
> O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.

Em acordo com essa estrutura, que nos traz afirmativas acerca das características daquilo que o pensamento não é, podemos inferir sobre uma das características mais fundamentais do pensamento, para a autora, a sua falta de objetividade. A categoria do pensar para Arendt não possui atribuição com a fabricação de um mundo humano. Sua atuação é praticamente inexistente e isenta de objetividade para com o mundo. O pensar apenas possui objetivo em si e desenvolve-se até o momento da sua materialidade, quando há necessidade de ser reificado e trazer ao mundo objetos que se aproximem daquele modelo atribuído pelo pensamento.

O que nos mostra a autora é que a obra de arte ou, mais propriamente dito neste contexto, a Poesia (sendo esta representada pela lírica moderna - Rilke, Holderlin, Brecht - ou na tragédia grega - Heródoto, Homero) ganha seu lugar no mundo através da reificação nascida do pensar e das estórias, e de modo específico, através da linguagem ganha seu espaço apropriado no mundo, permitindo memórias afetivas, históricas e de identitárias.

A linguagem serve como o "material" para "confecção" da poesia, que possui uma forma abrangente e atua enquanto atividade mimética da vida. Deste modo, a poesia apresenta-nos a possibilidade de chegar mais próximo da verdadeira imortalidade reservada ao homem. Nesse sentido, Heródoto é tido como representante da poesia enquanto forma potencialmente historiográfica, pois se dispõe a tarefa de "preservar aquilo que deve sua existência aos homens" (ARENDT, 2007, p. 70), e que por seguinte, a poesia assume sua transfiguração, ou sua transformação em memória.

Esta imortalidade pela qual se consistia uma paradoxal da solução poética dada pelos gregos, "consistia na fama imortal que os poetas podiam conferir à palavra e aos feitos, de modo a fazê-los perdurar não somente além do fútil momento do discurso e da ação, mas até mesmo da vida mortal de seu agente" (ARENDT, 2007, p. 75), tendo medida diante da imensidão de tudo que é eterno, natural e continuo, como a própria natureza.

Na obra *Homens em tempos sombrios* (2019), Arendt ao falar de Hermann Broch e sua "Teoria do Conhecimento", apresenta marcas desta influência sobre a própria "teoria do pensamento", esta que é manifesta tanto sobre o valor do pensamento que torna possível a obras de arte e os pensamentos filosóficos, quanto para o lugar da cognição que se distingue pelo valor de sua objetividade com relação ao mundo.

Broch busca na percepção do tempo a resposta para a questão do limite mortal, sendo a abrangência do conhecimento, enquanto simultaneidade, que busca superar a sucessão temporal, e portanto, a própria morte, desta maneira alcançando uma imagem da eternidade para a vida humana.

Na mesma obra, Arendt nos diz como Broch argumenta sobre o pensar enquanto atividade que não possui um objetivo real, a não ser um sentido em si, mas que ao escrevermos os pensamentos, nós executamos então um processo objetivo (ARENDT, 2019, p. 140), sendo estes, processos criativos ou artísticos que resultam na atividade produtiva da fabricação, própria da atividade humana da Obra.

O essencial da linguagem, presente nesta leitura, refere-se à possibilidade de sintaticamente realizar a anulação do tempo "no interior da frase", pois necessariamente transforma toda sequência em coexistência, ou apresenta a relação sujeito-objeto como uma simultaneidade. Nesta estrutura, o artífice ou o poeta consegue

sintetizar toda a unidade cognitiva através da simultaneidade inferida sobre a frase, tornando-a audível e legível através da linguagem.

O pensamento possui uma relação de cognição com os objetos da obra, dada a forma na qual esses objetos ganham aparência dentro do espaço público, mas não necessariamente reivindica sua produção, ao contrário, relaciona-se com a condição de recobrar a identidade objetiva depositada nesses objetos reificados.

Lembrando que a reificação dos objetos se baseia em um modelo que a princípio é dado externamente ao indivíduo e que adquire memorabilidade através da capacidade de reprodução desse modelo na confecção dos objetos duradouros. Desta forma, entre estes objetos duradouros e destituídos de utilidade, se faz presente a poesia. A ação e o discurso são geradores dos processos que dão início a ocorrências estritamente humanas, possibilitando que haja a criação de lembranças (*remembrance*) sobre os homens atuantes no mundo.

A Obra que fabrica todos os artefatos que constituem o mundo humano é responsável pela reificação dessa memória, ou seja, reificação da identidade humana sobre o formato mundano das coisas, servindo com isso a possibilidade da memorabilidade, que estabelece no mundo o sentido da imortalidade humana, e que nesse contexto é sinônimo de imperecibilidade para a memória.

O LUGAR OCUPADO PELA POESIA NO MUNDO DAS OBRAS

O poema é planejado através do pensamento que possibilita estabelecer um vínculo de reconhecimento do que é narrado, então passa a ser construído e representado pelo poeta ou pelo contador de

histórias para que venha a ganhar o espaço de aparências. O poema, enquanto obra de arte, tem a necessidade de ser produzido, escrito, impresso, e por fim, tornado coisa-no-mundo, ou seja, reificado. Deste modo, se dá o alcance da lembrança através do objeto durável, pois apenas os objetos dotados de durabilidade possuem a capacidade de serem revisitados após a presença singular de cada ser humano sobre a terra, em nosso delimitado tempo mortal.

A mortalidade humana é correspondente ao fator biológico de finitude humana. O ser humano é fadado a desaparecer sobre a Terra e do espaço de aparências, e em consequência, ter sua existência apagada diante do tempo.

A presença humana reconhece esse caráter de finitude de modo que as estórias de cada indivíduo possam somente ser resguardadas pela produção daquilo que fazemos e tornamos visíveis aos outros dentro do mundo, e sem o qual tornaríamos nossas vidas apenas um aspecto natural da existência, como os elementos da eternidade que sempre se repetem.

Sem a memória dos próprios feitos, enquanto a história dos indivíduos e das interações políticas fundamentais deixadas como marcas da existência humana que seria relevante à nossa presença sobre a Terra e sobre a presença cultural dos seres humanos, seríamos apagados da história do mundo no mesmo impulso do qual nascemos.

A Ação, que é decorrente do impulso provocado pela natalidade, se apagaria no grande consumo do tempo juntando-se à memória geral do mundo natural. Ou seja, a memória dos feitos humanos seria tão permanente quanto a memória das pedras no chão.

Esse posicionamento corresponde ao ponto de vista dos feitos humanos para os gregos, resguardando a grandeza humana através dos grandes feitos e palavras realizados e posteriormente imortalizados pelos artífices ou fabricadores.

Nossa relação com os feitos humanos se dá pela interação e apresentação nesse espaço comum, que foi edificado pela solução grega da criação da *pólis*, enquanto um espaço de aparências, que é compartilhado e por onde se traçam os limites e se dá a interação mútua.

A imortalidade é "o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver ao mundo em que nasceram, se desejam sobreviver às coisas que os circundam e em cuja companhia foram admitidos por curto tempo" (ARENDT, 2007, p. 78).

Sendo assim, para a autora a imortalidade é uma possibilidade com a qual almejamos o impossível, através da produção de artifícios humanos que possibilitam essa condição paradoxalmente humana.

Podemos, através da fabricação, construir um mundo constituído de memória, e não só uma memória de eventos, mas sim de uma memória de indivíduos singulares e diferentes entre si, relevantes em sua história de vida e reificados para possibilidade de lembrança no mundo.

As obras geralmente possuem a característica de servirem a uma função específica, correspondente a sua objetividade, porém, é certo que existem obras feitas pelas mãos humanas que não servem a uma utilidade; não se utiliza delas para facilitar o trabalho e não podem ser deterioradas pelo uso comum, pelo contrário, "devem ser cuidadosamente resguardadas de todo o contexto dos objetos de uso comum para que possa alcançar o seu lugar adequado no mundo" (ARENDT, 2018a, p. 208); estas são as obras de arte.

A partir da fabricação, ou da produção de uma obra de arte é necessário o critério do seu distanciamento dos processos corrosivos da natureza e da utilização feita pelas criaturas vivas, possibilitando sua permanência através das eras; formando assim uma obra com melhores condições de estabelecer a condição de uma imortalidade

que seja propriamente humana. Essas obras específicas não possuem o definhamento natural dos produtos do trabalho nem o desgaste das demais obras, que são causadas pelo uso humano.

A obra de arte possui uma transcendência ao mero uso utilitário, que envolve a construção da durabilidade do mundo. Na obra de arte, a reificação passa a ter uma relevância singular, passa a ser transfiguração (ARENDT, 2018a, p. 209) que ganha sua forma e seus aspectos materiais através da manufatura (*workmanship*).

A durabilidade presente na obra de arte marca uma fase que transcende aos demais artifícios humanos, pois sua durabilidade que antes jamais poderia se assumir absoluta ganha condição própria de existência, se revela como uma mundo-coisa (*thing-world*) com absoluta potencialidade de permanência, sendo:

> como se a estabilidade mundana se tornasse transparente na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal alcançado por mãos mortais – tornou-se tangivelmente presente através das artes, que podem ser executadas, sentidas, reproduzidas e observadas, a morada não-mortal para seres imortais (ARENDT, 2018a, p. 208-209).

Como parte da reificação presente nestas obras, a imagem ou modelo imaginativo é o próprio pensar, formando um meio de estabelecer, para a realidade, uma tradução do sentimento "inarticulado" ou daquilo que não tem materialidade específica para ser multiplicada e nem têm disponibilidade proporcionada pela natureza, como os materiais utilizados na fabricação.

Essa imagem-modelo, por sua vez, possui uma potencialidade "comunicativa que é aberta-ao-mundo (*world-open*)"

(ARENDT, 2018a, p. 209) mas que está preso no si-mesmo (*self*) e no pensamento, e que é posta à mostra pelas obras feitas para adentrar ao mundo; destas obras destaca-se aquela que melhor representa o pensar, como é dito pela autora, a poesia.

Courtine-Denamy (2004), nos fala acerca do drama, ou a tragédia, como diz Arendt, cuja funcionalidade se faz pela repetição mimética da ação e do discurso que consegue assegurar um espaço de imortalização do herói diante dos espectadores, através do poeta trágico e do alcance da representação e da reificação.

Este espaço é equiparado a *pólis*, que preserva uma relativa permanência através das leis e dos seus limites, mas que por sua vez possui um alcance maior sobre a imortalização que o poeta traz ao representar atos e falas (COURTINE, 2004, p. 193).

Esta percepção que é vista em Arendt, dado sua preferência pela tragédia como a arte política essencial, possui uma aproximação em acordo com Aristóteles, em sua *Poética*, ao trazer a imitação de ação e da vida para o espaço de aparências, onde essas vidas, dotadas de feitos únicos e casos isolados, tornam a ganhar forma diante da plateia.

A poesia em Arendt possui uma complexa estrutura, e assume algumas nomenclaturas que remetem não apenas a produção poética enquanto tragédia grega, mas também remete à *poiesis* aristotélica, que é definida como a fabricação (ARENDT, 2007, p. 74).

Esse fazer poético é tido como a menos mundana das artes, por se afastar da categoria de uma coisa e seu material constitutivo é a própria linguagem humana que é capaz de condensar sentimentos e pensamentos, assim como o mundo, através das palavras, o que faz com que mantenha certa proximidade com a atividade do pensar.

Esta composição, que deriva da linguagem falada, é dotada de um ritmo, o que facilita o processo narrativo a nos envolver em si, aproximando desta forma a tarefa do historiador. Dessa forma, o poema perdura, pois se dá na lembrança e o traz na memória, e é justamente esta memorabilidade que determina a durabilidade da poesia.

Ao definir certa estrutura para poesia, Arendt nos traz a interpretação da possibilidade histórica que esta tragédia possui e que o poeta passa a produzir, ou fabricar, no formato daquilo que viria a ser a palavra escrita, ou seja, a tradução da *práksis* e *léksis*, ação e fala, para essa espécie de *poíesis* ou fabricação, que se tornaria a palavra escrita (ARENDT, 2007, p. 74).

O poeta e o historiador passam a produzir o envolvimento do indivíduo através das narrativas, sendo pela condição da fala ou da leitura, que do mesmo modo ainda é presente e familiar a todo ser humano no que remete a importância de rememorar todo acontecimento relevante a vida humana e repassar estes acontecimentos aos demais seres humanos.

Deste modo, a poesia toma a forma de objeto de composição que se soma aos recursos do mundo, pois ao passo que esta poesia passa a alcançar outros seres humanos e a partir deles se irrompa no mundo tende a obter a permanência e estabilidade almejada, superando a própria vida humana.

A poesia, como é resgatada por Arendt através da obra de Aristóteles, possui um produto final que é representante de um processo de reconhecimento. A estrutura dramática reifica as ações e os discursos do herói, cuja vida e identidade apenas ganha acesso pela obra do poeta, e sem o qual haveria de cair no esquecimento e se perder no tempo.

Esta concepção da obra em Arendt é influenciada pela *poiesis* de Aristóteles, enquanto fabricação, mas que também apresenta a

concepção da poesia enquanto uma arte mimética cujo "imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado" (ARISTOTELES, 1448b *apud* ARENDT, 2018a).

Nos possibilitando a capacidade humana de identificar o que nós mesmos fizemos através do reconhecimento da identidade humana por trás dos atos representados.

Para a autora, a tragédia ganha posição de destaque, frente as outras formas literárias, por representar em essência um processo de reconhecimento, viso que "o herói trágico se torna cognoscível por reexperimentar o que se fez sob o sofrimento, e nesse *pathos*, ao novamente sofrer o passado, a rede de atos individuais se transforma num acontecimento, num todo significativo" (ARENDT, 2008, p. 29).

Esta estrutura retoma a noção de cognição presente na construção da linguagem que sintetiza a realidade, ou sobre a "unidade cognitiva" apresentada através de Broch, na qual o poema possibilita trazer ao mundo a reificação da estória deste herói e a reprodução apropriada ao reconhecimento de outros indivíduos.

A realização dessa obra é a materialidade e a condição pela qual se dá o alcance da imortalidade relegada ao ser humano, a possibilidade vivida da experiência de imortalidade, de continuidade no tempo.

Essa experiência é dada através da fama alcançada através das identidades apresentadas e que são dispostas no espaço das aparências, que por definição é o que ocorre e que relaciona a necessidade de um artista ou poeta para construir ou fabricar tal memória.

A memorabilidade dessa identidade é a base para o alcance de uma imperecibilidade dos atos e das palavras, que nesse contexto equivale ao alcance da imortalidade humana. Significativamente, a imortalidade torna-se sinônimo de imperecibilidade.

Assim sendo, o mundo exclusivamente humano é composto por todas essas identidades imortais que possuem permanência no mundo, seja através da atividade política que fundamenta estes espaços de aparência e interação entre indivíduos.

Ou pela caracterização causada pela objetividade presente nas obras postas no mundo, assim como pelas obras de arte que transformam pensamentos através da reificação, e ainda mais densamente pela poesia (ou tragédia) que mesmo sendo objeto reificado constitui a imperecibilidade de atos e falas humanas, presentificando identidades como grandes feitos para a narrativa histórica que é mantida imortal pela recordação.

Significantemente, em acordo com a teoria política de Arendt, pode-se dizer que a poesia enquanto obra de arte possui papel relevante para a política como espaço de revelação de seres dotados de ação, mesmo possuindo a alcunha da inutilidade devido sua ausência de objetividade, pois ousa reproduzir a voz já calada e ação já encerrada dentro do tempo.

A ação tão necessária ao homem, introduzindo-o no mundo; constituindo sua imagem e identidade; assimilando novos processos e ocorrências que possibilitam a lembrança. Estas lembranças que se tornam possibilitadas, e passíveis de rememoração, são condicionadas através da arte do artista, do contador de estórias (*storyteller*), do historiador profissional.

Ou seja, destes re-visitadores da lembrança e "fabricadores" das palavras imortais que possibilitam o alcance da cultura, da memória de um tempo e de nossos atos.

REFERÊNCIAS

ALVES NETO, R. R. **A pólis grega**: a "solução grega" para a fragílidade da ação. **Revista Hypnos**, vol. 14, n. 20, 2008.

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019.

ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2018a.

ARENDT**,** H. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2018b

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

ARENDT, H. **La condition de l'homme moderne**. Paris: Calman-Levy, 1983.

ARENDT, H. "Trabalho, obra, ação". **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, vol. 7, n. 2, 2005.

COURTINE-DENAMY, S. **O cuidado com o mundo**: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Belo Horizonte: Editora UFMG.

LAFER, C. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.

PASSOS, F. A. **A cultura e a obra de arte na filosofia política de Hannah Arendt**: sinais da estabilidade do mundo. **Revista Síntese**, vol. 44, n. 138, 2017.

RICOEUR, P. **Leituras 1**: Em torno do político. São Paulo: Editora Loyola, 1995.

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx**: O mundo do trabalho. Cotia: Ateliê Editorial, 2018.

MAGALHÃES, T. C. "A Atividade Humana do Trabalho (Labor) em Hannah Arendt". **Revista Ensaio**, n. 14, 1985.

VICENTE, J J. N. B. "Breve Introdução à Leitura Arendtiana do Conceito de Trabalho em Marx". **Revista de Filosofia da Região Amazônica**, vol. 3, n. 2, 2016.

CAPÍTULO 5

Repensando a Igualdade Complexa e
Ético-Jurídica na Perspectiva Teórica de Hannah Arendt

REPENSANDO A IGUALDADE COMPLEXA E ÉTICO-JURÍDICA NA PERSPECTIVA TEÓRICA DE HANNAH ARENDT

Vitor Hugo de Lima Monteiro

O presente capítulo foi extraído, revisado e ampliado de um capítulo da dissertação de mestrado, *A Equação Igualdade-Liberdade Revisitada: John Rawls, Ronald Dworkin e Hannah Arendt*, defendida e aprovada em 2010 no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Pará (UFPA), tendo a Teoria Política como linha de pesquisa.

A dissertação teve como orientador o Professor Celso Antônio Coelho Vaz e se propunha a discutir a complexa equação que envolve os valores políticos da igualdade-liberdade, fazendo, sobretudo, um contraponto entre a visão dos liberais, notadamente os chamados igualitaristas com John Rawls à frente, e o pensamento político de Hannah Arendt.

Desnecessário ressaltar a aridez do referido empreendimento acadêmico, considerando que Arendt é uma pensadora do espaço público, longe, portanto, da concepção liberal contemporânea que, sob o influxo marcante de Joseph Schumpeter, concebe a atividade política como mero procedimento – eleições livres e justas – no qual grupos competem pelo poder.

Arendt questiona essa visão liberal de conteúdo procedimental do espaço público, notadamente a ideia de que as motivações sejam predominantemente econômicas. Igualmente tormentosa se tornou a tarefa quando o trabalho se propôs a

identificar em Arendt possíveis delineamentos de seu pensamento no tocante ao ideal da igualdade.

Descontados os arroubos de um mestrando então altamente motivado, é possível afirmar que, em alguma medida, o esforço se mostrou útil na identificação de duas dimensões igualitárias no pensamento arendtiano cujos resultados são rediscutidos, com a devida revisão, aqui.

Do ponto de vista metodológico foi feita uma revisão do material com o mínimo de intervenção possível no texto original, a não ser para atualizar a discussão contrapondo o pensamento arendtiano às teorias institucionalistas.

Desde já, pode-se arguir que, a seu modo, Arendt se constituiu em uma autora institucionalista. A característica distintiva reside no fato de que, para ela, tanto as instituições quanto os princípios normativos morais importam igualmente, encontrando- se imbricados. Essa atualização mostra-se necessária para a natural revitalização da discussão, sobretudo porque as teorias institucionalistas assumem grande relevo para a Ciência Política do tempo presente.

Hannah Arendt foi, por assim dizer, uma pensadora política multifacetada, sendo absolutamente inútil tentar inclui-la, de modo categórico, em qualquer classificação acadêmica ou que tenha em conta o espectro político do passado ou do presente – *I'm a maverick*, teria ela dito certa feita. Os escritos de Arendt, por exemplo, sobre o totalitarismo stalinista, ainda durante a vigência daquele regime, desvelam sua coragem e autenticidade como intelectual de primeira grandeza.

É possível inferir que, se estivesse hoje viva, considerasse o fenômeno das redes sociais como capaz de influir a esfera pública, mas nunca com o poder de substitui-la, porquanto não estaria

presente o componente essencial da aparição e, portanto, do necessário confronto dialógico *vis-à-vis*.

De outro lado, vendo o impulso extraordinário da economia globalizada, é igualmente válido inferir que Arendt reconsiderasse a separação tão demarcada que realizou entre economia e política considerando hoje os impactos da primeira sobre a segunda – a política definha quando o poder econômico avassalador não é submetido a controles democráticos. Em suma, Arendt forneceu um arsenal robusto de ferramentas teóricas – ainda hoje, altamente válidas - para interpretar a realidade política. Daí a relevância de sempre revisitar e atualizar o seu pensamento.

A VISÃO DE ARENDT SOBRE POLÍTICA, ECONOMIA E TECNOCRACIA

Tentar extrair uma (ou mais de uma) dimensão do ideal igualitário de uma pensadora política que defendeu tão enfaticamente o ideal normativo da liberdade política, como Hannah Arendt, é, decerto, uma tarefa árida senão mesmo tormentosa.

Contudo, ousamos empreender esse esforço na convicção de que, em primeiro lugar, Arendt, diferentemente do que se pode supor, não era anti-igualitarista, embora não concebesse a igualdade substancializada. Em segundo lugar, a defesa que Arendt encetara para demonstrar a relevância primordial da liberdade política como essencial à revitalização da esfera pública associava-se visceralmente com a realização de certo tipo de igualdade social, como se intentará agora demonstrar.

Antes, todavia, cumpre chamar a atenção para um objeto altamente controvertido do pensamento político de Arendt.

Trata-se de sua crença na capacidade ilimitada da tecnologia avançada para pôr cobro à chamada questão social, vale dizer, sua crença no potencial tecnológico para resolver, em definitivo, o problema da fome planetária.

Tão funda era sua convicção quanto a este aspecto que não hesitou em prognosticar que se tratava de um problema a ser equacionado pelos técnicos e não pelo mundo político como se observa no livro *Da Revolução* ou, para ser mais exato, fora do âmbito da esfera pública pela relação dialógica entre os atores que ali atuam.

Ao analisar, por exemplo, o comentário de Lênin sobre quais seriam os objetivos da Revolução Russa ("Eletrificação mais sovietes"), Arendt (1988, p. 52) ponderou que "a tecnologia é neutra; nem prescreve nem exclui qualquer forma específica de governo".

Não deixa, ainda hoje, de causar certo espanto que, depois de haver criticado no pensamento de Karl Marx a obsessão doutrinária pela criação de uma sociedade de produtores - o que, na perspectiva arendtiana, representaria o fim da política -, Arendt tenha sido, por assim dizer, seduzida por tal crença tecnicista.

Neste sentido, provavelmente sem se dar conta disso, Arendt incorre no mesmo equívoco de KarlMarx ao acreditar nas potencialidades ilimitadas da tecnologia avançada para retirar das atividades mundanas a preocupação *política* sobre como resolver o gravíssimo problema das privações materiais absolutos. Nesse sentido, Arendt (1988, p. 90) pontua que:

> foi apenas o advento da tecnologia, e não o aparecimento das modernas ideias políticas, que refutou a antiga e terrível verdade de que somente a violência e o domínio sobre os outros podem

> tornar alguns homens livres. Nada, podemos hoje afirmar, pode ser mais obsoleto do que a tentativa de libertar a humanidade por meios políticos; nada pode ser mais inútil e perigoso.

Muitos estudiosos do pensamento arendtiano tiveram a mesma percepção sobrea influência da herança marxista sobre a construção teórica de Arendt sobre esse crucial aspecto. Seyla Benhabib (1996, p. 140) pergunta, por exemplo, se Arendt não cometeu os mesmos erros de Engels "pressionando por uma sociedade da abundância na qual as lutas políticas por recursos escassos um dia deixarão de existir e se tornarão um problema administrativo? "

Este acentuado componente marxista do pensamento arendtiano contrasta frontalmente com a convicção, já vetusta, dos pensadores liberais de que, como vivemos num mundo marcado pela escassez de recursos, a distribuição de bens, quaisquer que sejam (bem-estar, oportunidades, capacidades, etc.), deve ser alvo de discussões políticas e de conteúdo moral.

É forçoso reconhecer que o liberalismo político se funda, quase sempre, na realidade analítica das realidades sociais e propõem, frequentemente, soluçõespragmáticas para os problemas que enfrenta. Daí decorre a sentença liberal realista – e, para alguns, talvez cínica -, mas potencialmente verdadeira, segundo a qual "sempre encontramos a solução certa, depois de testarmos todas as outras", o que remete ao critério de demarcação da ciência em Karl Popper (2012, p. 41-44) baseado em testes de ensaio e erro. O perigoso exercício de realizar profecias políticas e econômicas não cabe, pois, no tradicional figurino liberal.

Desses elementos reunidos decorrem, decerto, algumas razões para a força e a permanência do liberalismo político. No entanto, a ideia hoje prevalecente da necessidade de se estabelecer

um contrato social que regule a cooperação social pode não resistir a uma nova invasão da esfera pública pelos miseráveis tal como sucedeu na Revolução Francesa e o liberalismo político talvez seja obrigado, em tal circunstância extrema, a lançar mão daquilo que repudia – o exercício da mais pura, direta e, portanto, brutal violência estatal como único meio ou instrumento para deter a turba furiosa de famintos.

Mas, se chegasse eventualmente a esse ponto extremo, restaria evidente que a democracia representativa do tipo liberal teria falhado em seu elevado escopo de compatibilizar liberdade política com desenvolvimento econômico sustentado. Isto envolve, por óbvio, o fornecimento de bens materiais primários. Demais disso, legitimidade política não se recupera com o uso massivo da força estatal contra as pessoas em estado de absoluta vulnerabilidade social.

A proposição arendtiana de separar completamente a questão social – ou "a existência da pobreza" (ARENDT, 1988, p. 48) – da esfera política apresenta-se como pouco defensável. Como foi aduzido, a visão tecnicista de Arendt está em clara dissonância com a robusta literatura institucionalista em Ciência Política segundo a qual os desenhos ou arranjos políticos democráticos importam exponencialmente para apromoção do desenvolvimento econômico de longo alcance.

Neste sentido, merece referência o trabalho icônico de Acemoglu e Robinson (2012), bem como a notável produção acadêmica de North (2006; 2018). Acemoglu e Robinson ponderam que há elites políticas inclusivas e extrativistas. As primeiras fazem com que a população participe dos ganhos do processo econômico produtivo, ao passo que as últimas se apropriam dos recursos públicos de modo extrativista, promovendo e/ou aumentando, assim, a exclusão social.

Acemoglu e Robinson (2012, p. 330) consideram que, "apesar do círculo vicioso, as instituições extrativistas podem ser substituídas por outras inclusivas, o que não se dá de maneira automática, contudo, nem com facilidade". Por seu turno, North interessou-se em estudar os impactos da dependência com relação à trajetória escolhida (*path dependence*) por cada país.

Segundo North (2006, p. 25), o contraste impressionante entre a história da Inglaterra e da Espanha e suas respectivas colônias nos últimos 500 anos residiria nos tipos de instituições escolhidas ao longo de cada trajetória:

> No caso da Inglaterra, a Magna Carta, a evolução das garantias e direitos de propriedade e o triunfo do Parlamento em 1689 representaram o caminho da democracia política e do crescimento econômico sustentado – modelo este reproduzido e ampliado na América do Norte inglesa. No caso da Espanha, sua forte e centralizada burocracia administrava um crescente volume de decretos e diretivas jurídicas que definia o curso de suas ações. Todos os detalhes da economia e da política se estruturavam com o fim de satisfazer os interesses da Coroa e criar a potência imperial desde Roma.

Superada a tensão da Guerra Fria, que marcou a tormentosa época de Arendt, assiste-se hoje da expansão das democracias iliberais ao redor do planeta, assim chamadas inicialmente por Fareed (1997) e, recentemente, escrutinadas por Levitsky e Ziblatt (2018) e, ainda, por Mounk (2019), que aduz à ascensão da democracia iliberal, ou democracia sem direitos, e do liberalismo antidemocrático, ou direitos sem democracia.

Para as teorias institucionalistas, portanto, os arranjos democráticos, ao criarem incentivos adequados e mecanismos eficazes de premiação e sanção, induzem ao desenvolvimento econômico sustentado.

A toda evidência, a distribuição dos limitados recursos existentes (ou bens primários como se queira), a despeito de todo o avanço tecnológico secular constatado, depende, sobretudo, de deliberações e decisões de conteúdo político e moral. Como bem destaca Benhabib (1996, p. 158), "*there is no neutral and non political organization of the economic: all economy is political economy*".

Assim, a ideia de que uma dada administração ou tecnocracia estatal, supondo que se encontre completamente apartada do domínio político, tome tais decisões sem empreender qualquer deliberação ou, quando menos, consulta coletiva se afigura como um cenário inconcebível de tolerar pelos graves riscos que daí adviriam para a política em sentido amplo.

Por outro lado, não há a mais comezinha possibilidade de que a política isoladamente e, portanto, sem o auxílio da mais avançada tecnologia – e, aqui, parece ter repousado o cerne da preocupação de Arendt neste aspecto nevrálgico – possa pretender debelar a miséria social.

Evidentemente, não se está a fazer um julgamento excessivamente rigoroso do pensamento arendtiano no aspecto acima assinalado porque, claro está, hoje sabemos bem mais do que ontem, sobretudo no que tocante à falaciosa tese marxista de tentar experimentar uma "sociedade da abundância" no plano terreno.

Falecida em 1975, Arendt não pode assistir aos espetaculares eventos históricos (embora alguns dos quais ela tenha como que antevisto como a decadência do comunismo soviético) que, mais tarde, ocorreram – como a queda do Muro de Berlin, a

reunificação da Europa e o advento da globalização – e, portanto, não lhe foi dada a oportunidade de reformular sua crença na capacidade ilimitada da tecnologia de erradicar as privações materiais absolutas.

Em suma, podemos dizer, sem desprezar o parecer dos tecnocratas, as decisões atinentes sobre onde, como e quando serão distribuídos os escassos recursos existentes – sejam eles quais forem (bem-estar, oportunidades, capacidades, etc.) – devem caber essencialmente ao domínio político, mais notadamente às deliberações no âmbito da esfera pública.

Mais ainda: se por critérios meramente políticos não se puder chegar a conclusões satisfatórias sobre como empregar ou distribuir os recursos naturaise materiais escassos, restaria, ainda assim, o recurso aos preceitos de cunho moral das teorias políticas. Política e moral se encontram de tal modo imbricadas no campo do conhecimento científico que não há como formular juízos de valor ou tomar decisões relevantes separando uma da outra.

IGUALDADE COMPLEXA E ÉTICO-JURÍDICA EM HANNAH ARENDT

Uma dimensão inicial do ideal igualitário arendtiano pode ser extraída da análisedas teses constantes do livro *Da Revolução*, que, na lição de Dana Villa (2000, p. 12, destaque nosso), se constitui em "sua (Arendt) mais extensiva consideração da ação política *moderna* e a natureza da política constitucional".

Arendt colocou a liberdade política no pináculo do seu pensamento político, acima até mesmo da justiça como ideal normativo. Para ela, a liberdade não consistia na criação de salvaguardas legais para a proteção dos direitos individuais contra

intervenções arbitrárias e indevidas de terceiros, sendo esta dimensão negativa da liberdade a pedra angular do pensamento liberal clássico.

A liberdade que lhe importavaera, antes, a liberdade política exercida no convívio entre homens iguais e pela ação em concerto dos homens livres. Arendt (1988, p. 25) resgata, assim, do antigo modelo ateniense a ideia de liberdade política que fenecera em nosso tempo. Escreverá então sobre o antigo modelo ateniense:

> A vida de um homem livre necessitava da presença de outros. Em consequência, a própria liberdade demandava um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a ágora, o mercado público, ou a pólis, o espaço político propriamente dito.

Todavia, antes de participar do espaço político propriamente dito, os homens precisam estar a salvo do estado de necessidade (*the realm of necessity*), vale dizer, devem estar livres das tarefas inelutáveis e urgentes de satisfazer as necessidades do próprio corpo.

No livro *Da Revolução*, Arendt traça uma clara distinção entre libertação e liberdade, distinção conceitual de alta relevância porque ilumina um objeto de estudo teórico quase sempre encoberto pela confusão e obscuridade. A libertação precederia a liberdade política, constituindo-se, na verdade, em condição para o seu exercício efetivo. Assim, para Arendt (2000, p. 12),

> libertação pode ser condição de liberdade, mas que não leva necessariamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser

> negativa, e que, portanto, a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade.

É por esta razão que a libertação implica na remoção de obstáculos que impedemaos homens o acesso à esfera política e, portanto, ao agir em concerto entre iguais. Ao analisar este elemento fundamental do pensamento arendtiano, Benhabib (1996, p. 159) identifica, com evidente acerto, na libertação um componente de emancipação social: "*liberation, at its most basic level, is human emancipation of necessity, which have theirorigin in the realm of necessity: the needs of the body and the urgency to satisfy them*".

Ora, se, como foi aduzido, a libertação precede à liberdade política e deve promover o banimento do estado de necessidade, pode-se inferir que, para Arendt, a primeira tarefa que se apresentava como fundamental era indubitavelmente a realização de uma igualdade social que livrasse os homens das privações materiais absolutos.

Sem que se resolva adequadamente o que ela chamou de "questão social", a esfera pública estará sempre sob a ameaça de ser invadida e consequentemente arrasada pela fúria dos miseráveis, tal como sucedeu na Revolução Francesa.

Do ponto de vista normativo, essa construção teórica arendtiana, de acordo coma qual uma igualdade social mínima deve ser assegurada a todos como salvaguarda indispensável para o exercício pleno da liberdade política, guarda inequívocos pontos de aproximação e contato com as teses dos teóricos prioritaristas.

Aqui, vale mencionar a posição defendida pela cientista política Célia Lessa (1999, p. 8) para quem certos pensadores – como Derek Parfit, Harry Frankfurt e Joseph Raz, por exemplo – podem ser classificados como "prioritaristas". As posições teóricas

desses autores se concentrariam não na equalização das desigualdades sociais numa dada sociedade, mas no compromisso em promover políticas públicas com o desiderato de evitar ou aliviar o sofrimento humano, pois, segundo Lessa (1999, p. 8),

> Segundo esses autores, nossa sensibilidade moral estaria muito mais afinada com a situação dos excluídos, ou dos menos favorecidos em nossas sociedades, para quem nós pedimos „prioridade‟ (Parfit) por conta de suas „necessidades urgentes‟ não satisfeitas (Raz), e para aliviar o seu „sofrimento‟, do que com a igualdade. Isto nos tornaria, prioritaristas‟, pois desejamos que a prioridade seja concedida à situação dos desfavorecidos, ao invés de „igualitaristas‟ que buscam equalizar a situação de todos na sociedade".

Como se infere facilmente, a pensadora brasileira considera-se uma "prioritarista" ao unir sua voz à dos intelectuais citados. Lessa (1999, p. 8) argumenta que o prioritarismo surge como uma reação às complexidades dos ideais morais e, sem negar que a igualdade possua valor intrínseco, considera-a como um ideal que se relaciona ou se harmoniza "com outros no interior de uma teoria moral mais geral, na melhor das hipóteses".

Foi, aliás, nesse mesmo sentido que Harry Frankfurt (1987, p . 23) já havia tomado posição ao aduzir que "a quantificação da desigualdade é importante apenas na medida em que se relaciona, de forma contingente, com outros interesses".

Como corolário do raciocínio desenvolvido acerca dos fundamentos básicos do prioritarismo, Lessa (1999, p. 8) esclarece que "um prioritarista seria, nesse caso, um igualitarista *second-best* ou um igualitarista-complexo".

O conceito de igualdade complexa revela-se muito pertinente porque permite a superação do aparente conflito entre os ideais da igualdade e da liberdade, entrelaçando-os e associando-os aos outros ideais normativos.

Portanto, para Lessa (1999, p. 6), o conceito de igualdade complexa abrange "dois sentidos de desigualdades justas", a saber: a) o ideal da igualdade é acompanhado por outros ideais com os quais se conecta, podendo o igualitarista ser levado "a transigir parcialmente da igualdade em consideração a estes valores"; e b) o ideal igualitário seria fortemente contido pela necessidade inarredável de preservar a "natural diversidade humana".

Lessa (1999, p. 6) chega a dizer que a diversidade humana "forneceria razões para a justificação de amplas desigualdades prevalecentes no mundo social". Assim, uma suposta divisão linear de bens ou recursos entre as pessoas resultaria, com o passar do tempo, em novas desigualdades em função da diversidade humana e das escolhas pessoais.

De qualquer modo, o entendimento predominante considera que a diversidade humana não pode ser simplesmente ignorada nas discussões atuais sobre que tipo de igualdade deve ser alcançado. A este propósito, por exemplo, Amartya Sen (2008, p. 24) considera que "a diversidade humana não é nenhuma dificuldade secundária (a ser ignorada, ou a ser introduzida „mais tarde"): ela é um aspecto fundamental do nosso interesse na igualdade".

Nesse sentido, ousamos dizer que Arendt pode ser reputada como uma igualitarista complexa. E o fato que Arendt tenha presumido que a tecnologia daria conta sozinha do problema da fome não elide absolutamente a convicção aqui esposada,sobretudo porque, como bem argumenta Benhabib (1996, p. 159), esse componente do pensamento arendtiniano é, na verdade, pouco

profundo e não afetou suas teses concernentes às Revoluções Americana e Francesa.

Não obstante isto, importa realçar que, da riquíssima e vasta produção acadêmica de Arendt, pode ser, ainda, subsumida outra dimensão do igual igualitário de alta relevância para os estudos de teoria política. Trata-se de sua concepção "do direito ater direitos" e foi elaborada a partir da análise da situação dos apátridas, refugiados e minorias sem direito à nacionalidade ou que, em dado momento histórico, perderam-na.

Tal análise consta do livro *As Origens do Totalitarismo* e possui um conteúdo indiscutivelmente ético-jurídico. O advento dos totalitarismos no século XX, notadamente o nacional-socialismo com seu furioso ideário antisemita, evidenciou que os direitos humanos, com sua pretensão à universalidade, somente encontravam uma possibilidade de aplicabilidade quando os portadores de tais direitos tinham reconhecidasua nacionalidade.

Sem possuírem, então, um Estado que lhes reconhecesse a nacionalidade ou o pertencimento a uma comunidade política, os judeus foram apontados pelos nazistas como "o refugo da terra" segundo Arendt (2006, p. 302).

Como a experiência histórica demonstrou, nem a Liga das Nações nem tampouco a Organização das Nações Unidas, que a sucedeu, lograram assegurar a universalização dos direitos humanos, fazendo valer, de qualquer modo, as promessas de inviolabilidade e inalienabilidade que tais direitos secularmente encerravam.

Arendt (2006, p. 313) declara que o problema dos apátridas foi solenemente ignorado pelos estadistas, o que se pode atestar "pela falta de quaisquer estatísticas dignas de confiança sobre o assunto". Como desdobramento da decisão de ignorar deliberadamente a existência de povos sem Estado, Arendt (2006,

p. 313) recorda que "até a terminologia aplicada deteriorou-se" e deu origem ao surgimento da expressão *displaced persons* (pessoas deslocadas), termo cunhado durante a Segunda Guerra Mundial, e que consistia, em síntese, na tentativa de deportar o apátrida para o seu país de origem.

Numa referência implícita ao movimento que entrou para a História como Macartismo (*McCarthysm*), que ocorreu, sobretudo, na primeira metade dos anos 1950, mesmaépoca em que veio a lume *As Origens do Totalitarismo*, Arendt (2006, p. 313) mostra-se surpresa que até mesmo os Estados Unidos tenham considerado a hipótese de "privar dacidadania os americanos natos que fossem comunistas".

O apátrida converteu-se então em "um fora-da-lei por definição" e os processos de naturalização, que poderiam colocar um fim ao problema fracassaram "quando foi preciso atender a pedidos de naturalização em massa" (ARENDT, 2006, p. 317; 313). Cumpre recordar, a esse propósito, que o advento do apátrida se constituía no "mais recente fenômeno de massas da história contemporânea" (ARENDT, 2006, p. 310).

Diante do quadro desolador dos apátridas, cujos direitos humanos são negados em face da recusa de lhes reconhecer uma nacionalidade, Arendt (2006, p. 320) chegaao extremo de sugerir que, considerando tal circunstância dramática, se não seria preferível cometer um crime – como, por exemplo, a prática de um pequeno furto – coma finalidade explícita de obter "certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma".

Esse juízo árido de Arendt não deve absolutamente nos chocar e, longe de parecer absurdo ou deslocado, guarda uma profunda e larga coerência, sobretudo se tivermos diante dos olhos o fato de que ela presenciou a ascensão dos totalitarismos, que depois veio a estudar, e – mais relevante ainda – foi ela própria uma

refugiada judia alemã, vagando dramaticamente pela Europa Ocidental em busca de um asilo que lhe assegurasse a sobrevivência física e não somente o mero desejo de seguir com sua carreira acadêmica.

Afortunadamente, conseguiu escapar da França, que viria a ser ocupada pelo exército nazista em maio de 1941, e seguiu para os Estados Unidos, obtendo a cidadania norte-americana em 1951. Por conta dessa trajetória, Gisela Kaplan e Clive S. Kessler (1989, p. 71) consideram que Arendt teve, na verdade, duas vidas, sendo uma das quais como cidadã do Novo Mundo: "*Hannah Arendt had two lifes: the German-Jewish one and that of her new world citizenship in the United States*".

Portanto, de acordo com a perspectiva arendtiana, os direitos humanos – decorrentes inicialmente da Declaração dos Direitos do Homem do século XVIII – somente conseguem ultrapassar as fronteiras da abstração para tornarem-se efetivos quando os seus destinatários estão sob a proteção legal de algum Estado com o consequente reconhecimento da respectiva nacionalidade. Desse modo, os direitos nacionais assegurariam a efetividade dos direitos humanos e não o contrário; Arendt (2006, p. 333) argumenta que o nascimento do moderno Estado de Israel demonstraria avalidade de tal assertiva.

Confrontados com o dilema de decidir o que fazer com os apátridas no interior do seu território, os Estados-nações somente lhes podem negar a nacionalidade e a consequente proteção legal que daí decorre ao preço de vulnerar o princípio da igualdade jurídica, que fundamentara, de resto, a própria existência estatal.

Não foi por outra razão que Arendt (2006, p. 324) considerou que, ao negar a igualdade legal aos apátridas, "a nação se dissolve numa massa anárquica de indivíduos super e subprivilegiados", contradizendo, assim, a natureza intrínseca do

Estado-nação. Mais grave ainda é a perspectiva sombria, ressaltada para o Arendt (2006, p. 321-324), de que as recusas de proteção legal aos apátridas, bem como a consequente quebra da igualdade jurídica, resultem na conversão "do Estado da lei em Estado policial".

A constatação de que os direitos humanos somente se realizam quando os seus destinatários, especialmente apátridas, refugiados e minorias sem Estado, se encontram sob a proteção legal dos chamados direitos nacionais conduziu Arendt a refletir sobre a duvidosa aplicabilidade universal dos direitos humanos.

Tais reflexões levaram-na à convicção de que Edmund Burke, crítico feroz dos Direitos do Homem surgidos no curso da Revolução Francesa, estava, afinal, certo quando contrapôs aos direitos revolucionários, de conteúdo abstrato, os chamados "direitos de um inglês". Sem embargo, Burke (1997, p. 89) argumenta que "o Governo não foi criado em virtude dos direitos naturais, que podem existir e em verdade existem independentemente dele".

No entanto, o aspecto mais importante a ser ressaltado é que Burke (1997, p. 89, destaque nosso) aponta o governo nacional como instrumento capaz de satisfazer as necessidades humanas para os quais foi criado, pois "o Governo é uma invenção da sabedoria humana para atender às *necessidades* humanas. Os homens têm direito a que essas necessidades lhe sejam satisfeitas por meio daquela sabedoria".

Assim, o fato de que qualquer homem, notadamente o apátrida, o refugiado ou o membro de uma minoria sem Estado, precise de uma organização política nacional para estar protegido legalmente leva Arendt (2006, p. 333) a considerar que "a validade pragmática do conceito de Burke parece estar fora de dúvida, à luz de nossas muitas experiências". Por fim, Arendt (2006, p. 335)

acrescenta que a igualdade se encontra "orientada pelo princípio da justiça" e não é dada espontaneamente, porém, construída através da luta em determinados espaços públicos compartilhados das organizações políticas nacionais.

Sem dúvida, embora o entendimento predominante seja o de que a dignidade da pessoa humana confira um caráter igualitário e universal a todos os homens, as organizações internacionais revelam-se, ainda hoje, incapazes de fazer cumprir tal preceito, persistindo em muitos lugares do globo a existência de apátridas, refugiados e minorias sem Estado.

A proposição aredtiana ("o direito a ter direitos") permanece, pois, atual e, neste caso específico, empresta inegavelmente ao ideal da igualdade um componente de primeira ordem, capaz de impedir desvios autoritários à norma pela recusa, a maior parte das vezes silenciosa, de reconhecer a dignidade da pessoa humana que a todos é devida.

Neste aspecto, Arendt pode ser apontada como uma igualitarista de primeira grandeza no tocante à dimensão ético-jurídica, pois sua contribuição teórica impede, caso seja adotada como regra constitucional, que se constituam sociedades com cidadãos de categorias diferentes, ou seja, com e sem proteção legal.

A trajetória existencial e acadêmica de Hannah Arendt coincidiu com os trágicos eventos históricos do século XX, notadamente as duas Grandes Guerras Mundiais cujo cenário inicial dos conflitos foi a velha Europa carregada de história, mas atingida por um fenômeno até então desconhecido – o advento do totalitarismo.

Assim como milhares de pessoas, Arendt teve que procurar abrigo fora da França a fim de evitar sua captura pelos nazistas. Ao final da Segunda Guerra Mundial, a revelação de que milhões de

judeus, ciganos e outras minorias foram alvo de genocídios minuciosamente preparados e executados exerceram, certamente, sobre ela um impacto considerável.

Foiprovavelmente por este motivo que suas reflexões sobre o lamentável destino dos apátridas coincidiram com a análise do fenômeno político do totalitarismo no livro *As Origens do Totalitarismo*. Percebendo que certas minorias sem direito à nacionalidade podem-se tornar como um estorvo político e econômico para os Estados-nações, Arendt um princípio igualitário de conteúdo ético-legal pelo qual absolutamente ninguém pode deixar de reivindicar direitos inerentes à sua própria condição de pessoa humana, independentemente de possuir, ou não, uma nacionalidade.

De tal princípio, ainda hoje útil, senão mesmo indispensável, considerando a permanência de alguns graves conflitos internacionais envolvendo apátridas e refugiados (como o são o conflito Israel-Palestina e o caso dos curdos), emana claramente a necessidade de empreender a defesa da dignidade da pessoa humana com todas as implicações que daí decorre para as pessoas de um modo geral, mas, sobretudo, para os governos constituídos.

CONCLUSÕES

A Guerra Fria, que perdurou do final da II Guerra Mundial à queda do Muro de Berlin em 1989 e ao colapso do comunismo soviético em 1991, foi, em larga medida, impulsionada pela tensão decorrente da equação igualdade-liberdade. Movimentos socialistas e comunistas apontavam então a igualdade econômico-social como valor supremo e acusavam a democracia representativa do tipo

liberal de sabotar a busca desse ideal humanitário ao privilegiar os interesses do capital.

Por seu turno, movimentos e partidos liberais e conservadores acusavam os regimes comunistas e socialistas de sacrificarem a liberdade política em nome de um elevado ideal igualitário que, em verdade, ocultava um projeto utópico totalitário.

Obviamente, o triunfo momentâneo do liberalismo sobre o comunismo soviético não significou que a história tenha chegado ao fim. A história não caminha em um único sentido como chegaram a acreditar a maior parte dos marxistas no século XX. A própria ideia de um historicismo liberal soa absurda ou incongruente até mesmo para os liberais mais radicais.

Um ambiente assim tão tensionado deixava pouco espaço à livre discussão sobre a famosa equação que mobilizou os teóricos políticos de todos os matizes. Arendt, sendo uma intelectual de boa cepa, não permitiu que sua análise sobre o tema fosse balizada pelos limites estreitos do debate travado entre esquerda e direita durante a Guerra Fria.

Intelectuais autênticos não circunscrevem suas análises ao horizonte temporal do tempo em que vivem, mas projetam sua visão para o porvir, levando em conta, sobretudo, o funcionamento das instituições democráticas – toda visão de longo prazo é institucional.

Inicialmente, vimos como Arendt considerava que o problema da miséria extrema – ou "questão social" como a nominava -, da qual deriva a fome, poderia ser resolvido pelo avanço da tecnologia. Foram apontados os potenciais equívocos que essa visão tecnicista acarreta para a esfera pública, em especial o gradual fenecimento da política em face da economia.

Afinal, o poder econômico – agigantado na era da globalização - somente pode ser contido pelos limites estabelecidos

pelo poder político democrático, assim como a adoção de qualquer política pública – seja universalista, seja focalista - requer uma prévia tomada de decisão de conteúdo essencialmente político.

No tocante às dimensões da igualdade no pensamento de Arendt, foi identificada a dimensão alusiva à igualdade social, associando-a à posição defendida pelos pensadores prioritaristas, também chamados de igualitaristas complexos.

Esse movimento considera que o valor da igualdade como ideal deve ser matizado considerando o respeito devido à diversidade humana, ou seja, as escolhas pessoais determinariam trajetórias diferentes, de modo a posicionar cada um em diferentes lugares na ordem social.

Essas "desigualdades justas" pressupõem, todavia, a existência de arranjos político-econômicos que assegurem às pessoas um padrão mínimo social exigível para que possam fazer suas escolhas de modo livre, vale dizer, sem a sujeição à fome e/ou a condições de privações primárias extremas como defendeu Arendt com bastante clareza.

A outra dimensão da igualdade diz respeito ao componente ético-jurídico e se imbrica fortemente com a situação dos refugiados, apátridas e minorias sem Estado, perseguidos ao redor do planeta, sendo que a própria Arendt experimentou tal condição ao migrar da Europa conflagrada para os Estados Unidos. Arendt ponderou que o discurso universalista dos direitos humanos conta pouco se aos deslocados não lhes é garantido o reconhecimento de uma nacionalidade.

Invocando as críticas que o brilhante conservador Edmund Burke endereçou aos supostos ideais democráticos da Revolução Francesa, Arendt aponta a contradição insuperável de se admitir a existência de duas categorias distintas de cidadãos (com e sem direitos). Daí porque advogou "o direito a ter direitos", delineando,

assim, uma dimensão da igualdade de conteúdo ético-jurídico. Esse componente do pensamento arendtiano permanece atual considerando que há milhares de refugiados e minorias perseguidas que tentam ingressar em países com democracias consolidadas no Ocidente, suscitando debates de toda ordem. Arendt estabeleceu, portanto, um *road map* para a referida discussão em favor dos refugiados, apátridas e minorias (perseguidas) sem Estado. Afinal, Arendt certamente concordaria com a asserção de que ou os direitos humanos são universais ou não são direitos.

REFERÊNCIAS

ACEMOGLU, D.; ROBINSON, J. **Por que as nações fracassam**: As origens do poder, da prosperidade e da pobreza. Rio de Janeiro: Editora Elsevier, 2012.

ARENDT, H. **As Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.

ARENDT, H. **Da Revolução**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

BENHABIB, S. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. London: Rowman andLittle Field, 1996.

BURKE, E. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: Editora da UnB, 1997.

FRANKFURT, H. "Equality as a moral ideal". *In*: FRANKFURT, H. G. **The Importance of What We Care About**: Philosophical Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

KAPLAN, G.; KESSLER, C. S. "Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom". In; KAPLA, G.; KESSLER, C. (orgs.). **Sidney**: Allen and Unwin Australia Pty Ltd. 1989.

LESSA, C. "Desigualdades justas e igualdade complexa". **Revista de Cultura e Política**, n. 47, 1999.

LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2018.

MOUNK, Y. **O povo contra a democracia**: Por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019.

NORTH, D. **Custos de transação, instituições e desempenho econômico**. Rio de Janeiro: Editora Instituto Liberal, 2006.

NORTH, D. **Instituições, mudança institucional e desempenho econômico**. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2018.

POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Editora Cultrix, 2012.

SEN, A. **Desigualdade reexaminada**. São Paulo: Editora Record, 2008.

VILLA, D. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge:Cambridge University Press, 2000.

ZAKARIA, F. "The rise of illiberal democracy". **Foreign Affair**, vol. 76, n. 6, 1997.

SOBRE OS AUTORES

SOBRE OS AUTORES

André Silva de Oliveira é graduado em Direito pela Universidade Veiga de Almeida (UVA). Mestre e doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail para contato: portocalle62@gmail.com

Celso Antônio Coelho Vaz é professor da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre e doutor em Estudos Políticos pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS/França). E-mail para contato: celsoantoniovaz@uol.com.br

Diego Fonseca Mascarenhas é professor da Universidade da Amazônia (UNAMA) e da Faculdade Cosmopolita. Especialista em Direito Civil. Mestre e doutor em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail para contato: diegomask_85@hotmail.com

Ival de Andrade Picanço Neto é graduado e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Áreas de interesse de pesquisa: Filosofia, Política, Artes e Literatura. E-mail para contato: ivalneto01@gmail.com

Ivan Risafi de Pontes é professor da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin. Áreas de interesse de pesquisa: Filosofia, Política e Estética. E-mail para contato: ivanrisafi@ufpa.br

SOBRE OS AUTORES

Nádia Dib Alvarenga é graduada em Direito. Mestranda em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Áreas de interesse de pesquisa: Direito Civil e Ciência Política. E-mail para contato: nadiaandreissy@hotmail.com

Vitor Hugo de Lima Monteiro é graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará. Áreas de interesse de pesquisa: Artes; Literatura e, Política. E-mail para contato: vitorhugobox@gmail.com

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A editora IOLE recebe propostas de livros autorais ou de coletânea a serem publicados em fluxo contínuo em qualquer período do ano. O prazo de avaliação por pares dos manuscritos é de 7 dias. O prazo de publicação é de 60 dias após o envio do manuscrito.

O texto que for submetido para avaliação deverá ter uma extensão de no mínimo de 50 laudas. O texto deverá estar obrigatoriamente em espaçamento simples, letra Times New Roman e tamanho de fonte 12. Todo o texto deve seguir as normas da ABNT.

Os elementos pré-textuais como dedicatória e agradecimento não devem constar no livro. Os elementos pós-textuais como biografia do autor de até 10 linhas e referências bibliográficas são obrigatórios. As imagens e figuras deverão ser apresentadas dentro do corpo do texto.

A submissão do texto deverá ser realizada em um único arquivo por meio do envio online de arquivo documento em Word. O autor / organizador / autores /organizadores devem encaminhar o manuscrito diretamente pelo sistema da editora IOLE: http://ioles.com.br/editora

Copyright © Editora IOLE
2022

CONTATO

EDITORA IOLE

Caixa Postal 253. Praça do Centro Cívico

Boa Vista, RR - Brasil

CEP: 69.301-970

@ http://ioles.com.br/editora

+ 55 (95) 981235533

eloisenhoras@gmail.com

Copyright © Editora IOLE
2022