





Expediente

***Inquietude* - Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG (v.2, n.2)**
Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG
Goiânia, dezembro de 2011 - ISSN: 2177-4838

Universidade Federal de Goiás
Reitor: Edward Madureira Brasil
Vice-Reitor: Eriberto Francisco Bevilaqua Marin

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura
Pró-Reitor: Anselmo Pessoa Neto

Faculdade de Filosofia - FAFIL
Diretor: André Porto

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador: Hans Christian Klotz

Curso de Filosofia do Câmpus da Cidade de Goiás
Coordenador: Fábio Matos Amorim

Editor
Adriano Correia

Editoras Executivas

Carmelita Brito de Freitas Felício
Júlia Sebba Ramalho Morais

Conselho Editorial

Adriana Delbó, UFG
Araceli Rosich Soares Velloso, UFG
Claudia Drucker, UFSC
Desidério Murcho, UFOP
Ernani Pinheiro Chaves, UFPA
Gerson Brea, UnB
Hans Christian Klotz, UFG
Helena Esser dos Reis, UFG
Hilan Bensusan, UnB
José Gonzalo Armijos Palacios, UFG
José Ternes, PUC-Goiás
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFU
Miroslav Milovic, UnB
Odílio Aguiar, UFC
Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Equipe Editorial

Aelton Barbosa
Caius Brandão
Igor Basílio Nunes
Marcela Castanheira
Renato Mendes Rocha
Suélen Moreira
Wigvan Pereira

Arte e diagramação

Pedro Labaig

Capa

Adriano Correia

Colaboração

Daniel Silva Barbosa
Pedro Labaig

Revisão

Allice Silveira

Contatos

www.inquietude.org
revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



Editorial

Quanto tempo é necessário para que algo que plantamos dê seus mais belos frutos? Nós, da Revista Inquietude, estamos certos de que os resultados da atividade do espírito não demoram a vicejar e aparecer; mas, ao mesmo tempo, não podemos deixar de esperar (junto com Nietzsche) que a passagem do tempo os deixe “mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos!”. Passados dois anos da publicação de seu primeiro número, a Revista se orgulha de chegar ao seu quarto número consolidando sua função de divulgar trabalhos acadêmicos de autoria discente, combinando a inquietude – típica da juventude e da filosofia – com o rigor esperado na academia e que se adquire com a experiência (oxalá essa combinação benfazeja se mantenha na Revista ainda por muito tempo!).

Dentro desse quadro é que se pincela esta nova edição, marcada pela pluralidade de perspectivas (a qual pode ser conferida também na seção que divulga os resumos das monografias defendidas na FAFIL/UFG em 2010/2 e 2011/1), com vários artigos partindo dessa alteridade para formar um núcleo comum de investigações sobre o que constitui a filosofia,

o que caracteriza sua linguagem e qual sua relação com a linguagem do mundo. A alteridade, aliás – nossa alteridade latino-americana e brasileira, se é que esse território possa ser claramente demarcado – é o tema de um dos artigos dessa edição, que procura o espaço de uma identidade do pensamento brasileiro. O problema da relação do pensamento com qualquer linguagem, por outro lado, e da relação destes com o mundo, é abordado em um artigo que se propõe a explorar as reflexões nietzschianas sobre a relação da metáfora com o discurso retórico e com a linguagem lógica e conceitual.

Por outro caminho e método (caminho e método é uma tautologia, mas nos permitimos a expressão devido à pertinência da ênfase), enveredam outros dois artigos dessa edição, mesmo que se voltem para problemas aparentados. Um deles verifica se a lógica epistêmica é capaz de estabelecer um ponto arquimediano para o conhecimento, através da semântica dos mundos possíveis; ou, em outras palavras, se a análise exaustiva das possibilidades relevantes de configuração da realidade, verificadas por um agente epistêmico em dada posição, permite estabelecer condições seguras para o conhecimento. Já o outro artigo ao qual nos referimos, procurando resguardar exatamente a fronteira entre o conhecimento de tipo propositivo e os juízos de valor ético, analisa a posição (e importância) desses enunciados “desprovidos de sentido” (isto é, os emitidos pela Ética) na filosofia do primeiro Wittgenstein.

É em um registro diferente que se encontra a filosofia política, sempre que esta se propõe a analisar o mundo e, ocasionalmente, a sugerir formas de agir sobre ele; é este, também, o âmbito das reflexões do artigo

que publicamos nesta edição sobre as causas e formas de mitigação do pauperismo, a partir das reflexões de Alexis de Tocqueville. Ora, sugerir formas de agir sobre o mundo pressupõe uma forma de valorar as ações; mas em que termos pode ser feita essa valoração? Uma das muitas respostas a essa questão é apresentada também nessa edição, através da publicação da tradução de texto inédito do prof. Paul Boghossian, da Universidade de Nova Iorque, em que este se propõe a demonstrar a aporia da posição que ele denomina “relativismo moral”.

Analisar o âmbito possível da ação política (ou em que esta se torna impossível) foi uma das tarefas que a filósofa e teórica política Hannah Arendt se propôs. Nesta edição, estamos lançando um dossiê temático em comemoração aos 60 anos de lançamento da obra *Origens do Totalitarismo*. A passagem de meio século, verificamos com pesar, não retirou a atualidade da obra. Por trás das análises específicas que o rigor da historiografia possa ter contestado parcialmente ao longo do tempo, o que se observa aí é uma tentativa de estabelecer um discurso sobre o que somos na atualidade, como se constitui o homem e a política contemporâneos. A foto escolhida para a capa desta edição – os trilhos da estrada de ferro que outrora levava milhões de seres humanos à morte em campos de extermínio – é também, em algum nível, um aviso: as estradas que nos levam aos destinos mais terríveis ainda estão em aberto; é preciso manter a lembrança, não para ressentir, mas para saber até que ponto estamos, ainda, na mesma direção.

Para encerrar este editorial agradecemos a todos aqueles que tornaram essa edição (e seu dossiê) possível; a equipe editorial, nossos colaboradores (tão cruciais no trabalho de diagramação, revisão, layout,

divulgação), os pareceristas dos artigos, os autores e tradutores dos textos enviados e o apoio da PROEC/UFG. Esperamos que o resultado desse trabalho coletivo seja, para cada um de nossos leitores, produtivo e agradável. Boa leitura.

Os Editores



CONSIDERAÇÕES TOCQUEVILLEANAS SOBRE O PAUPERISMO

Daniel Silva Barbosa¹

Resumo: O texto discute o pauperismo a partir da análise de dois ensaios do filósofo francês Alexis de Tocqueville sobre este tema. Examina as teses do autor sobre o desenvolvimento do pauperismo e suas causas, sua análise sobre as tentativas do seu tempo de preveni-las e, por fim, indica uma reflexão acerca da relação entre o pauperismo e a democracia.

Palavras-chave: pauperismo; democracia; Tocqueville.

¹Graduado em Filosofia pela PUC-Goiás; mestre em Filosofia pela UFG; professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás – Campus Anápolis. E-mail: daniel.barbosa@ifg.edu.br

O cenário econômico e social de algumas das nações europeias mais prósperas, observado pelo filósofo francês Alexis de Tocqueville (1805-1859), em dois de seus ensaios datados das primeiras décadas do século XIX, guardadas as devidas proporções, não é muito diverso do que podemos verificar no presente, no que diz respeito, pelo menos, à relação entre crescimento econômico ou níveis de riqueza e índices de desigualdade ou miséria. Aquele cenário pode conter pontos convergentes com o de agora quando comparado não só com o das nações mais desenvolvidas do tempo presente, mas no geral, quando também consideramos conjuntamente alguns indicadores mundiais de riqueza e crescimento da economia.

Relatórios apresentados nos últimos anos pelo Fundo Monetário Internacional - FMI, consoantes com avaliações do Banco Mundial, apontam enorme expansão da economia no mundo de forma geral². Os estudos indicam que o PIB Mundial cresceu fabulosamente nas últimas décadas, sendo possível dizer, sem exagero, que nunca em valores absolutos houve tanta riqueza. No entanto, alguns destes mesmos estudos apresentam a estimativa de que “2,5 bilhões de pessoas estejam tentando sobreviver com US\$ 2 ou menos por dia”³. Isso implica dizer que mais de um terço da população mundial atual se encontra dentro ou muito próximo da linha internacional da pobreza, que atualmente é de US\$ 1,25 por dia⁴.

Se observarmos o caso dos Estados Unidos da América – a nação que inspirou uma das mais conhecidas e importantes obras do filósofo francês, *A democracia na América* (1835) –, encontraremos o exemplo mais notório da existência (ou persistência) desequilibrada e perniciosa de grande riqueza concomitante com extremas misérias, nos dias atuais. Isto porque a nação que tem a economia, a política, a cultura e o poderio militar mais celebrizados e pujantes de nossa época, é, ao mesmo tempo,

² Cf. FMI, *La economía mundial mantiene un crecimiento pujante*.

³ Cf. BANCO MUNDIAL, *Relatório Anual de 2008 do Banco Mundial*.

⁴ De acordo com o cálculo mais recente do Banco Mundial, divulgado no início de 2009.

dentre os países mais ricos e desenvolvidos do mundo, aquela que tem proporcionalmente à sua população o maior número de pobres. O índice *Gini* norte-americano, por exemplo – índice que mede o nível de desigualdade de um país, em uma escala que varia de 0 a 1 –, é o maior entre os países desenvolvidos: cerca de 0,4.

Sobre esse grave desequilíbrio, segundo o economista Gilberto Lima, da Universidade de São Paulo, inúmeros estudos recentes têm buscado analisar as conexões existentes entre as “variadas formas de desigualdade distributiva e o crescimento econômico”⁵. Na edição de outubro de 2007, de suas *Perspectivas da Economia Mundial*, por exemplo, o FMI apresentou algumas análises sobre o impacto da globalização na desigualdade. A vasta literatura sobre o tema não só reflete a emergência de compreender os vários mecanismos subjacentes às conexões dessa complexa e intrincada realidade contemporânea, como também desdobram análises e apontamentos antigos, dentre os quais se incluem os de Tocqueville.

Em seus *Ensaio sobre o pauperismo*⁶, Tocqueville buscou indicar algumas das “muitas causas gerais” do desenvolvimento da miséria absoluta que – à semelhança do tempo presente – assolava grande parte das populações, principalmente dos países mais ricos de sua época. “Descendo o rio da humanidade”, isto é, a partir do exercício de remontar a história da humanidade, desde o início das primeiras sociedades, o filósofo buscou refletir também sobre os meios de combater o pauperismo, empregados

⁵ De acordo com o Prof. Gilberto Tadeu Lima, em: “Desenvolvimento econômico e desigualdade distributiva: revisitando elaborações teóricas e empíricas recentes”, disponível em: http://www.fiap.br/revista_fiap/rel_internacionais/rel_04/gilberto.htm

⁶ Tocqueville escreveu dois ensaios sobre o pauperismo (*Mémoire sur le paupérisme* e *Deuxième article sur le paupérisme*). As citações destes ensaios serão identificadas da seguinte forma: (*ESP I*, número da página, para o Primeiro Ensaio; e, *ESP II*, número da página, para o Segundo). No Brasil existe tradução em português publicada apenas do Primeiro Ensaio, que foi traduzido e comentado por Julia Lemos, e publicado pela editora UniverCidade, em 2003. Quanto ao Segundo Ensaio, faremos referência ao texto original em francês, edição publicada pela Éditions Gallimard, em 1991.

até então. Por fim, ele se esforçou por “pesquisar os meios pelos quais poderíamos nos servir para prevenir que as misérias das classes pobres nasçam” (*ESP II*, 1991, p. 1181)⁷.

Para além de apontar a coincidência entre cenários do presente com os de alguns séculos atrás, no que diz respeito às desigualdades observadas, o presente texto tem por objetivo examinar o desenvolvimento do pauperismo tendo em vista o pressuposto tocquevilleano de que ele não só inviabiliza a igualdade social, como, por consequência, impede a liberdade dos cidadãos. Para tanto, percorreremos os Ensaios, onde o filósofo analisa as conjugações de fatores que podem produzir, manter e prevenir esta grave mazela social, muito presente ainda nos tempos atuais.

DO DESENVOLVIMENTO DO PAUPERISMO

Na primeira parte do seu primeiro *Ensaio sobre o pauperismo*, que mescla filosofia e elementos de economia, história, e porque não dizer, psicologia, Tocqueville se debruçou sobre o desenvolvimento progressivo dessa mazela social na modernidade. Ele se surpreendeu ao notar de início o fenômeno contraditório e aparentemente inexplicável, o qual as nações mais ricas e desenvolvidas de sua época eram justamente aquelas onde se via o maior número de miseráveis, tal como ocorre contemporaneamente.

Um exemplo emblemático do seu tempo, como o é hoje o caso dos Estados Unidos da América, era a então vigorosa Inglaterra. Diz o filósofo: “basta cruzar o interior da Inglaterra para pensar que fomos transportados a um Éden da civilização (...) com uma quantidade de riqueza mais espantosa do que em qualquer país do mundo” (*ESP I*, 2003, p. 76).

Entretanto, apesar da “riqueza ofuscante” e do “ar de prosperidade

⁷A tradução do Segundo Ensaio utilizada em nosso texto foi realizada pela Prof^a. Dr^a. Helena Esser dos Reis, juntamente com um grupo de estudantes de filosofia da Universidade Federal de Goiás.

universal”, se bem examinássemos, encontraríamos uma espantosa sexta parte da população vivendo à custa de caridade. De outra parte, segundo Tocqueville, verificava-se um cenário oposto em outros países. O caso da Espanha e Portugal é por ele apresentado. Lá, embora se encontrasse uma população “ignorante e rude, mal alimentada, mal vestida e vivendo no meio de uma zona rural cultivada pela metade e em habitações miseráveis” (*ESP I*, 2003, p. 76), o número de pobres era proporcionalmente muito menor que o do reino mais rico.

Estes dados, entre muitas “outras causas gerais”, levaram o filósofo a constatar o seguinte efeito: quanto mais abastada uma sociedade, mais aí se poderia encontrar um enorme contingente de miseráveis. Daí projetou-se no horizonte de sua pesquisa a seguinte questão: como dar uma explicação razoável acerca deste fenômeno? Assim, para entender que conjugação de fatores pode produzir o pauperismo, Tocqueville julgou necessário remontar a história desde o momento da origem das primeiras sociedades. Sigamos, então, o seu percurso.

Após terem se reunido pela primeira vez – explica o filósofo –, ao deixarem a vida nas florestas, mas não totalmente a selvageria, os homens se associavam entre si para assegurar os meios de sua sobrevivência. Ainda neste estágio, eles não encontravam em seu espírito necessidades muito além dos “bens primários”, como abrigo e alimentação; elas se limitavam àquelas “análogas as dos animais”. A sociedade lhes servia apenas como meio de garantir a saciedade com o menor sofrimento. Assim sendo, uma vez saciados, “põem-se a dormir ociosamente” (*ESP I*, 2003, p. 78).

Com a passagem do nomadismo ao sedentarismo, ao se tornarem agricultores – explica Tocqueville –, os homens se fixaram na terra, e com isso fizeram nascer a propriedade⁸. No momento em que eles possuíam

⁸Sobre a propriedade, é interessante notar, Tocqueville a considera como a “o elemento mais ativo do progresso” (*ESP I*, p. 79). De outro lado, ele tem a percepção de que é a partir de sua instituição que a desigualdade se introduz de modo mais permanente entre os homens. Antes dela, não havia algo exterior a eles que pudesse estabelecer de modo durável a superioridade de uns em relação aos outros – explica o autor. Além disso, se

a terra, encontraram “no cultivo do solo recursos abundantes contra a fome” (*ESP I*, 2003, p. 79). Em princípio, quando eram ainda “errantes e caçadores”, ou mesmo quando a posse da terra era coletiva, cumpre ressaltar que possivelmente a desigualdade não existia, ou não de maneira tão marcante como posteriormente se verificará.

Após terem convertidos imensas florestas e campos em propriedades privadas, alguns homens foram “cercando” muito mais terras do que necessitavam para garantir sua sobrevivência e a de sua descendência. Aí vimos surgir as primeiras aristocracias⁹, cujo desenho da sociedade correspondente pode ser representado por um plano em que se distingue, preponderantemente, apenas dois pólos: o fausto e a servidão.

A partir deste “período”, cabe notar que, tendo a sua sobrevivência assegurada, os homens começam a “pressentir” outras fontes de prazeres. A abundância dos meios de subsistência alcançada “nessa época da história do gênero humano” passou a produzir, por seu turno, o supérfluo. Com esse, viu-se nascer “o gosto por outros prazeres, além da satisfação de necessidades físicas mais ordinárias” (*ESP I*, 2003, p. 79).

Mas, é claro, inserido no modelo de sociedade aristocrática – onde até agora essa aventura humana transcorre – esse “pressentimento”, como todo o resto, só poderia manifestar-se de forma extremamente desigual. Alguns homens já conheciam e gozavam numerosos prazeres intelectuais e materiais, enquanto a multidão, “meio selvagem”, ignorava-os por completo, sem distinguir o “segredo da difusão do conforto e da liberdade entre todos” (*ESP I*, 2003, p. 80).

A multidão, ainda “meio selvagem” – completa Tocqueville –, se

um tal sinal existisse, é provável que ele não fosse tão forte que pudesse ser transmitido às gerações descendentes.

⁹Embora não seja plausível considerar que toda a terra fora de uma vez só apropriada por poucos, para entendermos a origem das desigualdades entre os homens – tema inclusive extensamente estudado pelo filósofo de Genebra, Jean Jacques Rousseau –, a progressiva concentração fundiária é um dos fatores importantes e indispensáveis.

encontrando no espaço entre a independência selvagem (que não está mais ao seu alcance) e a liberdade civil e política (que ainda não compreende) foi “abandonada sem recurso à violência e ao ardil”. A partir de então, os homens se mostraram “prontos a submeter-se a qualquer tipo de tirania, conquanto tenham a permissão de viver ou mesmo vegetar em seus campos” (*ESP I*, 2003, p. 80). Nestas circunstâncias, a servidão se aloja de maneira quase indelével no espírito do maior número¹⁰.

Já na Idade Média – momento no qual, de acordo com o filósofo, a sociedade feudal se organiza –, com a conquista do Império Romano, os bárbaros se apossaram não só do poder, mas da propriedade, contexto no qual os agricultores, antes proprietários, passaram à condição de arrendatários. Até o século XII, lembra Tocqueville, a sociedade basicamente se dividia em duas categorias: os que cultivavam terra sem a possuir e aqueles que a possuíam mas não a cultivavam.

A relação estabelecida entre estas duas categorias era bastante diversa daquela que se observa entre o capitalista e o operário moderno, ressalta o filósofo. Embora a sorte do vassalo fosse deplorável – do ponto de vista da liberdade e da igualdade, por exemplo – aos primeiros eram garantidos os meios de existência (ainda que às vezes muito rudes) e proteção, ao contrário do que ocorre com o operário moderno. Assim sendo, relativamente saciados, protegidos e seguros quanto ao futuro, os servos gozavam, em comparação aos modernos, de uma espécie de “felicidade vegetativa. É difícil para o homem muito civilizado entender a graça de tal situação, assim como é negar sua existência” (*ESP I*, 2003, p. 82).

Sobre a diferença essencial entre a relação do aristocrata e seu servo no medievo e o “aristocrata manufatureiro”¹¹ e o operário na

¹⁰ A servidão provocada pela concentração de propriedade e poder, pelas aristocracias antigas, de um lado, e a ignorância da multidão sobre idéias e costumes condizentes com a liberdade, são elementos, segundo nossas hipóteses, que podem ser evocados para explicar as raízes mais antigas do pauperismo.

¹¹ Tocqueville chama assim os primeiros industriais da modernidade, que cada vez mais

modernidade, a seguinte passagem mostra-se bastante elucidativa:

[a] aristocracia territorial dos séculos passados estava obrigada, pela lei, ou se acreditava obrigada pelos costumes, a socorrer seus servidores e aliviar suas misérias. Mas a aristocracia manufatureira de nossos dias, depois de ter empobrecido e embrutecido os homens de que se serve, entrega-os em tempos de crise à caridade pública para alimentá-los (TOCQUEVILLE, 2000, p. 198).

Nesta passagem, o autor deixa entrever a moralidade de uma e de outra relação, e nos permite deduzir os seus efeitos¹². Enquanto os servos tinham o número de desejos e necessidades ainda bastante limitados, a classe dos seus senhores já gozava de uma infinidade de prazeres providos e assegurados por um grande supérfluo, como já dissemos anteriormente.

Todavia, ainda que a vida dos senhores pudesse ser bastante luxuosa, ela jamais foi confortável, adverte Tocqueville. “O luxo”, diz o filósofo, “pode facilmente existir no seio de uma nação meio bárbara, mas não o conforto”¹³. Isto porque o “conforto pressupõe uma classe numerosa, cujos membros trabalham juntos para fazer com que a vida seja mais fácil e agradável” (ESP I, 2003, p. 82-83). Não havia conforto porque a “classe numerosa” que se ocuparia de produzi-lo ainda não existia – não pelo menos de modo significativo e suficiente –, uma vez

se tornam opulentos e esclarecidos, passando a pertencer a outra classe distinta na sociedade, que não é senão uma aristocracia.

¹²O sociólogo polonês Zygmunt Bauman considerou certa vez que o “mais sinistro dos problemas contemporâneos pode ser melhor entendido sob a rubrica *Unsicherheit*, termo alemão que funde experiências para as quais outras línguas podem exigir mais palavras – incerteza, insegurança e falta de garantia” (BAUMAN, 2000, 13). A natureza desta “felicidade” difícil de captar, a que se refere Tocqueville, talvez possa ser entendida se considerarmos que os servos na Idade Média, embora padecessem de muitos sofrimentos, e o pior deles, do ponto de vista moderno, qual seja, viver numa sociedade desigual, não viviam a experiência contemporânea da incerteza, insegurança e falta de garantias sobre, até mesmo, sua sobrevivência.

¹³ Do ponto de vista do conforto, comparando a Idade Média com a Modernidade, o filósofo afirma que nem mesmo o mais luxuoso castelo feudal, do “mais orgulhoso barão da Idade Média”, possuía o conforto que se vê nas moradias dos “habitantes saciados” (cidadão médio) de qualquer cidade provinciana de sua época. A existência podia ser “esplêndida, ostensiva, porém jamais confortável” (ESP I, p. 83).

que, “o número daqueles que não estavam totalmente absorvidos na ideia de autopreservação era extremamente pequeno” (ESP I, 2003, p. 83).

Mas, à medida que passa o tempo, também a população que cultivava a terra concebe novos gostos. Os servos, não se contentando mais com mera saciedade das necessidades mais elementares, passaram, também, a almejar “as doçuras da comodidade”; “O homem nasce com necessidades e cria mais necessidades para si” (ESP I, 2003, p. 87), e elas “expandem e diversificam-se infinitamente” (ESP I, 2003, p. 89). A classe dos senhores, por sua vez, desejava avidamente expandir o número de seus gozos e prazeres. Assim, de todos os lados, cresce o número dos prazeres que um homem espera gozar na vida.

Eis, então, um ciclo: os homens, a cada dia, dão origem a mil novas necessidades, mais complexas e variadas. As necessidades requerem mais indústrias. Estas, uma classe numerosa de operários. Os trabalhadores, por sua vez, deixam cada vez mais o campo, se dirigindo para essa indústria nascente e em crescimento, em busca de um “meio de sobrevivência [trabalhando] para satisfazer estas necessidades recentemente descobertas” (ESP I, 2003, p. 84). Dos tantos efeitos deste ciclo, nota-se um desmesurado e irresistível deslocamento da população, uma insaciável fonte de necessidades por toda a parte e, por fim, o pauperismo.

O pauperismo, a guisa de defini-lo, conforme o que indica Tocqueville, parece se tratar da condição ou estado daquele que se encontra na “ausência inteira de toda a propriedade, e na dependência absoluta do acaso” (ESP II, 1991, p. 1183). Pode ser entendido como um estado de miséria absoluta, e refere-se não à miséria circunstancial e individual, mas a um estado continuado, ou pior, permanente de miséria de parte de uma população.

Hannah Arendt (1990), quando considerou o papel da “questão social” nos movimentos revolucionários a partir do século XVIII, em sua obra *Da revolução* (idem), também nos ajuda a delinear melhor o que seja o pauperismo. Segundo sua consideração, pauperismo pode ser entendido

em termos de pobreza, mas não uma pobreza qualquer. Diz a autora:

Pobreza [no sentido de pauperismo] é mais do que privação. É um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua grande força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade (ARENDT, 1990, p. 48).

DAS CAUSAS PRINCIPAIS DO PAUPERISMO

Ao serem apresentados alguns elementos que afluem à existência do pauperismo, Tocqueville deparou-se com a seguinte questão: qual é a consequência desse movimento “gradual e irresistível”? Uma coisa se sabe: “uma quantidade enorme de novos bens foi introduzida no mundo [...] o conforto estava ao alcance da maioria” (ESP I, 2003, p. 85). Mas, a que preço? Ampliemos, então, um pouco mais a vista sobre esse ciclo, cujo destino do movimento tem sido o pauperismo.

A despeito das necessidades e sua relação com a riqueza da sociedade, Tocqueville argumenta que “quanto mais próspera uma sociedade, mais diversificadas e mais duráveis tornam-se suas fontes de prazer” (ESP I, 2003, p. 87). Cada nova necessidade concebida no espírito dos homens, atendida pela indústria e incorporada ao seu cotidiano, torna-se imediatamente uma condição de existência, o mais das vezes tão indispensável quanto o ar que respiram¹⁴.

No que diz respeito ao “irresistível deslocamento de população”, os agricultores que cultivavam a terra, paulatinamente e por vários fatores, foram “expulsos” do campo e “acolhidos” na indústria. Destes fatores, destaca-se, entre outros, a grande concentração fundiária e o avanço tecnológico, que diminuiu em larga escala a necessidade de trabalhadores

¹⁴Hannah Arendt ponderou certa vez a esse respeito que: “além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições que, a despeito de sua variabilidade e sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana” (ARENDT, 1991, p. 17).

no cultivo da terra¹⁵.

À medida que a modernidade alvorece na história da humanidade, uma “classe numerosa” se forma nas cidades. Sua origem: o campo. Seu destino: alcançar melhores meios de vida, para uns, e para outros, sobreviver. Os operários são feitos engrenagens nessa gigantesca locomotiva do progresso¹⁶ que é a indústria. Eles, aplicando-se a um mesmo e único ofício, tornam-se cada vez mais hábeis e aperfeiçoados. No entanto, acabam por se tornarem bitolados e brutos. De fato, nem todos os que saíram do campo e foram buscar emprego na indústria o encontraram. O pauperismo veio já na bagagem desses muitos, que na cidade se tornaram não mais que excesso de mão-de-obra.

Avançados os séculos, a indústria cresceu sem cessar, e “quanto mais empreendida em larga escala, com grandes capitais e um grande crédito” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 195), mais barata e vasta passou a ser sua produção. E com tanta produção a comodidade se encontrou ao alcance do maior número. A classe industrial, por sua natureza, “está muito mais exposta a males repentinos e irremediáveis” (op. cit., p. 86) do que as demais. O operário, ao contrário do lavrador, que tem por produtos os gêneros de primeira necessidade, e que se não os vende ao menos a fome não o assola, deposita sua sobrevivência em especulações “sobre necessidades secundárias as quais podem vir a ser restringidas por inúmeros problemas, e talvez eliminadas” (op. cit., p. 86).

Esse “modelo” de sociedade, ou mais precisamente modo de produção, que sucedeu o sistema feudal, está sujeito a diversos desequilíbrios. Tal é o diagnóstico de Tocqueville e o de um extenso número

¹⁵Sobre o avanço tecnológico e seu impacto no campo, Tocqueville relata, com espanto, o caso de um único proprietário escocês que, por mudanças implantadas em suas terras, dispensou o trabalho de três mil homens, “forçando-os a deixarem suas moradias e a irem buscar fortuna em outro lugar” (ESP II, p. 1182).

¹⁶Refiro-me estritamente ao progresso material, pois é bastaste controvertida a tese de que esse avanço específico tenha implicado necessariamente em avanços em outros âmbitos, como o da moral, por exemplo.

de pensadores¹⁷. Estes desequilíbrios intrínsecos, conseqüentemente, colocam uma grande parte do gênero humano sob a ameaça constante da miséria, uma vez que o operário não tem a oferecer mais do que sua força física ao industrial em troca de salário. Assim, ao menor sinal de desequilíbrio – seja por baixa demanda ou por alta oferta de produtos, ou ainda, por um desajuste na oferta de mão de obra –, o operário encontrará, por estas circunstâncias, a falta de emprego, na má sorte de não possuir os meios de sobreviver. Assim, diz o Tocqueville (2003):

Enquanto o atual movimento da civilização continuar, o padrão de vida da maioria irá aumentar [...] mas, ao mesmo tempo – saibamos prever – aumentará sempre o número daqueles que precisarão recorrer ao apoio de seus semelhantes para obter uma pequena parte destes benefícios (ESP I, p. 89).

Como dissemos anteriormente, segundo as estimativas apresentadas por Tocqueville, um sexto da população inglesa, por esses e outros fatores apresentados, dependia da caridade para sobreviver. Nas sociedades mais ricas, o “conforto e a indigência estão mais próximos do que em qualquer outra” (op. cit., p. 87). Em outros países, a miséria também existia, mas relativamente menos acentuada¹⁸.

Em resumo, as conseqüências ou o preço pago pelo curso irreversível do movimento o qual Tocqueville buscou compreender remontando a história é o pauperismo de uma grandiosa parte dos

¹⁷Se não encontrássemos nenhum pensador liberal disposto a concordar com a existência de certos limites do capitalismo, um numeroso contingente de pensadores marxistas estaria prontamente à posto para indicá-los, certamente. Ilustrativo dos limites, Tocqueville diz: “não há meios conhecidos de equilibrar de uma maneira exata e permanente, o número de trabalhadores e trabalho, o consumo e a produção” (ESP II, p. 1186) – essa máxima não parece ser aplicável ao período nascente do capitalismo.

¹⁸Neste contexto, “relativamente” possui um sentido bastante relevante. A miséria parece ser relativa ao número de gozos e prazeres ou necessidades que os homens incorporaram a suas existências. Quanto mais opulenta uma sociedade for, mais a falta de certas comodidades será notada e identificada com a miséria. Antes, miserável era apenas aquele que não se encontrava em condições de prover, por si mesmo, sua necessidade de abrigo e alimentação. Uma nação muito opulenta poderá julgar miserável o que em outra, menos desenvolvida, seria considerado luxuoso.

homens. E, entre as várias “causas gerais” do pauperismo, as análises do filósofo nos levam a destacar a concentração da propriedade como fator social mais decisivo, e do ponto de vista político, o mais funesto.

DA ASSISTÊNCIA E DOS MEIOS DE PREVENIR O PAUPERISMO

Em outra parte do *Ensaio*, Tocqueville se ocupou em avaliar o procedimento adotado por algumas nações de sua época no cuidado do pauperismo. Ele se detém com mais energia no caso da Inglaterra, que até então era o “único país da Europa que sistematizou e aplicou as teorias da caridade pública em grande escala” (ESP I, 2003 p. 91).

Há duas espécies de benevolência, diz o filósofo. Uma individual, onde o sujeito busca, segundo suas possibilidades, aliviar os males que se encontram ao seu alcance; e outra, a qual podemos chamar “estatal”, que consiste em uma “sociedade [que] se preocupe com as desventuras de seus membros” (op. cit., p. 90).

A assistência dos ingleses, dispensada à grande parte da população que vivia na Inglaterra em condições permanentes de indigência e degradação, é da segunda espécie. Naquele país, havia mais de um século – na época em que o *Ensaio* foi escrito –, a caridade pública fora instituída por lei, pela filha de Henrique VIII – a princesa Elizabete. Ela, “chocada com a espantosa miséria do povo, desejou substituir a assistência aos mendigos, a qual foi reduzida devido à supressão dos conventos, por uma arrecadação anual, fornecida pelos governos locais” (ESP I, 2003, p. 91). A “Lei dos pobres” prescrevia que em cada paróquia fossem nomeados inspetores, cuja função fosse taxar os habitantes a fim de alimentar os indigentes.

O problema da caridade pública, instituída na Inglaterra pela “Lei dos pobres”, de acordo com o “parecer” de Tocqueville, é que ela não só não resolveu o problema da grave miséria como ainda o piorou. Segundo a análise do filósofo, a assistência permanente e institucionalizada prestada pela sociedade, no caso dos ingleses, acabava por corromper o caráter dos

homens, que “como todos os seres organizados socialmente, têm uma tendência natural ao ócio” (op. cit., p. 94). Os efeitos de tal legislação, diz o filósofo, “não são menos cruéis sobre a moralidade do que sobre a propriedade pública”; além do mais, “ela deprava os homens mais do que os empobrece” (op. cit., p. 98).

O homem, de acordo com Tocqueville, é levado ao trabalho por dois motivos, a saber: a necessidade de viver e o desejo de melhorar as condições de vida. No entanto, sobre esses motivos:

[a] experiência provou que apenas o primeiro pode motivar a maioria dos homens para o trabalho. O segundo só é eficaz sobre uma pequena minoria. Ora, uma instituição de caridade, aberta indiscriminadamente a todos os necessitados, ou uma lei que dá a todos os pobres o direito à ajuda pública, qualquer que seja a causa de sua pobreza, enfraquece ou destrói aquele primeiro estímulo e deixa intacto apenas o segundo (ESP I, p. 94).

Embora Tocqueville não queira “acusar a generosidade que é”, segundo ele, “a mais natural, a mais bela e mais santa das virtudes” – sendo esta o princípio que se supõe norteador da caridade pública –, ele não a considerará “tão boa a ponto de poder admitir como boas todas as suas consequências” (ESP I, 2003, p. 108). Isto é, embora ele não condene a caridade em si mesma, ele não ignorará o prejuízo que ela, ainda que acidentalmente, acaba por produzir. Por seus efeitos, Tocqueville condenou em tom ríspido o modo de tratar o pauperismo por meio da caridade pública institucionalizada, pois “o resultado imediato da caridade pública foi o de perpetuar o ócio entre a maioria dos pobres e proporcionar-lhes o lazer às custas daqueles que trabalham” (op. cit., p. 101).

Se os assistidos se tornarem preguiçosos, dependentes e imobilizados, o que a sociedade ganhará senão a continuidade da miséria que ela visou eliminar? Do ponto de vista da sociedade, a caridade acaba afirmando a desigualdade, uma vez que a existência desta não só é prevista, como é institucionalizada. Politicamente, a caridade estatal favorece a apatia dos cidadãos, já que estes transferem ao Estado a tarefa

importante de cuidar dos que necessitam de ajuda, além de centralizar a ação na iniciativa do Estado.

Mesmo duvidando da eficiência da caridade pública, cumpre ressaltar que o filósofo não pretende que os miseráveis fiquem sem assistência. Ignorar a miséria é, para ele, o mesmo que admitir a desigualdade. Tal estado de coisas colocaria em xeque a igualdade política e moral dos homens. O filósofo não vê com bons olhos o caráter permanente e os critérios da assistência adotada na Inglaterra. Para ele, a sociedade, e principalmente o Estado, devem assistir sempre apenas no caso dos órfãos, idosos, doentes e nas catástrofes.

Por fim, já que nem a caridade individual, que tem um caráter esporádico e do qual um pobre não pode se fiar, nem a caridade pública, que se mostrou mais inclinada a produzir vícios, são capazes de “curar as misérias das classes pobres”. Restou ao filósofo “pesquisar os meios dos quais poderíamos nos servir para prevenir que estas misérias nasçam” (ESP I, 2003, p. 97).

Como já dissemos anteriormente, a concentração da propriedade é um dos elementos cruciais no desenvolvimento do pauperismo. De acordo com o filósofo, a concentração da propriedade fundiária tem como resultado não só “causar a miséria a uma porção da classe agrícola”, como também sugerir “a um grande número de agricultores idéias e hábitos que devem, necessariamente e com o tempo, os tornar miseráveis” (ESP II, 1991, p. 1183). No que diz respeito à concentração de propriedade, a mesma consequência, ou seja, a miséria é válida para os trabalhadores industriais. Sendo assim, que tipo de ação poderia impedir o pauperismo?

Tocqueville nota que na falta de toda propriedade, na condição de incerteza sobre a própria sobrevivência, e abandonados à sorte e à caridade alheia, faltam aos homens que se encontram miseráveis perspectivas de futuro. Como esperar a cidadania de um homem que não tem nenhuma perspectiva de futuro, quando seu bem estar e mesmo sua existência não dependem jamais de si mesmo, e sim da vontade de outrem?

Neste sentido, o filósofo resgata aquilo que, segundo Hannah Arendt, impedia que a *polis* violasse a esfera do lar. Não era o respeito pela propriedade privada, mas o fato de que sem ser dono de sua casa o homem não podia participar dos negócios do mundo, porque não tinha nele lugar algum que lhe pertencesse (ARENDT, 1991, p. 39). Ou seja, antes de tudo, o homem deve possuir algo que lhe garanta uma existência autônoma.

Então, diante de tudo isso, para o filósofo, todo problema a resolver é: “encontrar um meio de dar ao trabalhador industrial como ao pequeno agricultor o espírito e os hábitos da propriedade” (ESP II, 1991, p.1187).

Este “espírito e hábitos da propriedade”, a que se refere Tocqueville, parece se tratar da segurança, certeza e garantia que um homem, autônomo, livre e igual, pode relativamente ter sobre seu futuro. Como medida concreta no tratamento do pauperismo, o filósofo propõe para o trabalhador rural a propriedade da terra na qual trabalha ou pelo menos de uma parte dela; e, para o operário urbano, a participação nos lucros da indústria. A primeira medida fora iniciada durante a Revolução Francesa, mas a segunda parece-lhe difícil de empreender em vista das grandes incertezas a que estão sujeitas as indústrias nascentes. Para remediar esta situação de incertezas e valorizar a indústria nascente, Tocqueville propõe as “caixas de poupança” ou “Banco do Povo”, que capta pequenas poupanças do trabalhador assalariado e investe na própria região estimulando o desenvolvimento local e gerando reservas para os tempos de crise.

CONCLUSÃO

O movimento progressivo da civilização moderna irá, de forma gradual e em proporção relativamente rápida, aumentar o número daqueles que são forçados a recorrer a caridade [...] devemos, pois, descobrir os meios de atenuar os males inevitáveis, os quais já se manifestam (ESP I, p. 110-111 e 89).

O diagnóstico de Tocqueville e de outros pensadores de sua época¹⁹ sobre “a marcha da civilização” que, desde muito conduz grande parte dos homens ao pauperismo, ou foi ignorado, ou os homens, governos e sociedades, que se sucederam no tempo, se mostraram completamente insensíveis ou incompetentes na tarefa de senão eliminar, ao menos atenuar os males que já há tanto tempo eram “fáceis de prever”. Isto porque mais de um terço da população mundial, nos dias atuais, mendiga, dia a dia, os meios de sobreviver.

Para Tocqueville, o Estado democrático se caracteriza por um estado social onde se pode verificar simultaneamente igualdade de condições e uma forma política onde a vontade dos cidadãos é expressa em conjunto²⁰. Ora, que Estado democrático podemos vislumbrar em uma sociedade, seja ela abastada ou não, se a maioria de seus membros se perpetua na indigência? Que espécie de cidadãos poderá forjar o pauperismo? Que liberdade pode experimentar aqueles que estão inseguros, incertos e aprisionados, ainda, na tarefa de sobreviver?

O pauperismo pode certamente corromper o caráter de um homem e, conseqüentemente, o de uma sociedade. Mas talvez sua face mais sinistra seja a servidão que ele obriga gerações de homens a se sujeitarem. Daí que continuemos questionando a efetividade de nossas sociedades ditas democráticas – principalmente aquelas que se colocam e se impõe belicamente como modelo às demais – que, geração após geração, condenam muitos dos seus “cidadãos livres e iguais” ao pauperismo.

Em conclusão (na verdade, *inconclusão*), se é verdadeiro que a democracia se inviabiliza quando os homens não são iguais e livres, certamente a sujeição será sua condenação mais veemente. Assim, sobrou investigarmos melhor, em outra ocasião, a relação entre o social e o político, a fim de determinarmos com maior precisão o impacto do

¹⁹ Ressalta-se, principalmente, Marx e seus seguidores.

²⁰ Segundo Helena Esser dos Reis, em *Eliminação do pauperismo: uma exigência para a justiça segundo Tocqueville*, texto apresentado em congresso e ainda não publicado.

pauperismo na política.

Tocqueville nunca pretendeu dizer que a igualdade seja justa por si mesma²¹. No entanto, ele não deixou de considerar que é mais justa, entre os homens, a igualdade do que a desigualdade. Se o Estado democrático se realiza pela consolidação da igualdade de condições e do exercício da liberdade política, este não só será o melhor Estado como deverá ser o mais justo. A justiça proveniente de uma sociedade onde impera a igual liberdade é o caminho e a tarefa ainda em aberto para todos nós. Sigamos pensando e agindo sobre isso.

Abstract: The text discusses the pauperism starting from the analysis of a rehearsal of the French philosopher Alexis of Tocqueville on this theme. We examined the author's theories on the development of the pauperism and their causes; her analysis on the attempts of her time of preventing her and, finally, it indicates a reflection of the relationship between the pauperism and democracy.

Key-words: pauperism; democracy; Tocqueville.

Referências

ARENDT, H. *A condição humana*. 5ª. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1990.

BANCO MUNDIAL. *Relatório Anual de 2008 do Banco Mundial*, [On-line]. Disponível em: <http://siteresources.worldbank.org/EXT/ANNREP2K8/Resources/51643531222371156065/Portuguese.pdf>. Acesso em: 30/01/09.

²¹ *Idem*.

BAUMAN, Z. *Em busca da política*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CHADE, J. *Banco Mundial cria nova linha internacional da pobreza* [On-line]. O Estado de S. Paulo. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,,231143,0.htm>. Acesso em: 30/01/09.

FMI. *La economía mundial mantiene un crecimiento pujante* [On-line]. Disponível em: <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2007/update/01/pdf/esl/0707s.pdf>. Acesso em: 30/01/09.

FMI. *Perspectivas de la economía mundial. Globalización y desigualdad*. Outubro. 2007 [On-line]. Disponível em <http://www.imf.org/external/spanish/pubs/ft/weo/2007/02/pdf/c1s.pdf>. Acesso em: 30/01/09.

LIMA, G. *Desenvolvimento econômico e desigualdade distributiva: revisitando elaborações teóricas e empíricas recentes* [On-line]. Disponível em: http://www.faap.br/revista_faap/rel_internacionais/rel_04/gilberto.htm

Acesso em: 30/01/09.

TOCQUEVILLE, A. de. *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. Tomo II. Trad. Eduardo Brandão. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Ensaio sobre a pobreza*. Tradução Julia Lemos. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, 2003.

_____. *Mémoire sur le paupérisme*. In: *Oeuvres*. T.I. Paris: Gallimard, 1991 (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. *Deuxième article sur le paupérisme*. In: *Oeuvres*. T.I. Paris: Gallimard, 1991 (Bibliothèque de la Pléiade).

REIS, H. E. dos. *Eliminação do pauperismo: uma exigência para a justiça segundo Tocqueville*. Comunicação apresentada no Colóquio Internacional: Injustiça, realizado pela PUC/SP conjuntamente com a Fundations Gabriel Peri (França) em abril de 2008 (inédito).

_____. *A justiça como limite ao poder soberano: uma análise do pensamento ético-político tocquevilleano*. Comunicação apresentada na IV Jornada Filosofia e Direitos Humanos: Direitos Humanos e Soberania realizada

pelo GT Filosofia e Direito / PUCCAMP. São Paulo, 2008 (inédito).



NIETZSCHE E O RETORNO À FORÇA ESQUECIDA DA LINGUAGEM

Diogo Bogéa¹

Resumo: Veremos neste artigo como Friedrich Nietzsche propõe um retorno à força esquecida da linguagem, no sentido de uma retomada, uma recuperação de uma dimensão mais originária da linguagem, para além de suas funções comunicativa, utilitária, acadêmica e científica. Além de teorizar sobre o tema, podemos notar em sua obra um esforço sempre renovado para extrapolar os domínios familiares da linguagem e explorar suas dimensões mais originárias que restam esquecidas, abrindo assim um leque de novas possibilidades.

Palavras-chave: linguagem, força, Nietzsche.

¹ Graduado em História pela UERJ. Mestrando em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: dio-gobogea@hotmail.com

Podemos encontrar as primeiras reflexões consistentes de Nietzsche sobre a linguagem em seus *Cursos sobre a retórica*, proferidos entre 1872 e 1874, sua época de jovem professor universitário na Basileia, bem como em *O Nascimento da Tragédia*, uma de suas primeiras obras publicadas, tendo sua primeira edição em 1872 e a segunda em 1874. Em vista disso, os fragmentos póstumos deste mesmo período, como seria de se esperar, são também de grande valia para o esclarecimento de questões que dizem respeito à formulação de uma teoria nietzschiana da linguagem. Além disso, de importância capital para o tema, é o texto intitulado *Sobre a Verdade e a Mentira em Sentido Extramoral*, ditado ao amigo Barão de Gersdorff em 1873 e só publicado postumamente. Este livro, originalmente programado para ser mais uma de suas “considerações extemporâneas”, traz afiadas formulações sobre a linguagem, pois para tratar da verdade e da mentira, baseia-se quase inteiramente em uma determinada teoria da linguagem formulada pelo próprio Nietzsche.

Em seus *Cursos sobre a retórica*, mais do que uma simples análise filológica da oratória antiga, podemos encontrar a formulação de uma teoria da linguagem, a qual, como sabemos, o filósofo estava desenvolvendo neste período. Nietzsche ressalta as diferenças entre o estilo do texto moderno, mais sóbrio e científico e o do texto antigo, repleto de floreios e jogos de metáforas, retórico. Partindo desta distinção meramente formal, aproveita então para introduzir a questão sobre a própria natureza da linguagem: haveria mesmo uma linguagem mais verdadeira, não metafórica? Ou seria toda e qualquer linguagem já uma espécie de metáfora? O homem moderno julga que seu estilo mais frio e direto é o que mais se aproxima da verdade, isso se não julgar que ele dá conta de dizer mesmo a verdade tal qual ela seria. Retórica tornou-se sinônimo de artificialismo, desvio do método e floreio desnecessário. O jovem professor da Basileia vem em defesa da arte retórica, alegando que não há uma linguagem “própria” que se contraponha à metafórica, relegando-a a segundo plano na escala da veracidade, mas pelo contrário: o próprio da linguagem é ser metafórica, portanto, a retórica é superior na medida em que funciona como um meio consciente de manifestar aquilo que é intrínseco à linguagem: o floreio e a

metáfora². É isso que podemos perceber no fragmento póstumo de 1872: “Não há (...) quaisquer expressões ‘próprias’, assim como, *sem metáfora, não há nenhum conhecer propriamente dito*” (NIETZSCHE, 2007, p. 80).

Esta concepção de linguagem como processo de formação e transposição de metáforas fica ainda mais clara em *Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral*, obra que, para tratar da comédia humana na busca por conhecimento verdadeiro, privilegia aspectos relativos à linguagem. Este livro inicia com a brilhante e famosa fábula nietzschiana sobre a história do conhecimento humano:

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da “história universal”: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer (NIETZSCHE, 2007, p. 25).

Aqui o conhecimento é tão somente algo inventado por e para humanos, não tendo qualquer relevância senão para seus próprios inventores, que, movidos por seu egocentrismo e soberba desenfreados, superestimam seu intelecto “como se os eixos do mundo girassem nele”. Assim como a mosca “flutua pelo ar com esse *pathos* e sente em si o centro esvoaçante deste mundo” (op. cit., p. 26).

Neste primeiro momento, o conhecimento tem um caráter meramente subjetivo. Em seguida, é dotado de um valor utilitário que procura explicar seu surgimento e desenvolvimento como meio de conservação, “como instrumento auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres” (op. cit., p. 27), os humanos. O intelecto seria o responsável pela capacidade de dissimulação, que por sua vez, é por excelência “o meio pelo

² MURICY, Kátia. *As figuras da verdade*. O que nos faz pensar nº 14, agosto de 2000; SUAREZ, Rosana. *Nietzsche e os cursos sobre retórica*. O que nos faz pensar nº14, agosto de 2000; LOPES, Rogério A. *Elementos de Retórica em Nietzsche* (Capítulo II). São Paulo: Loyola, 2006; ITAPARICA, A.L.M. *Filosofia, literatura, desconstrução*. Cadernos Nietzsche 5, p. 61-73, 1998, p. 62.

qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é negado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas” (idem). No entanto, aqui surge uma curiosa questão: sendo o homem o animal da dissimulação, como poderia ter chegado a desenvolver um impulso para a verdade?

Durante o dia, os homens parecem satisfeitos com sua percepção que não mostra mais do que pode mostrar e, portanto, “não leva à verdade em nenhum lugar”, mas somente elabora ilusões. Além disso, durante a noite, o homem consente “ser enganado em sonho, sem que seu sentimento moral jamais tentasse evitar isso” (NIETZSCHE, 2007, p. 28). Sem contar que nem a si mesmo o homem pode conhecer completamente, visto que lhe é negado pela natureza o acesso ao interior do seu próprio corpo. “Então”, indaga Nietzsche, “de onde viria o impulso à verdade no mundo inteiro, nessa constelação?” (op. cit., p. 29)

Acontece que quando o homem, “por necessidade e tédio” (idem), decide viver em sociedade, precisa realizar um acordo ou tratado de paz que o livre da guerra de todos contra todos. Só então, para possibilitar e facilitar sua vida em comum, o homem virá a fixar a “verdade” enquanto “designação uniformemente válida e impositiva das coisas”. Notem que é na linguagem que pela primeira vez se fixarão verdades, ou nas palavras do próprio Nietzsche: “a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade” (idem). A palavra eleita por convenção como própria para designar tal ou qual coisa ou estado de espírito será a medida da verdade. O mentiroso é aquele que, arbitrariamente, utilizará as palavras fora de seu sentido usual estabelecido por convenção. “Ele diz, por exemplo, ‘sou rico’, quando para seu estado justamente ‘pobre’ seria a designação mais acertada” (NIETZSCHE, 2007, p. 30). Se o mentiroso abusa do uso convencionalmente inapropriado das palavras, ou se sua “mentira” gera resultados prejudiciais à comunidade, será repudiado e excluído. O homem, portanto, não prefere simplesmente a verdade à mentira, mas procura evitar as consequências desagradáveis que esta última pode trazer e deseja as consequências agradáveis e úteis da primeira. Nietzsche deixa

claro que não são a *verdade* ou a *mentira* em si que interessam ao homem, mas as consequências agradáveis ou desagradáveis que ambas possam proporcionar. Prova disso é que ninguém recusa a mentira do sonho ou da arte, mas, por outro lado, muitas vezes adotamos uma postura hostil frente a uma verdade que se mostre prejudicial ou destrutiva.

Tendo falado sobre a origem da verdade e da mentira, Nietzsche passa a discorrer sobre a natureza da linguagem e sua relação com a verdade. Seria a linguagem capaz de dizer a verdade? Poderia uma palavra ser a expressão da coisa mesma que procura expressar? Nietzsche responde: “Apenas por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a imaginar que detém uma verdade no grau ora mencionado” (NIETZSCHE, 2007, p. 30). Uma palavra é “a reprodução de um estímulo nervoso em sons” (op. cit., p. 31), efetuado de maneira subjetiva. Assim, todas as designações e propriedades que atribuímos às coisas são apenas transposições subjetivas e arbitrárias que nada têm a ver com a verdade. “A ‘coisa em si’ (...) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se” (NIETZSCHE, 2007, p. 31). A incrível multiplicidade de línguas comprovaria esta posição, pois se a linguagem dissesse a verdade das coisas, “não haveria tantas línguas” (idem). Vemos aqui a clara influência kantiana nesta teoria nietzschiana da linguagem, ressaltando seu caráter subjetivo e a inacessibilidade da “coisa em si”. No entanto, partindo desta proposição, Nietzsche reafirma o caráter metafórico da linguagem, a qual, justamente por não ser capaz de exprimir a “coisa em si”, exprime apenas relações entre homens e coisas e para tal “serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas” (NIETZSCHE, 2007, p. 32).

Nietzsche define a linguagem como um processo de produção e transposição de metáforas. Primeiro, a transposição de uma excitação nervosa em imagem, em seguida de imagem em som, ambas por meio de metáforas. Sendo este o processo de formação da linguagem, e, consequentemente, de todo o nosso conhecimento sobre as coisas, “acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores,

cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais” (NIETZSCHE, 2007, p. 33).

Aqui é necessário fazer uma pausa para recapitular as teses nietzschianas sobre a linguagem e apontar certo direcionamento para nosso artigo, que começará a se desenhar a partir daqui. Nietzsche define a linguagem, em primeiro lugar como ferramenta natural útil para a conservação da espécie e, em segundo lugar, como convenção arbitrária para servir à sociedade. Em ambos os casos, a linguagem é definida como processo de produção e transposição de metáforas. Também em ambos os casos, fica explícita a futilidade das faculdades intelectuais e do conhecimento humano a nível universal, bem como seu caráter absolutamente subjetivo e a impossibilidade do acesso à “coisa em si”, sendo estes últimos itens de inspiração kantiana. A partir daí, podemos indicar dois outros elementos que vão se desenhando em extremidades opostas do esquema nietzschiano: dando sequência ao processo formador da linguagem, do estímulo à imagem e da imagem ao som, chegaremos por fim ao conceito, o estágio de maior abstração e universalização. Por outro lado, fica indicado um estágio anterior esquecido, mais originário, mais intenso, que desencadeia o próprio processo. Veremos como Nietzsche propõe, e de algum modo realiza em sua obra, um retorno a esta dimensão esquecida da linguagem.

Toda palavra torna-se conceito, universalizando singularidades, igualando de maneira arbitrária multiplicidades que são na verdade únicas. O conceito, então, “deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto. Todo conceito surge pela igualação do não igual” (NIETZSCHE, 2007, p. 35). Como exemplo Nietzsche utiliza a palavra *folha* que, desprezando todas as diferenças entre as inúmeras folhas existentes, passa a impressão automática de que exista algo como um modelo, uma forma primordial que seja *a folha*, “de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas (...) mas por mãos tão ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da

forma primordial” (NIETZSCHE, 2007, p. 35). Outro exemplo utilizado é o conceito de *honestidade*, que teria sido formado a partir da observação de uma série de atitudes diferentes que julgamos ser “honestas” e a partir de então atribuímos a seu autor uma “*qualitas occulta*” chamada *honestidade*. Nietzsche conclui:

A inobservância do individual e efetivo nos fornece o conceito, bem como a forma, ao passo que a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos, e, portanto, também quaisquer gêneros, mas tão somente um “x” que nos é inacessível e indefinível (NIETZSCHE, 2007, p. 36).

A verdade, tendo sido elaborada no plano conceitual, seria então uma sequência de metáforas transpostas em outras metáforas, mas que perdeu sua força originária. Trata-se de uma metáfora, que, cristalizada em conceito verdadeiro, esqueceu-se do seu processo de formação, da sua própria natureza metafórica e que agora se acredita justamente o contrário do que é: uma verdade.

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu de que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (NIETZSCHE, 2007, pp. 36-37).

Dizer a verdade significa, portanto, nada mais que empregar metáforas que são usuais por convenção, ou seja, “mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório” (NIETZSCHE, 2007, p. 37).

No entanto, o homem esquece como se deu o surgimento de seus conceitos e verdades e mente inconscientemente segundo os costumes socioculturais nos quais está inserido. Educado segundo estes costumes, o homem sente-se obrigado a dizer a verdade, a tudo designar com as palavras habituais, e, ao mesmo tempo, vendo o tratamento dispensado ao

mentiroso, que é excluído e desacreditado, o homem “demonstra para si o que há de venerável, confiável e útil na verdade” (op. cit., p. 38). Busca, a partir de então em qualquer caso, o conceito, a verdade, a generalização, a abstração universalmente aceita que possa servir sempre de guia para sua vida e seu comportamento. Dessa maneira, é possível ao homem “erigir uma ordenação piramidal segundo castas e gradações, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, delimitações, (...) como o mais consolidado, universal, conhecido, humano e, em virtude disso, o mundo regulador e imperativo”. (NIETZSCHE, 2007, p. 38)

Buscar e encontrar verdades, portanto, segundo esta lógica, mais pareceria uma espécie de comédia, que Nietzsche descreve com propriedade e ironia da seguinte forma:

Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que se dá com o procurar e encontrar da “verdade” no interior da razão (NIETZSCHE, 2007, p. 40).

A ciência, então, tem por fundamento não uma certeza qualquer, mas um esquecimento: esquece que não trabalha com “coisas”, mas com uma série de metáforas sobrepostas cristalizadas em conceitos. Por fim, toda a regularidade e precisão que “descobre” nas coisas e no mundo se devem apenas ao fato de que os termos das operações que efetua foram estabelecidos por ela mesma. Ou seja, encontra nas coisas nada mais do que a elas acrescentou.

Mas resta em toda esta teoria uma dimensão esquecida, originária, mais intensa, mais forte, mais viva e colorida; a dimensão que desencadeia todo este processo e permanece nele, ainda que esquecida, mesmo em seus estágios mais avançados: a singularidade da experiência e o impulso artístico de sua tradução em metáfora. Isso fica indicado mais – ou menos – diretamente por Nietzsche ao longo de toda a obra *Sobre a Verdade e a Mentira em Sentido Extramoral*, como quando afirma que o conceito não dá conta de recobrir “a vivência primordial completamente singular e indivi-

dualizada à qual deve seu surgimento” (NIETZSCHE, 2007, p. 38). Nietzsche aponta para outro tipo de conhecimento, outro tipo de verdade, que se dá na experiência singular, na intuição e na arte. Isto fica claro quando fala sobre aquele homem que, seduzido pelo instinto de verdade, baseia sua vida em conceitos, “já não tolera mais ser arrastado por impressões repentinas” e “pelas intuições”. Posteriormente na obra, Nietzsche contrapõe a pirâmide lógica dos conceitos ao “mundo intuitivo das primeiras impressões” (NIETZSCHE, 2007, p. 38).

Ao contrário da “regularidade” e da “frieza lógica” da metáfora tornada conceito, “cada metáfora intuitiva é individual e desprovida de seu correlato e, por isso, sabe sempre eludir a todo rubricar” (NIETZSCHE, 2007, p. 38). O conceito é somente o “*resíduo de uma metáfora*” e sua base é a “transposição artística de um estímulo nervoso em imagens” (NIETZSCHE, 2007, p. 39). Mas o homem esqueceu-se desse “mundo metafórico primitivo” e esqueceu-se de que ele mesmo é “um sujeito *artisticamente criador*” (NIETZSCHE, 2007, p. 41). Mas não um sujeito no sentido clássico do termo, como centro de comando que age, pensa, sabe, quer e cria o que bem entende a seu bel prazer. Trata-se de um sujeito artista na medida em que está necessariamente inserido numa relação estética com o objeto e não pode deixar de produzir de maneira artística uma percepção daquilo que vivencia. Nietzsche afirma que entre sujeito e objeto há uma “*relação estética*”, uma “transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha” (NIETZSCHE, 2007, p. 42). A transposição do estímulo nervoso em imagem é uma criação artística (primeira metáfora), bem como a transposição da imagem em som (segunda metáfora) e assim por diante; a produção de metáforas é um processo estético³. Nas reflexões acerca do sujeito que Nietzsche empreende já em sua maturidade, fica bem claro que a linguagem não é o produto de um sujeito, mas, pelo contrário, é o sujeito que é um efeito – e um efeito fictício – da linguagem, ao menos em seu domínio cotidiano ou conceitual, quando, por exemplo, na frase “eu penso”, conclui-se “segundo o hábito gramatical:

³ CAVALCANTI, A. H. *Símbolo e Alegoria; a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche* (Capítulo 3). São Paulo. 263 p. Tese de doutorado. Unicamp. 2003, pp. 209-214

‘pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –’” (NIETZSCHE, 2005, p. 22). Ou nesta outra passagem, quando a ideia de que haja necessidade de um sujeito por trás de cada ato é atribuída à “sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um sujeito”. (NIETZSCHE, 2009, p. 33)

Ainda na dimensão esquecida da linguagem, há um instinto de criação de metáforas, que é próprio do homem:

Esse impulso fundamental do homem, ao qual não se pode renunciar nem por um instante, já que, com isso renunciar-se-ia ao próprio homem, não é, em verdade, subjugado e minimamente domado pelo fato de um novo mundo firme e regular ter-lhe sido construído, qual uma fortificação, a partir de seus produtos volatilizados, o mesmo é dizer, os conceitos (NIETZSCHE, 2007, p. 46).

Para fugir à domesticação que os conceitos querem lhe impor, buscando dar vazão à sua força, este instinto encontra válvulas de escape, por exemplo, no mito e, principalmente, na arte. O artista, o poeta, extrapola constantemente os sentidos habituais das palavras, joga com os conceitos, brinca com seus significados, cria novos arranjos e novas possibilidades na linguagem. Impulsionado por este instinto artístico,

[m]istura as rubricas e as divisórias dos conceitos ao introduzir novas transposições, metáforas, metonímias; perpetuamente, demonstra o ávido desejo de configurar o mundo à disposição do homem desperto sob uma forma tão coloridamente irregular, inconsequentemente desarmônica, instigante e eternamente nova como a do mundo do sonho (NIETZSCHE, 2007, p. 47).

Na arte, o intelecto goza a liberdade de mentir sem trazer prejuízo. “Com satisfação criativa, baralha as metáforas e desloca as pedras demarcatórias da abstração” (NIETZSCHE, 2007, p. 49). O intelecto, antes forçado a trabalhar a serviço da conservação da espécie, utilizando-se de conceitos frios e sem vida, na arte encontra-se desimpedido para dar livre curso à sua criatividade e encontra nisso enorme prazer. Agora, neste es-

tágio, a linguagem retorna à sua força e vivacidade originárias, em contato direto com o prazer da criação artística que procura exprimir de maneira sempre renovada e sempre revitalizada a intensidade da experiência primordial. Talvez seja essa satisfação criativa, que 14 anos mais tarde Nietzsche atribui, já sob a ótica da vontade de poder, ao prazer do aristocrata em nomear, exercer seu poder pela linguagem como meio de distinção e auto-afirmação: “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores” (NIETZSCHE, 2009, p. 25).

Os conceitos, aqui, não são mais as ferramentas verdadeiras com as quais a linguagem deve trabalhar, mas apenas peças de um grande jogo estético guiado pelas intuições.

Aquele enorme entablamento e andaime de conceitos, sobre o qual o homem necessitado se pendura e se salva ao longo da vida, é para o intelecto tornado livre apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios: e quando ele o estraçalha, embaralha e ironicamente o reagrupa, emparelhando o que há de mais diverso e separando o que há de mais próximo, ele então revela que não necessita daqueles expedientes da indigência e que agora não é conduzido por conceitos, mas por intuições (NIETZSCHE, 2007, p. 49).

A partir deste retorno à intensidade primordial da linguagem, o homem despreza a frieza lógica dos conceitos, “fala por meio de metáforas nitidamente proibidas e combinações conceituais inauditas, para ao menos corresponder criativamente, mediante o desmantelamento e a ridicularização das antigas limitações conceituais” (NIETZSCHE, 2007, p. 50).

Em *O Nascimento da Tragédia*, obra desta mesma época, marcada pelas fortes influências de Kant e Schopenhauer e pelo comprometimento com o colossal projeto wagneriano de um renascimento da tragédia grega na Alemanha do século XIX, Nietzsche, muito além da simples análise crítica de um gênero artístico, elabora uma visão de mundo, ou melhor, uma visão *trágica* de mundo. Trágica, aqui, seria a íntima e sempre confli-

tuosa relação entre as duas pulsões estéticas fundamentais da existência: o apolíneo e o dionisíaco. A constante tensão entre o fundo dionisíaco – da aniquilação, embriaguez, do tenebroso, da dissolução do indivíduo no todo – e a superfície apolínea – da forma, da arte, da beleza, da individuação, da luminosidade, da sobriedade e da razão. Ambos os princípios, conjugados, dão origem à tragédia ática (NIETZSCHE, 2007a, pp. 24-29) e, em certo sentido, configuram a própria existência.

Nesta obra fica indicada uma teoria da linguagem análoga àquela que vimos no texto de 1873. Do fundo dionisíaco, que tem na música sua manifestação por excelência, emergem a imagem, a palavra, a linguagem. No parágrafo que trata da origem da música popular e da poesia lírica, Nietzsche determina da seguinte maneira “a única relação possível entre poesia e música, entre palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga à música e sofrem agora em si mesmos o poder da música” (NIETZSCHE, 2007a, p. 46). “A melodia é, portanto, o que há de primeiro e mais universal, podendo por isso suportar múltiplas objetivações, em múltiplos textos” (NIETZSCHE, 2007a, p. 45). A linguagem é a tentativa de dar conta deste fundo musical dionisíaco, sem que jamais se consiga um sucesso absoluto neste empreendimento, o que abre múltiplas possibilidades para tentativas sempre renovadas – novos textos, novas palavras, novos jogos de metáforas. Porque a música se identifica com o dionisíaco, que é de uma esfera muito mais intensa do que a linguagem pode expressar, e, portanto, guarda sempre algo de indizível: “é impossível, com a linguagem, alcançar por completo o simbolismo universal da música” (NIETZSCHE, 2007a, p. 48).

Quando Nietzsche descreve o processo criativo do poeta lírico, temos uma melhor ideia do que seria o mergulho numa dimensão mais originária, traduzida em metáfora por um impulso artístico. Fica ainda mais claro também que este é um processo sem sujeito – se pensarmos na definição tradicional de sujeito:

Ele se fez primeiro, enquanto artista dionisíaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição

em forma de música, ainda que esta seja, de outro modo, denominada com justiça de repetição do mundo e de segunda moldagem deste: agora porém esta música se lhe torna visível, como numa *imagem similitudinária do sonho*, sob a influência apolínea do sonho. Aquele reflexo afigural e conceitual da dor primordial na música, com sua redenção na aparência, gera agora um segundo espelhamento, como símile ou exemplo isolado. O artista já renunciou à sua subjetividade no processo dionisíaco: a imagem, que lhe mostra a sua unidade com o coração do mundo, é uma cena de sonho, que torna sensível aquela contradição e aquela dor primordiais, juntamente com o prazer primigênio da aparência. O “eu” do lírico soa portanto a partir do abismo do ser: sua “subjetividade”, no sentido dos estetas modernos, é uma ilusão (NIETZSCHE, 2007a, p. 41).

Em oposição à arte trágica, surge a enigmática figura de Sócrates. Distanciando-se do fundo musical dionisíaco, da intuição, do instinto artístico fundamental que impulsiona à criação de novas metáforas, Sócrates, o primeiro apóstolo da verdade, exalta o conceito e a construção teórica elaborada sobre sólidas bases e em rígidas redes causais. Sócrates é

[o] protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento teórico a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo. Penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ser ao homem socrático a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana: tal como aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções foi considerado, desde Sócrates, como a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões (NIETZSCHE, 2007a, p. 92).

No entanto, a crença na superioridade dos conceitos, deve-se, como vimos, a um esquecimento fundamental: o esquecimento de que o conceito é também uma metáfora, e das mais frias e gastas. Podemos considerar o conjunto da obra filosófica de Nietzsche como o testemunho vivo desta teoria que propõe um retorno ao elemento estético primordial que constitui a própria linguagem, ao prazer criador, à intensidade da intuição em oposição ao rigor e à frieza do conceito. No *Ensaio de uma autocrítica*, prefácio adicionado ao livro *O Nascimento da Tragédia* em

1886, Nietzsche lamenta ter tentado, à época, expressar uma formulação tão bela numa linguagem tão fria, tão científica. Nietzsche afirma que ali falava “uma voz *estranha*, o discípulo de um ‘deus desconhecido’ ainda, que por enquanto se escondia sob o capucho do douto, sob a pesadez e a rabugice dialética do alemão” (NIETZSCHE, 2007a, p. 14). Utilizou, portanto, uma linguagem habitual, cristalizada – embora nós leitores possamos considerá-la não tão habitual, nem tão fria quanto o próprio autor – para tentar expressar uma série de “estranhas, ainda inominadas, necessidades” (NIETZSCHE, 2007a, p. 14). Há uma “incompatibilidade que transparece no livro entre o conteúdo da denúncia – a morte do trágico pelo saber racional – e a expressão da denúncia, a linguagem em que esta é formulada” (MACHADO, 2001, p. 17). Entre a novidade e intensidade de suas intuições e experiências e a linguagem conceitual e erudita que deve utilizar, essa *nova alma* “como que balbuciava em uma língua estranha. Ela devia cantar, (...) e não falar!”. E Nietzsche mais uma vez lamenta: “É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo” (NIETZSCHE, 2007a, p. 14). Para uma experiência tão nova, teria sido preciso, como poeta, extrapolar o sentido habitual das palavras e conceitos, deslocá-los, embaralhá-los, e não como um erudito submeter-se à sua rigidez.

Como exprimir um saber mais intenso que o racional e o conceitual por meio de conceitos e da razão? Dificuldade enfrentada não apenas por Nietzsche, mas que se estende à própria prática filosófica em geral. Seria preciso “uma linguagem artística e não científica, figurada e não conceitual” (MACHADO, 2001, p. 18). Nietzsche encontrará esta linguagem nova, poética, artística, bela e plena de jogos de metáforas naquele que ele mesmo considera seu livro mais importante: *Assim falava Zaratustra*. Este seria “o canto que, em 1886, ele lamentou não ter cantado com seu primeiro livro, (...) sua tentativa mais radical de seguir a via da arte para levar a filosofia além ou aquém da pura razão” (MACHADO, 2001, p. 18).

Zaratustra expressa sua sabedoria de uma forma totalmente fora do comum, numa linguagem poética, repleta de metáforas, num ritmo

quase musical, que poderia ser cantado e, por vezes é, de fato, como no “Canto noturno”. Como diz Nietzsche na parte de *Ecce Homo* dedicada a esta obra: “Poderia talvez considerar-se como música todo o Zaratustra” Além disso, trata-se de um saber baseado em intuições, sem longas demonstrações argumentativas e articulações conceituais. A própria descrição de Nietzsche sobre a obra faz questão de apresentá-la como uma grande intuição: Em seus passeios pela Itália, diz Nietzsche: “ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele *caiu sobre mim...*” (NIETZSCHE, s/d c, p. 90).

Para Nietzsche, ainda em *Ecce Homo*, Zaratustra é o auge de um momento de inspiração, resultado de um impulso artístico que não cessa de transformar experiências e intuições primordiais metafóricas em novas metáforas. Vale a pena citar sua bela descrição deste processo na íntegra:

Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá; um pensamento reluz como relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma – jamais tive opção. Um êxtase cuja tremenda tensão desata-se por vezes em torrente de lágrimas, no qual o passo involuntariamente ora se precipita, ora se arrasta; um completo estar fora de si, com a claríssima consciência de um sem-número de delicados tremores e calafrios que chegam aos dedos dos pés. Um abismo de felicidade, onde o que é mais doloroso e sombrio não atua como contrário, mas como algo condicionado, exigido, como uma cor *necessária* em meio a tal profusão de luz; um instinto para relações rítmicas que abarca imensos espaços de formas – a longitude, a necessidade de um ritmo *amplo* é quase a medida para a potência da inspiração, uma espécie de compressão e tensão... Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade... A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão. Parece realmente, para lembrar uma palavra de Zaratustra, como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos (– “aqui todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, e te lisonjeiam: pois querem cavalgar no teu dorso. Em cada símbolo cavalgas aqui até cada verdade. Aqui se abrem para ti as palavras e arcas de palavras de todo o ser; todo o ser quer vir a ser

palavra, todo o vir a ser quer contigo aprender a falar” –)
(NIETZSCHE, 2008, pp. 83-84).

Com sua concepção de linguagem, Nietzsche contrapõe-se à cristalização da linguagem em conceitos fixos e imutáveis, tão cara à tradição metafísica e que acaba provocando algumas das ilusões mais comuns do pensamento filosófico, como “o ser”, “a coisa”, “o sujeito”, “deus”, tomadas por verdadeiras, em parte, graças à estrutura da linguagem cotidiana e conceitual, que trabalha justamente com categorias fixas, unas e imutáveis. Assim, é um “preconceito da razão” que “nos obriga será estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser” e assim, o erro tem “nossa linguagem” como advogada (NIETZSCHE, 2006, p. 28). Segundo Nietzsche, a linguagem “pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia”. O pensamento, seduzido pela linguagem, vive permeado de

agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser” (NIETZSCHE, 2006, p. 28).

Mais tarde, num mundo mais esclarecido, atribui-se estes conceitos a alguma espécie de mundo superior, ao invés da percepção de que eles remontam, na verdade, a um mundo de ingenuidade e superstição. E, mais importante, o esquecimento do caráter necessariamente fictício da linguagem faz com que se a tome por literal e verdadeira. A crença, portanto, na estrutura da linguagem cotidiana e conceitual, reforça a crença naquelas ilusões cristalizadas como verdades – “eu”, “coisa”, “ser”, “deus”: “A ‘razão’ na linguagem: oh! Que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática” (NIETZSCHE, 2006, p. 28).

Nietzsche contrapõe-se ainda ao estilo usual da filosofia tradicional metafísica, com seu caráter argumentativo, lógico e linear, seguindo

uma cadeia de causas bem definidas. Nietzsche, em suas obras, mesmo sem contar o Zarathustra, que é um caso à parte, realiza novas experiências e possibilidades na linguagem, através do aforismo, da máxima, da poesia, da riqueza metafórica, do caráter intuitivo. No capítulo “Por que escrevo tão bons livros” de *Ecce Homo*, Nietzsche discorre sobre a *arte do estilo*: “Comunicar um estado, uma tensão interior de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo” (NIETZSCHE, 2008, p. 54). Note que não se trata de uma argumentação lógica que procure dar conta da verdade, mas da captura, da tradução de uma tensão interna de *pathos* em sinais e ressalta ainda o caráter quase musical desta escrita, que tem como um de seus elementos mais importantes o *tempo* musical. “Seu estilo, longe de ser um mero veículo de transmissão de ideias, pretende ser a sua própria manifestação” (ITAPARICA, 2002, p. 113). Contrapondo-se à linearidade da argumentação lógica, o próprio Zarathustra caracteriza a escrita – e a leitura – em aforismos como uma série de saltos entre cumes de montanhas: “Nas montanhas, o caminho mais curto é o que medeia de cimo a cimo. (...) Os aforismos devem ser cimos e aqueles a quem se fala devem ser homens altos e robustos” (NIETZSCHE, 2008a, p. 49).

Vimos, então, de que maneira Nietzsche propõe, e, à sua maneira, realiza um retorno à força esquecida da linguagem, investindo no valor da metáfora, da poesia, da intuição e da experiência como caminhos para a atividade filosófica, contrapondo-se ao rigor e à frieza lógica dos conceitos encadeados num texto linear. Trata-se de uma nova maneira de pensar e fazer Filosofia, contrária à tradição filosófica metafísica.

A retórica nietzschiana (...), na medida em que resulta de uma necessidade interna ao seu pensamento, deve ser compreendida como uma prova da grandeza do seu autor no que se refere à responsabilidade filosófica, à coerência e à fidelidade às próprias ideias, assim como um indício de coragem, uma virtude guerreira que Nietzsche não se cansa de elogiar (LOPES, 2006a, p. 39).

Nietzsche não apenas propõe uma revitalização da linguagem no

plano teórico, mas também enfrenta na prática o desafio por ele mesmo lançado, empreendendo sempre novas experiências filosóficas na linguagem, seja no brilhante estilo poético de Zaratustra, ou no estilo aforístico de suas demais obras.

Abstract: We'll see in this paper how Friedrich Nietzsche proposes the return to the forgotten power of language, meaning the retaking, the recovering of a most originary dimension of language, beyond its communicative, utilitarian, academic and scientific functions. Beyond theorizing on this subject, we can notice in his work an ever renewed effort to exceed the familiar domains of language and explore its most originary dimensions which rests forgotten, opening thus a fan of new possibilities.

Keywords: language, power, Nietzsche.

Referências

CAVALCANTI, A. H. *Símbolo e alegoria; a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. Campinas, São Paulo: Unicamp (Tese de doutorado), 2003.

ITAPARICA, A. L. M. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2002.

ITAPARICA, A. L. M. *Filosofia, literatura, desconstrução*. In: Cadernos Nietzsche 5, 1998, p. 61-73.

LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MURICY, K. As figuras da verdade. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, nº 14, agosto de 2000, p. 25-41.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2009.

_____. *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. São Paulo: Hedra,

2007.

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

_____. *Ecce homo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Cia das Letras, 2007a

_____. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2008a.

SUAREZ, R. Nietzsche e os cursos sobre retórica. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, nº 6, agosto de 1992, p. 47-54.



DESDE QUE FILOSOFAMOS?

Elzahra Radwan Osman¹

Resumo: Este artigo investiga os motes de conformação do pensamento produzido junto à tradição filosófica, mas também a despeito dela. Neste sentido, inquiremos sobre a legitimidade e abrangência de conceitos tais como origem/original, filosofia europeia/filosofia latino-americana, identidade/alteridade, com o intuito de desconstruir algumas formulações metafísicas sobre a estrutura do pensamento, para então podermos vislumbrar um projeto filosófico *desde* uma perspectiva não universalista.

Palavras-chave: alteridade; identidade; filosofia; pensamento.

¹Graduada em Ciência Política e graduanda em Filosofia (UnB). Pesquisadora das áreas de Filosofia da Linguagem, Teoria Literária, Epistemologia, Filosofia Política e das relações entre Estética, Escritura e Linguagem. E-mail: assaddaka@gmail.com

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir.

Michel Foucault

A filosofia é uma atividade cultural de reflexão.

Murilo Seabra

*Même quand elles parlent,
elles ne sont pas entendues dans leur différence.*

Abdelkebir Khatib

INTRODUÇÃO

Diferentemente do que diz Foucault na epígrafe acima, existem cada vez menos momentos em que há necessidade de pensarmos e vermos de modo diverso, mesmo a despeito de nossas reais condições para fazê-lo – e isto ocorre devido a uma contingência histórica. Cabe-nos, então, decidir, em determinada altura, e mais de uma vez, quando se faz necessário recuar frente ao que se constituiu como sendo as verdades sobre o mundo e, logo, as nossas verdades. Este recuo, estejamos certos e certas disso, não ocorre apenas por um ato de vontade; “se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê” (FOUCAULT, 1984, p. 13), só o reconheceremos no interior de uma tradição, cultura ou espaço-tempo particulares. Ou, melhor dizendo, a partir do *desde*, categoria epistemológico-política cunhada pelo filósofo brasileiro Julio Cabrera, angustiado com a possibilidade de um pensamento que se realiza com o auxílio de suas próprias categorias conceituais. O *desde* seria então uma perspectiva que existe, mas que se quer transcender – o que explicaremos ao tentar abordá-lo a partir das diversas conjecturas em que aparece. Por ora, e para todos os efeitos, o

desde se confundirá com a Tradição. Ainda que Foucault nos fale a partir de uma tradição reconhecida como referente ao pensamento ocidental, propõe-se o questionamento que pode ser visto como o norte de toda a sua filosofia: é plausível o reconhecimento de saberes outros que não os já sugeridos pelas práticas discursivas? A partir do contexto brasileiro ao qual este estudo está inserido, poderíamos nos perguntar: é possível continuar a pensar senão realizando “o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento” (FOUCAULT, 1984, p. 13), tendo em vista a produção dos silenciamentos sobre a filosofia no Brasil?

Desta feita, pretendemos constituir nosso filosofema perpassando os diversos discursos sobre as (im)possibilidades de referendarmos o fazer filosófico sob nossas próprias categorias, aqui compreendidas como categorias brasileiras, visto que a filosofia “é uma atividade cultural de reflexão”. Para tanto será preciso elucidar o que entendemos por estes discursos, para não incorreremos na incompreensão khatibiana: quais são os discursos? De onde falam? A quem se direcionam? Faz-se necessário, também, investigar quais categorias lhes são pressupostas e que autorizam ou obliteram o fazer filosófico *desde* o Brasil.

O DESDE ORIGINAL

A categoria *desde* pode ser encontrada em quase todos os discursos em que se adjudicam uma originalidade de raiz. Ao nos remetermos ao início do que se convencionou chamar de Filosofia, percebemos o esforço dos pensadores jônicos em descaracterizar as narrações mitológicas em seu juízo de verdade. Eles não se sentiam legatários de uma tradição que lhes era ancestral, ao contrário, faziam a adjudicação de seu pensamento a partir de um rompimento radical. Os pensadores jônicos, portanto, opunham o pensamento mítico ao *logos*.

Ora, se a este último está referenciado o próprio surgimento da filosofia, visto que a ele devemos a possibilidade da palavra, do pensamento, da razão e de tudo o mais que se institucionalizou em filosofia, a explicação do mundo por meio do mito se mostraria apenas

como utilidade educativo-religiosa aos inaptos à busca do conhecimento verdadeiro. O mito seria a expressão de uma cultura ainda dependente dos fenômenos divinos hábeis em sua explicação do mundo, ainda que nem sempre coerentes porque ilógicos, privados de consciência teórica e passíveis de negação. No entanto, a historiografia mais interessante sobre os primórdios da filosofia grega nos aconselha cautela quanto a esta diferenciação:

[...] não se trata de uma vaga analogia. Entre a filosofia de um Anaximandro e a teogonia de um poeta inspirado como Hesíodo, Cornford mostra que as estruturas se correspondem até no pormenor. Mais ainda, o processo de elaboração conceitual que tende a construção naturalista do filósofo está já em gestação no hino religioso de glória a Zeus que o poema hesiódico celebra. O mesmo tema mítico de ordenamento do mundo repete-se aí, com efeito, sob duas formas que traduzem níveis diferentes de abstração (VERNANT, 1973, p. 295).

Se supusermos por original a total ausência de influências de uma tradição de onde o *desde* se constitui, chegaremos a formulações desencantadas, como “Quem veio primeiro, o ovo ou a galinha?”. Mais ainda, conjecturaríamos que o *desde* surge no bojo de uma tradição e a ela estará sempre referendado, como no exemplo sobre os primeiros filósofos. Em sua opacidade, o *desde* não soluciona o problema da “origem” nem o da “originalidade”, mas nos possibilita duas constatações importantes sobre o substrato do pensamento: somos tradição, não conseguimos nos esquivar deste mínimo lugar que é o da linguagem pública wittgensteiniana e do fato de que a única coisa que nos liga realmente com toda a humanidade é sermos portadores e transmissores de cultura e a ela reagirmos dentro dos saberes constituídos, os sociais, os étnicos, os políticos, os religiosos, os identitários, os localizados, os coloniais. Também a reação, quando ocorre, é social mesmo se individual/singular ou coletiva/localizada; é uma reinvenção, e não invenção, a partir das suturas daquilo que a tradição calou. Nós inventamos novos problemas a partir daquilo que nos afeta, por isso eles não são descobertos; são reinventados porque são apropriação de algo que nos antecede *ad eternum*.

O *DESDE* COMO *DEVIR*

O conceito de *devenir*, tal como cunhado por Gilles Deleuze e muito em voga na literatura filosófica, ao mesmo tempo em que nos ilude sobre a possibilidade de ignorarmos os discursos produzidos pela tradição, nos possibilita a compreensão de como, e a partir dela, nos derivamos. O *devenir* não é assimilação nem construção: são possibilidades múltiplas e geográficas, as quais podem vir de todos e quaisquer lugares, uma vez que são os vários encontros com as ideias, os lugares e os outros. Ainda assim, o *devenir* é original, por não ser nem um nem outro, mas ser novamente múltiplo (DELEUZE & PARNET, 1998). O *devenir* não será nunca uma cópia ou um modelo; está entre duas ou mais possibilidades. Não há conciliação possível: e é o roubo/encontro desta potencialidade que nos dá acesso às linhas de fuga. Ou então são as linhas de fuga entre dois, no meio, que nos conduzem aos *devenirs*.

O *devenir*, numa perspectiva mais pessoal, são as múltiplas possibilidades que uma cultura possui de se reinventar (como também de se defender da acusação de plágio), o que ela faz a despeito de quaisquer estruturas que se lhe conformam, ou exatamente devido a elas.

O *DESDE* COMO CÓPIA

Neste momento, valemo-nos de um imaginário comum às tentativas mais entusiasmadas de renovação cultural – o canibalismo. Antes, porém, que o deflagremos em seus resíduos digestivos, posto que o canibalismo também foi comida, fazemos uma nota a partir dos ensaios do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiro de Castro, sobre os relatos etnográficos dos viajantes portugueses acerca do canibalismo de tronco Tupi e que inspiraram as elucubrações que deram ensejo ao Movimento Antropófago Modernista.

No ensaio *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem* (2002), Castro procura desfazer alguns dos equívocos sobre os Tupinambás, grupo indígena que praticava o canibalismo. Estes equívocos

foram perpetuados pelo olhar do colonizador a fim de definir quem eram os tupinambás: de um ecletismo acrítico e, portanto, pouco confiável. Assim, acompanhamos através dos relatos de jesuítas o arrebatamento dos clérigos com a rapidez com que os Tupinambás se convertiam ao cristianismo, para mais adiante se mostrarem exasperados com a facilidade com que se despiam das vestes cristãs. O que fugia à compreensão dos jesuítas era a busca dos Tupinambás por símbolos de alteridade em outros povos como possibilidades de renovação de sua própria cultura; “o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora” (CASTRO, 2002, p. 220). A utilização dos instrumentos europeus, a adoção da língua, das vestes e inclusive da religião eram elementos culturais alienígenas a que se submetiam de bom grado, segundo Castro, por serem “signos dos poderes da exterioridade” (2002, p. 220). Nas palavras do autor:

O que estou dizendo é que a filosofia Tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade, e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância (CASTRO, 2002, p. 220).

Os Tupinambás não se “desconvertiam”, apenas não podiam abrir mão de seu canibalismo que era a própria referência para esse *status* ontológico citado acima, pois “as leituras da antropofagia tupi nos termos simplistas de um impulso de absorção e controle (simbólico, político ou como se o queira chamar) do outro negligenciam esta dupla face e este duplo movimento: incorporar o outro é assumir a sua alteridade” (CASTRO, 2002, p. 224). Tanto quanto o são, também, as categorias de guerra, vingança e prática canibal, pois que, por meio desses institutos, os Tupinambás reafirmavam uma ordem social onde o outro se tornava a memória do próprio grupo. Pela vingança e pelo canibalismo adotavam nomes, tatuagens, discursos, cantos que eram a memória do inimigo e que passava a ser a guardiã da memória coletiva do canibal.

O DESDE IDENTITÁRIO

Conquanto a categoria Tupinambá de identidade/alteridade mostra-se diversa daquela que nos legou a tradição ocidental, diríamos que fora do abrigo do canibalismo ela perderia sua função essencial. Haveria algo como uma tradição através da qual os Tupinambás agenciavam suas demandas. Mesmo aquelas de alteridade exigiriam um substrato comum reflexionado na cultura, o que chamo de *desde-cultural*: para ser mármore, por exemplo, teríamos antes que ser murta e vice-versa; para ser um ou outro, ainda é preciso ser.

O outro (espinhoso) arremate que retiro desta etnologia diz respeito às soluções apresentadas pelo movimento modernista em sua tentativa de fundamentar o projeto republicano brasileiro, ao engendrar o novo homem. Claro, o novo homem² é uma categoria tão antiga e tão cara às teorias sobre o *desde* quanto o é a originalidade.

Para muitos dos intelectuais que trataram do tema da cultura brasileira, ainda hoje somos “uns desterrados em nossa própria terra”, porque nossa identidade é uma “inconclusa”, “inacabada”, “sempre por se fazer”, (BRESCIANI, 2001) devido ao nosso mal de origem: de terra colonizada por portugueses, onde diversos povos confluíram, fruto do transplante da cultura europeia, do desencontro do homem étnico-cultural com o seu meio, e a qual, antes da Independência, nunca se pretendeu transformar em uma Nação. Viveríamos aqui sempre buscando construir uma identidade genuína que nos servisse de reconhecimento entre brasileiros e que confluísse para uma mesma comunidade de interesse. Este inacabamento que resultará na *ninguendade* brasileira, como nos diz Darcy Ribeiro, precisaria ser superado para que saíssemos da condição de país de periferia, subdesenvolvido, à margem do sistema econômico-político mundial (Cf. BRESCIANI, 2001).

Poderíamos dizer que o tema da nossa identidade se coaduna

² Claro está: o novo homem, já que a nova mulher não estava em consideração...

mais uma vez com o das ‘ideias fora do lugar’(SCHWARZ, 2000), pois já exortava Oswald de Andrade a nos posicionarmos “contra todos os importadores de consciência enlatada” (BRESCIANI, 2001, p. 409). Não poderíamos adotar uma cultura alheia como se fosse a nossa. Era preciso que nos reconheçêssemos culturalmente para que fôssemos agentes ativos do mundo.

Quando Mário de Andrade escreve *Macunaíma*, parece querer nos falar desta identidade fluida brasileira que vem da confluência de vários povos sem nos dar forma definida, e deixa a sensação de inadequação a que a perda de um caráter identitário rijo, usurpado pelos nossos males de origem teria imprimido ao povo brasileiro. Não somos nem nativos, nem europeus. Somos povos colonizados, deportados, explorados e depois abandonados à própria sorte. Então a pergunta que Mário parece fazer é: qual é o lugar do povo brasileiro que são todos e é nenhum e vive a tentativa de se adequar, na tentativa de sobreviver aos novos tempos, os da modernidade? Parece-nos óbvio que aquilo que está sempre sendo visto como uma busca que nunca chega a uma conclusão, sempre por se fazer, não se mostre como questão arrematada.

Sendo a identidade uma construção de segunda ordem, ela estará sempre sujeita ao processo político de reformulação de suas bases, pelo qual passaram sempre as identidades nacionais no Ocidente. Também, se vista como pertencente ao fatalismo das culturas que se formam dentro de um espaço e um tempo histórico, ela será refém da tradição cuja recepção teve maior êxito na definição daquilo que foi concebido como nacional.

A *importação das ideias*, crítica dirigida às nossas elites intelectuais que estavam ‘em busca do povo brasileiro’, torna-se tese difícil de ser sustentada quando nos debruçamos sobre as teorias de que se valeram os intelectuais para construir seu pensamento. A alegação destes era que, enquanto leis sociológicas não podiam servir para explicar toda e qualquer realidade social, devido à especificidade racial e histórica de cada povo, os instrumentais da sociologia, da antropologia e das demais ciências em uso

podiam servir universalmente como ferramentas.

Em primeiro lugar, Flusser percebia os positivismo, marxismo, escolástica, etc. à brasileira como figuras caricatas dos seus correspondentes europeus, com o qual Flusser passa a ver o academismo brasileiro com olhares críticos e um pouco irônicos. Como se estas correntes tão seriamente cultivadas adiassem um encontro crucial, e talvez traumático, com o homem novo (CABRERA, 2008, p.7).

Referimo-nos a uma elite que construiu seu pensamento político sobre a realidade nacional, sobre a cultura e a identidade brasileiras, bem como com o pensamento autoritário, chamando em seu auxílio a legitimidade que naquele momento ofereciam as ciências positivistas. O darwinismo social, o evolucionismo de Spencer, as concepções de Vacher de Lapouge ou de Gumplowicz, a psicologia das massas de Le Bon constituem, tanto quanto o positivismo, a base de seu cientificismo (ORTIZ, 1994). No entanto, as escolhas efetivas que fizeram, tanto das teorias sociológicas como de alguns de seus elementos, serviram a que resolvessem no domínio ideológico as questões que se punham sobre a inferioridade da nossa raça miscigenada, à impossibilidade da democracia e os motivos concretos de nosso atraso como povo e Nação.

A partir do momento em que entram em declínio na Europa, as teorias raciológicas apresentam-se como hegemônicas no Brasil. Torna-se, assim, difícil sustentar a tese da “imitação”, da “cópia” da “última moda” (ORTIZ, 1994, p. 30-31). A esses estudiosos servem as teorias sobre as massas irracionais. As teorias biológicas sobre a seleção natural, por sua vez, usadas na defesa da inferioridade/superioridade inscrita nos padrões biológicos das raças, e que vão dar no desenvolvimento teórico de um suposto ‘darwinismo social’, também inscrito biologicamente (supremacia racial do homem branco, visto, portanto, como raça superior, enquanto o negro e o índio são ‘entraves’), lhes servem à defesa do evolucionismo que um dia nos conduziria ao desenvolvimento de um Estado-nação forte. “As ciências sociais da época reproduzem no nível do discurso as contradições reais da sociedade como um todo. A inferioridade racial explica o porquê

do atraso brasileiro, mas a noção de mestiçagem aponta para a formação de uma possível unidade nacional” (ORTIZ, 1994, p. 35).

No entanto, quando analisamos o livro *Crítica da razão tupiniquim* (GOMES, 1994), encontramos formulações referidas à nossa intelectualidade na mesma tradição das críticas às “ideias fora do lugar”. A crítica é menos a “crítica de uma razão brasileira” do que de sua inexistência. Ao longo das páginas, o autor nos mostra as múltiplas facetas desta razão, cujas características – dependência, acritica, cópia da última moda parisiense – tornam-na ilegítima como pensamento nacional, estéril porque imitação, apenas uma “Razão Ornamental”.

A nossa razão tupiniquim, produzida pelos nossos intelectuais, já foi conceituada por Sérgio Buarque de Holanda (1995) como ‘Bovarismo’, o estado de alienação de nossa realidade alimentado pela importação de modelos políticos e institucionais europeus de pensamento e, mais ainda, pela recusa em produzir pensamento genuinamente brasileiro. O autor do texto complementa esta reflexão nos dizendo do nosso mito da imparcialidade, da nossa Razão dependente e do nosso ecletismo. Para ele, no Brasil, desde sempre nos recusamos a conviver com o conflito, seja ele de qual tipo for, o que teria inclusive fortalecido alguns mitos a ponto de torná-los inquestionáveis: “o mito da cordialidade, do espírito aberto e conciliador, da democracia racial e das revoluções sem sangue”, (BRESCIANI, 2001) pois são estes mesmos mitos que conferirão à Razão Ornamental status de *brasilidade*.

O mito da imparcialidade, que recebe todo o conhecimento produzido no exterior sem atentar para a necessidade que exigiria a realidade brasileira, vai dar ensejo ao ecletismo. E assim nos gabaríamos de ter por característica nacional a tal da geleia geral, dos pensamentos, das teorias, dos conteúdos filosóficos à disposição de que produzamos não um conhecimento original, refletido, posicionado no mundo e, por isso mesmo, crítico; antes, estaríamos representados pelo bacharelismo, pelo formalismo estéril, pela oratória pomposa. Sendo assim, não estaríamos

produzindo conhecimento, como se fosse necessário apenas escolher o melhor de tudo que o mercado pode oferecer.

O DESDE CULTURAL

Como é reconhecido pelos estudiosos do pensamento brasileiro, a maior parte das caracterizações sobre o sujeito e a coletividade herdeira da colonização portuguesa mostra-se em sua maioria pessimista; qualificações como a de povo-criança, sociedade amorfa, estruturas sociais frouxas, elites bovaristas davam a tônica tanto da diagnose quanto de seu antídoto (Cf. LAVALLE, 2004). Para tanto, seria preciso criar a nova nação republicana no sentido de que era preciso “abrasileira-lá”. As instituições político-sociais adotadas pela República Velha, condizentes ou não com os modelos liberais europeus, não coadunavam com a realidade brasileira. A solução era a não adoção de regimes, leis, códigos e instituições de outros povos-nações, mas sua acomodação através do que constituía a verdadeira realidade nacional, daquilo que fosse originariamente nosso.

O Movimento Modernista, que se inicia oficialmente com a semana da arte moderna em 1922, vem de novo nos lembrar de que não poderíamos mais imitar os modelos culturais europeus como faziam os Parnasianos, a menos que os digeríssemos antes. O nosso modernismo pensou resolver este impasse pela “Antropofagia”. Oswald de Andrade, em seus dois manifestos, o da *Poesia Pau-Brasil* e o *Antropófago*, conclamam-nos a reconhecermos o outro através de um processo seletivo: assim como os nossos índios, só deglutiremos aquilo que nos interessa: o outro que for um “bravo herói” (ou o “bom e belo” - neste caso a alta cultura).

O recado estava dado. Não poderíamos continuar importando instituições e ideias que não condissessem com a realidade nacional e com seu novo projeto de modernização. Enquanto o primeiro movimento de nossa intelectualidade (os interpretadores do Brasil – Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e muitos outros)³ foi o de

³Importante salientar que parte significativa destes intelectuais engendra o que na literatura sociológica vem a se chamar de ‘o pensamento autoritário brasileiro’, responsável pelas

pensar a necessária e adequada estrutura política e social a uma sociedade formada historicamente por uma aristocracia feudal e arcaica (Cf. CHAUÍ, 2000), os movimentos culturais que o acompanharam, como o modernismo brasileiro, pretenderam forjar o *homem* condizente com as novas instituições.

Sob a sombra de um projeto modernizador, as alteridades históricas locais, como são as da América latina, encontraram-se novamente participando de projetos políticos globais (Cf. MIGNOLO, 2003), haja vista que esta demanda surge do “centro” é gestada no exterior e *desde* lá por nossos intelectuais (Holanda, Freyre, Oswald etc.). A criação de um novo homem (e da nova mulher), por não aceitarem o que existia, por mal o vê-lo, passa pelos vanguardismos europeus e seu gosto pelo exótico e pitoresco. A boa nova estava em inverter a potência dos adjetivos pessimistas para os otimistas: éramos sim mestiços, uma grande comunidade étnico-cultural, mas daí advinha nossa irreverência e também nossa modernidade.

O canibalismo oswaldiano ainda se dá por uma relação hierárquica com o colonizador europeu, visto que a sua antropofagia implica na não existência de seu *desde*, pela descrença de que na arte de consumo da alteridade nos valem de nossas próprias categorias. A proposta é no mínimo duplamente ingênua: primeiro quando pressupõe uma imparcialidade quanto aos julgamentos da cultura do Outro, ao se arrogar um lugar de privilégio existencial no mercado cultural; e segundo quando desconsidera que o nosso *desde* está marcado pela colonização.

A solução ao impasse (para quem começa a pensar sobre ele) está no reconhecimento de que nossa identidade ou o nosso *desde-colonial* está arraigado na tradição, seja ela ocidental ou a que se consumou nos trópicos, como também no reconhecimento de que este é mais um modo, de outro modo, de nos valermos de nossa própria alteridade em relação

cartas e posicionamentos políticos que sustentaram os golpes de Estado ao longo do século XX.

aos centros hegemônicos. Assim, defendemos a proposta cabreriana de pensar não tanto a produção do pensamento, como a marcação de nossa identidade “*desde* a marginalização, *desde* a não-história, *desde* o desamparo, *desde* o subdesenvolvimento”⁴.

O *DESDE* COMO CATEGORIA EPISTEMOLÓGICA

Apropriamo-nos do que não é nosso não porque nos falte algum ponto de correspondência em nosso “quadro de referências” ou porque podemos nos destituir de uma tradição e daquilo que temos tentado formular como o *desde*. Contudo, irremediavelmente, porque não supomos conhecer, apreender, ou capturar as “linhas de fuga” senão nos valendo de um núcleo relativamente estável, aquele que nos assegura algumas crenças sobre como podemos repisar uma tradição e de repente nos vemos em modesto desencontro com ela.

O novo é um acidente do *desde*, já que sem esta mínima referência torna-se impossível “pensar diferentemente do que se pensa” (FOUCAULT, 1984, p. 13); ou seja, o *desde* é tanto a categoria epistemológica de que nos valem na tentativa de compreensão de nosso objeto, como também o seu ponto referencial. Aqui poderíamos traçar uma analogia com a ideia de ‘funções’ presente no sistema transcendental kantiano, apenas não estabelecemos a distinção entre intuições e funções que ele realiza, pois tomamos aqui o conceito de categoria como sendo tanto intuição quanto ponto de partida (ou funções) para a apreensão dos objetos. Quero me explicar através da metodologia do antropólogo brasileiro:

O objetivo, em poucas palavras, é uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos da nossa própria imaginação. Em nossos termos, eu disse - pois não temos outros; mas, e aqui está o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz (se tudo ‘der certo’) de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas (CASTRO, 2002, p. 15).

⁴ CABRERA, Julio. Acerca de *O filósofo cordial como educador e como autor*, de Paulo Margutti (Texto fornecido pelo autor).

Forçar nossa imaginação se traduz, para o autor, num esforço em transportar termos e relações internas entre uma tradição e outra, sem, no entanto, transportarmos conceitos, mas criando outros que se adéquam àquela realidade. Partimos de nossas próprias categorias epistemológicas para delas desconfiar e tentar ir mais além pelo deslocamento. Haveria outro caminho possível?

Voltemos à categoria de reação que pensamos ser capaz de legitimar este mínimo identitário, algo como a “coisa-em-si kantiana”; não podemos prová-la, mas sem ela não há reações. Assim, falar em *desde* é também esclarecer duas categorias postas pela subjetividade moderna, e que por si só já são dois problemas importantes em filosofia. Pressupõem a existência de uma identidade e de que existe o outro constituindo a diferença. Não cuidamos de entregá-lo, no entanto, às soluções derridianas. Devemos a este filósofo, para quem a identidade será sempre mediada pela diferença, a possibilidade de repensar o *desde* a partir de suas categorias de alteridade, de subjetividade e historicização que concluem sobre os múltiplos caminhos de construção das categorias de identidade e, portanto, do *desde*.

A desconstrução vem para que possamos pensar a construção dos lugares de fala, como também para dizer que este mesmo lugar de fala não pode ficar totalmente imune aos essencialismos, visto que disso depende a existência mesma do *desde*. Embora *constructo*, será por sua mediação, pelo *desde*, o confronto que se estabelece entre a tradição e o indivíduo, entre uma possibilidade identitária e outra, entre sua ativação ou desconsideração, visto que apenas podemos nos atentar para aquelas sociabilidades nas quais nos inserimos ativamente; as outras permanecerão à margem, tanto dos projetos epistemológicos quanto, e como consequência, dos projetos políticos.

Assumir um ponto de vista não é afirmar um ponto de partida metafísico para o conhecimento, mas também não é negar que este ponto de vista possa ser criado e ser apropriado por uma tradição ou

por um grupo social. Haraway (1995), em seu projeto epistemológico, nos oferece dois conceitos que podem nos auxiliar na apreensão do *desde*, o de “saberes localizados” e a de “objetividade”. As críticas da autora vão além da suposição de uma estrutura social para o conhecimento; assim, peregrina desde o construtivismo até o desconstrutivismo, já que não quer que admitamos um posicionamento epistemológico hierárquico, rígido e construído aleatoriamente pelo “a”. As categorias de objetos de conhecimento devem ser permanentemente ativadas. A alternativa ao relativismo, segundo a autora, é a de saberes parciais, localizáveis, críticos, o que significa que precisamos admitir não uma verdade, e sim que todo conhecimento é situado e corporificado; mas, partindo deste princípio, não escapamos da responsabilidade que temos quando partimos de saberes localizados: “nas ideologias de objetividade, o relativismo é o perfeito gêmeo investido da totalização; ambos negam interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial, ambos tornam impossível ver bem” (HARAWAY, 1995, p. 24).

A localização de um saber impediria assim o discurso retórico sobre a verdade e sua consequência maior: a *des-responsabilização* ético-política sobre seu conteúdo. “Gostaria de uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados” (HARAWAY, 1995, p. 18).

A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver [...]. A questão da ciência para o feminismo diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada. Suas imagens não são produtos da escapatória ou da transcendência de limites, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, visões desde algum lugar (HARAWAY, 1995, p. 21; 33-34).

O DESDE COMO FATOR FILOSÓFICO - CONCLUSÃO

Quero defender a tese de que o fato de não “enxergarmos” o *desde* nos impossibilita enxergarmos a filosofia. Não importa o quanto nos aproximemos ou nos afastemos dos projetos epistemológicos globais, e em que medida nossa filosofia será equiparada em excelência com a dos grandes centros; se não pudermos perceber que nossa produção de pensamento é “um outro pensamento”, é “liminar”, é “subalterna” (MIGNOLO, 2003), continuaremos julgando-a a partir das categorias do colonizador.

Isto se deve principalmente porque assumimos a posição do outro em relação a uma tradição da filosofia ocidental mesmo quando fazemos Filosofia. Esta posição deveria nos conduzir aos caminhos que nos possibilitassem vislumbrar nossos projetos locais, primeiro através da crença de que a “colonialidade de poder” não é uma escolha: ainda que não estejamos interessados em desterritorializar a nossa filosofia, não escapamos do fato de que estamos sempre falando de algum lugar; não nos referimos a uma estrutura rija condicionante dos “modos de ver e de conviver”, mas às construções coletivas que mesmo móveis possuem um papel determinado enquanto existem. Também não escapamos ao fato de que a colonialidade de poder é constitutiva da modernidade, tanto quanto são nossos projetos filosóficos:

Essas perspectivas, da América Espanhola, do Maghreb e do Caribe, contribuem hoje para repensar, criticamente, os limites do moderno sistema mundial – a necessidade de concebê-lo como um sistema mundial colonial/moderno e de contar as histórias não apenas a partir do interior do mundo ‘moderno’, mas também a partir de suas fronteiras. Estas são apenas contra-histórias ou histórias diferentes; são histórias esquecidas que trazem para o primeiro plano, ao mesmo tempo, uma nova dimensão epistemológica: uma epistemologia da, e a partir da margem do sistema mundial colonial/moderno, ou, se quiserem, uma epistemologia da diferença colonial que é paralela à epistemologia do mesmo (MIGNOLO, 2003, p. 83).

Embora Mignolo, ao abordar teorias que pretendem pensar um projeto epistemológico na margem de nossa colonialidade, esteja pensando em projetos locais posteriores, mesmo em consonância com os centros – já que deles não mais podemos abdicar de nos referendar – quando nos diz que “um outro pensamento situa-se em todos esses, e em nenhum deles, em sua fronteira” (MIGNOLO, 2003, p. 104), parece nos dizer também do *desde*, o qual embora não pensado ou refletido no fazer filosófico, pode prontamente ser encontrado.

Quando nos apropriamos de uma tradição, podemos fazê-la pragmaticamente ou semanticamente; no entanto, parece que como forma de deslegitimar o que vinha sendo produzido no Brasil, escolhemos a tese da “teoria das ideias fora do lugar” (BRESCIANI, 2001) antes de pensar o próprio pensamento, ou *desde* que filosofávamos. Na análise das ideias fora do lugar, é patente a diferença semântica entre o nosso pensamento e aquele produzido em Europa, portanto entre os projetos epistemológicos:

O pensamento Liminar traz para o primeiro plano a irreduzível diferença epistemológica entre a perspectiva a partir da diferença colonial e as formas de conhecimento que, sendo críticas da modernidade, da colonialidade e do capitalismo, permanecem ainda ‘dentro’ do território, ‘sob custódia’ dos ‘universais abstratos’ (MIGNOLO, 2003, p. 130).

Para além da tentativa de “visualizarmos” nossa filosofia, silenciada por tantas críticas, há no *desde* a possibilidade do reconhecimento de que nossas categorias epistemológicas, se percebidas em sua colonialidade/localização/liminaridade, podem nos ajudar a pensar o necessário projeto filosófico para o Brasil.

Abstract: This paper investigates the themes of thought conformation produced by the philosophical tradition, but also in spite of it. In this sense, we ask about the legitimacy and scope of concepts such as source/original, European philosophy/Latin American philosophy, identity/otherness, in order to deconstruct some formulations about the structure

of metaphysical thinking, so that we can glimpse a philosophical project from a non universalist perspective.

Key-words: Identity; otherness; philosophy; thought.

Referências

BRESCIANI, Maria Stella. Identidades inconclusas no Brasil do século XX - fundamentos de um lugar-comum. In: _____; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Memórias e (res)sentimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

CABRERA, Julio. *Acerca de O filósofo cordial como educador e como autor, de Paulo Margutti*. (texto inédito). s.d.

_____. *Vida filosófica e filosofia profissional*. (texto inédito). s.d.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. São Paulo: FTD, 1994.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 5, p. 07-42, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

LAVALLE, Adrián Gurza. *Vida pública e identidade nacional*. São Paulo: Globo, 2004.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade,*

saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In _____. *Ao vencedor, as batatas*. São Paulo: Duas Cidades / Ed. 34, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. Mito e pensamento entre os gregos. *São Paulo: Difusão Européia do livro*, 1973.



LINGUAGEM E ÉTICA:
JUÍZOS ÉTICOS E O SENTIDO DO MUNDO *SUB SPECIE AETERNI*

Gabriel Cardoso Galli¹

Resumo: Busca-se neste artigo apresentar algumas inferências sobre o estatuto da Ética no primeiro Wittgenstein, a partir da noção de análise completa da proposição e com base na teoria pictórica exposta no *Tractatus*. Tais inferências terão como plano de fundo a exposição que Wittgenstein faz em sua Conferência sobre a Ética, de 1929, onde o filósofo parece sustentar uma relação intrínseca entre juízos de valor ético (absoluto) e a perspectiva da primeira pessoa.

Palavras-chave: Ética; Ciência; Wittgenstein.

¹ Graduando em Direito no Centro Universitário Curitiba e em Filosofia pela UFPR. Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET-Filosofia) e editor associado dos Cadernos PET-Filosofia. E-mail: gabrielgalli@msn.com

LINGUAGEM E MUNDO: SENTIDO E VALOR DE VERDADE

Antes de pensar a relação entre ética, linguagem e mundo no *Tractatus*, é preciso determinar o que o autor do *Tractatus* entende como possível de ser pensado. Esta tarefa, como Wittgenstein nos adverte no prefácio da obra, só pode ser feita por um caminho: uma investigação lógica interna à linguagem. Por isso, iniciarei expondo alguns aspectos fundamentais da chamada teoria pictórica, tratando da noção de análise lógica, da tese da determinação do sentido e da tese da bipolaridade, para, enfim, retirar algumas conclusões sobre a Ética.

A teoria pictórica abarca dois conceitos fundamentais: linguagem e mundo. A Linguagem pode ser compreendida como sendo constituída de proposições (moleculares), as quais seriam funções de verdade de proposições elementares que, por sua vez, seriam compostas de nomes – sendo estes os constituintes últimos da Linguagem². De forma correspondente, o Mundo consistiria na totalidade dos fatos, os quais seriam constituídos de todos os “estados de coisas”³ possíveis – e estes seriam compostos por os objetos simples. Na proposição elementar, os objetos seriam substituídos pelos constituintes últimos da Linguagem, os nomes – e a análise lógica da proposição mostraria isso. Seguindo este esquema, nomes combinados formariam proposições elementares, as quais, se têm sentido, representam (figuram) “estados de coisas” possíveis. A ideia fundamental desta teoria pode ser compreendida na seguinte afirmação: a linguagem é o espelho do mundo; a linguagem figura (representa) a estrutura pré-linguística constituída pela substância do mundo⁴, os objetos simples.

² Cf. HACKER, 2001, p.170

³ Compreendo que este ponto é tema de discussão, compreendendo duas interpretações: <i> estado de coisas é a possibilidade de um fato (sendo este uma atualização daquele); <ii> um fato é uma combinação de estados de coisas. Para maiores esclarecimentos, ver: MACHADO, 2007, p.46-47.

⁴ Com isso eu discordo de M. McGinn e P. Winch, e concordo com G. Anscombe, P. Hacker e A. Kenny que as possibilidades combinatórias dos nomes para formarem proposições devem espelhar as possibilidades intrínsecas dos objetos de se combinarem

Sobre capacidade de representação da Linguagem, podemos dizer que há duas questões relevantes: o que a proposição elementar representa e se ela representa correta ou incorretamente. Como dito, proposições elementares figuram estados de coisas, os quais são combinações de objetos simples. Para uma proposição elementar representar um estado de coisas, os elementos da proposição (os nomes) devem estar relacionados entre si de um modo particular: eles devem poder se passar pelos elementos do estado de coisas a ser representado. A esse modo de combinação entre os elementos do estado de coisas chamamos estrutura do estado de coisas⁵. Para afigurar um estado de coisas, a proposição elementar deve ter uma estrutura lógica comum, ou seja, deve ter em comum a forma de afiguração⁶. Assim, conforme Luiz Henrique Lopes dos Santos, a única condição real de representatividade é “a possibilidade de que seus (da figura) elementos sejam substituídos pelos elementos do fato, real ou meramente possível”; ou seja, “que esses elementos (objetos simples) possam articular-se entre si do mesmo modo como seus representantes (nomes) efetivamente se articulam” na figura (SANTOS, 2010, p.63). Essa correlação entre os elementos da figura e os elementos do figurado é que constitui a relação afiguradora⁷.

A relação de figuração está, por sua vez, intrinsecamente vinculada à noção de sentido. Uma proposição tem sentido se, e somente se, ela figura uma possível articulação de objetos simples – o que equivale dizer que ela só tem sentido se o estado de coisas que ela figura é uma possibilidade no mundo. Dado que o sentido depende de algo no mundo, não podemos determinar o sentido de uma proposição *a priori*⁸; é preciso

com outros objetos em estados de coisas, e que, nesta medida, podemos afirmar que a estrutura lógica da linguagem lhe é imposta “de fora” pela estrutura última da realidade.

⁵ Cf. TLP, aforismo 2.032

⁶ Cf. TLP, aforismo 2.15

⁷ cf. KENNY, 1984, p.67

⁸ Aqui observamos o motivo de Wittgenstein não fazer análise de proposições; ele não precisa, dado que seu intento não é determinar o sentido de proposições particulares, mas sim evidenciar as condições do sentido em geral – ou seja, condições que devem ser

analisar a proposição até chegarmos às proposições elementares, da qual ela é uma função de verdade, e verificar se tais proposições elementares figuram um estado de coisas possível ou não. Aqui entra a noção de análise lógica da proposição, cujo paradigma é dado pela Teoria das Descrições de Russell. Embora Wittgenstein tenha críticas a tal teoria, ele entende que Russell teria mostrado que a forma lógica de uma proposição não é necessariamente idêntica à sua forma gramatical; portanto, Russell teria mostrado que não podemos concluir *a priori* apenas com base na forma gramatical de uma proposição não-analisada, que há fatos com a mesma forma, dado que a análise poderia revelar que a forma em questão não é a sua forma lógica. Ou seja, para evidenciar o sentido de uma proposição deve-se fazer a análise⁹ de tal proposição, determinando se ela figura uma possível combinação de objetos simples (caso em que tem sentido), ou não.

Ainda que Wittgenstein não tenha fornecido demonstrações explicativas sobre como proceder com a análise, podemos verificar duas ideias básicas acerca da análise da proposição: <i> todas as proposições moleculares com sentido são funções de verdade de proposições elementares, as quais, por razões puramente lógicas, devem existir e serem logicamente independentes; <ii> as proposições elementares consistem em nomes próprios lógicos, que não são passíveis de análise, visto que são sucedâneos de objetos absolutamente simples¹⁰. Assim, como afirma Kenny:

Para Wittgenstein, uma proposição completamente analisada consistirá em uma vasta combinação de proposições elementares, cada uma das quais conterá nomes de objetos simples, nomes que se relacionam entre si, de maneira a

respeitadas por qualquer linguagem que pretenda significar.

⁹ Análise lógica pode ser compreendida como um processo pelo qual se identificam quais são os componentes de uma proposição, pensamento ou fato, e o modo como esses componentes estão combinados. No *Tractatus*, a ideia da análise lógica se vincula à ideia de que o mundo é determinado e também ao postulado de Frege de que o sentido é determinado (Cf. MACHADO, 2007, p.30).

¹⁰ Cf. TLP, aforismos 3.201 e 4.22

pintar/figurar, verdadeira ou falsamente, a relação entre os objetos que representam.¹¹ (KENNY, 2006, p.5 - minha tradução).

E aqui já podemos tratar de uma ideia fundamental do *Tractatus*: uma proposição pode ter sentido, independente do seu valor de verdade. Segundo Wittgenstein.

[o] que sabemos quando compreendemos uma proposição é isto: sabemos o que é o caso se ela for verdadeira e o que é o caso se ela for falsa. Mas não sabemos necessariamente se ela é de fato verdadeira ou falsa (NB, p.93-94).

Com isso, o que se afirma é que podemos compreender o sentido de uma proposição sem que saibamos se ela é verdadeira ou falsa. Compreender uma proposição é conhecer as suas condições de verdade; e “a única condição que deve ser satisfeita para que uma proposição seja falsa é que ela não seja verdadeira” (BARBOSA. 1981, p. 19). Assim, o que transparece é a ideia de que o postulado da bipolaridade afirma que o que dá sentido a uma proposição deve ser independente do que a torna verdadeira. Podemos reconstruir o argumento da seguinte forma: uma proposição só tem sentido se *puder* ser verdadeira; “a proposição deve conter (e mostrar) a possibilidade de sua verdade” (NB, p.16). Ora, “para que uma proposição possa ser verdadeira, ela deve também poder ser falsa” (NB, p.55). Logo, “toda proposição (legítima) é essencialmente verdadeira-falsa” (NB, p.94). Tendo como *background* essas noções da teoria pictórica da proposição, vejamos como assuntos fundamentais da Filosofia – como Metafísica e principalmente a Ética – surgem no período da filosofia de Wittgenstein em que o paradigma era o da análise proposicional.

¹¹ Entendo que aqui o método do *Tractatus* pode ser visto como constituindo uma Filosofia Crítica, em um sentido kantiano: crítica sistemática do pensamento humano como tarefa própria da Filosofia, demonstrando os limites da especulação metafísica. Ou seja, o pensamento retornando a si mesmo e se examinando, buscando, assim, estabelecer seus limites – no caso de Wittgenstein, limites estabelecidos através da análise da linguagem. “A filosofia não é um corpo de proposições, mas uma atividade da análise. Aplicada às pseudoproposições, revela-as como nonsense.” (KENNY, 2009, p.162)

LINGUAGEM E ÉTICA

Uma das poucas fontes acerca do pensamento de Wittgenstein sobre a Ética é a sua Conferência sobre a Ética, feita por volta de 1929/1930. Nela podemos observar que o autor não busca apresentar qualquer teoria ética. Isso porque ele reconhece que não pode explicitar ao seu público o que ele mesmo vê como sentido da vida – e aqui já podemos vislumbrar quais seriam as “questões” da Ética. O que pretendemos neste ponto é mostrar por que Wittgenstein “considera todos os discursos sobre o que é bom do ponto de vista da moral como desprovidos de sentido” (HALLER, 1991, p.46).

Sabe-se que Wittgenstein identificava no uso equívoco das palavras a origem das maiores (pseudo)questões da Filosofia. Por trás dessa visão, está a defesa de Wittgenstein de que o uso equívoco se daria quando nos utilizamos de termos que são próprios da ciência para tentar dizer sobre o Místico. O papel da filosofia seria o de desfazer os nós que surgiram na história do homem devido ao uso equívoco dos termos. O conceito de Místico, porém, não é definível, visto que em qualquer definição sempre estaríamos utilizando termos das ciências naturais para falar sobre o sobrenatural – estaríamos dentro da linguagem tentando falar sobre o que está fora dela. Para Wittgenstein, o Místico deve ser compreendido através de uma experiência; o filósofo vai dizer que Místico é que exista o mundo. Retornemos rapidamente ao *Tractatus*.

O *Tractatus* se inicia com a afirmação de que o mundo é tudo o que é o caso. O que é o caso, é a totalidade dos fatos. Os fatos (aqui compreendidos como estados de coisas possíveis) podem ser figurados por proposições, caso se respeite as regras de composição de sentido. Os estados de coisa, eles mesmos, são contingentes, dada a sua composição, pois são compostos de objetos simples, os quais, por sua própria natureza, podem se combinar com outros objetos simples. Visto que é essa relação combinatória que é descrita pela figuração – ou seja, uma proposição descreve as relações entre objetos simples, estabelecidas no estado de

coisas –, temos que os objetos, eles mesmos, não podem ser ditos, visto que figurações descrevem relações combinatórias; ou seja, proposições apenas dizem o *como* os objetos estão combinados, e não o *que* os objetos existam ou *que* eles estão combinados – o *que* isso se mostra¹². No entanto, os objetos simples possuem existência necessária, diferentemente dos estados de coisas que, por serem apenas uma organização possível de objetos simples, podem se dar ou não. O que importa, por ora, não é compreendermos que os objetos são necessários – “os objetos formam a substância do mundo” (TLP, aforismo 2.021) –, mas sim que os estados de coisa são contingentes.

Dado que a proposição figura estados de coisas, ou seja, diz como os objetos estão organizados, isso implica que a proposição pode descrever correta ou incorretamente um estado de coisas – o que, como vimos, determina o seu valor de verdade. Além disso, o sentido de uma proposição é justamente determinado pela bivalência, na medida em que o possuir sentido está diretamente ligado ao possuir a possibilidade de figurar um estado de coisas, de tal modo que a proposição possui sentido se ela for bivalente, se o estado de coisas que ela descrever for possível (ele sendo o caso ou não).

Isso implica que uma proposição pode ter sentido independente de sua verificação. Para Wittgenstein, as proposições estão vinculadas com a realidade – “a proposição comunica-nos uma situação; deve, pois, estar essencialmente vinculada à situação” (TLP, aforismo 4.03). Porém, embora o sentido da proposição esteja intrinsecamente ligado à sua propriedade de poder ser verdadeira ou falsa, o sentido não se vincula a qualquer valor de verdade¹³. O problema, então, é explicar por que Wittgenstein vai dizer

¹² Por isso, respostas a perguntas sobre o *que* não têm sentido – não podem ser articuladas em proposições legítimas –, ainda que elas se mostrem – por exemplo, quando asserirmos dada proposição sobre dado estado de coisas, se mostra a existência de tais objetos. A distinção entre dizer/mostrar será retomada adiante.

¹³ C.f. TLP, aforismos 2.221 e 3.142

que não pode haver proposições na Ética¹⁴, já que parecemos enunciar juízos de valor de modo significativo – os quais parecemos compreender, ainda que não os aceitemos como verdadeiros ou falsos. Ou seja, parece que somos capazes de determinar as condições em que verificamos a verdade ou falsidade de algum enunciado que veicule um juízo ético – parece que somos capazes de determinar o seu sentido.

Se o mundo é “a totalidade dos fatos” (TLP, aforismo 1.1), isso implica que, se pudéssemos dizer que enunciados da Ética possuem sentido (descrevem um estado de coisas possível e são bivalentes), então, conforme a teoria pictórica, seriam eles propriamente fatos que figurariam a realidade e, assim, deveríamos assumir que os enunciados da Ética são contingentes, na medida em que figuram uma possível organização de objetos simples. Mas há propriamente fatos da Ética?

Wittgenstein entende, seguindo os rastros de G. E. Moore, que a Ética é uma investigação universal sobre aquilo que é bom – ainda que Wittgenstein difira da opinião de Moore sobre onde estaria localizado o objeto da Ética¹⁵. Ou seja, seu objeto é um valor. Wittgenstein distingue duas espécies de valor: relativo e absoluto. Para Wittgenstein, quando enunciamos valores relativos, não adentramos no campo da Ética. O argumento se respalda na ideia de análise lógica. Tomemos, por exemplo, as seguintes sentenças: “Aquele homem é um bom corredor” e “Esta é uma boa poltrona”. Analisando tais proposições, porém, evidenciam-se as condições de verdade em que podemos dizer que algo é bom; no entanto, estas condições nos remetem a descrições de dadas situações

¹⁴ Cf. TLP, aforismo 6.42

¹⁵ Para Moore, compete à Ética discutir problemas em afirmações, tais como “A temperança é uma virtude” e “A embriaguez é um vício”, ou “Aquele cidadão é um vilão”. Todas as afirmações que envolvam qualquer um dos termos “virtude”, “vício”, “dever”, “bom”, “mau”, etc., são, para Moore, juízos de ordem ética (Cf. MOORE, 1903, p.3). A divergência com Wittgenstein está justamente naquilo que Moore considera o valor que é objeto da Ética. Ao apresentar uma análise das afirmações que Moore considera conter o objeto da Ética, Wittgenstein mostra que tais afirmações acabam por se reduzir a descrições de fato e, portanto, são relativos e, por isso, não podem ser ou conter valor ético algum.

em que podemos usar o termo “bom” de forma correta, situações essas que têm o termo “bom” como uma “escala de avaliação” (HALLER, 1991). Por exemplo, quando dizemos “Aquele homem consegue correr 100 metros em menos x segundos!”, usaremos o termo “bom” com sentido, se enunciamos com dada proposição que o estado de coisa que descrevemos resguarda dado critério: correr 100 metros em menos de x segundos. Portanto, trata-se de um uso específico do termo “bom” que, ao ser analisado, pode ser descrito em fatos. Não se trata, então, de uma proposição que expressa um valor absoluto. Trata-se de um valor relativo, pois ele sempre será relativo a um fato, o qual é sempre contingente. É esta espécie de valor o objeto da Ética? O que é valor ético? Ora, sequer tem sentido essa pergunta?

O mais próximo que Wittgenstein chega de indicar o que é o valor ético é através de exemplos, como o espanto que sentimos perante a vida – ou melhor, ante à “pergunta fundamental”: Por que há vida, e não o nada? Porém, o próprio Wittgenstein reconhece os limites desses exemplos, que transparecem na dificuldade em se apresentar uma visão que, em verdade, cabe apenas à primeira pessoa.

É interessante verificar que Wittgenstein (...) chama a atenção ao fato de que o exemplo, do qual ele se vale para tornar esses juízos compreensíveis, é um exemplo inteiramente pessoal, e que outras pessoas deveriam inserir aqui os seus próprios exemplos análogos de vivências para que pudessem compreender o que estaria sendo dito (HALLER, 1991, p.47).

Ou seja, parece que há um privilégio da primeira pessoa quanto à “compreensão” (em sentido não-tractariano) de valores absolutos. Por isso, Wittgenstein reconhece que cada exemplo pode se apresentar de forma distinta para cada pessoa, dependendo da sua forma de vida¹⁶. Esta ideia, porém, requer um esclarecimento sobre a noção de Ciência, que Wittgenstein coloca em um campo diametralmente oposto ao lugar da

¹⁶ “o termo enfatiza [...] o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem” (GLOCK, 1998, p.174)

Ética.

Até aqui, delimitamos de forma negativa o objeto da Ética: não se trata de valores relativos. Assim, o objeto da Ética não pode estar no mundo, pois, se pertencesse ao mundo, então o valor veiculado pelos enunciados da Ética seria ele mesmo relativo – ou seja, a Ética não seria apressiável por ela mesma, mas apenas em razão de certos fatos. Uma questão que poderia ser posta a Wittgenstein seria: mas não continua sendo a Ética relativa (ao menos em um sentido), quando afirmamos que a apreensão de valores absolutos está intrinsecamente ligada à perspectiva da primeira pessoa? Veremos que para o autor a própria disputa, o desacordo sobre a Ética é resultado da sua natureza absoluta.

ÉTICA E CIÊNCIA

“Nossas palavras, usadas tal como fazemos na ciência, são recipientes capazes somente de conter e transmitir significado e sentido natural” (WITTGENSTEIN, 2005, p.219).

Como o próprio autor afirma e reafirma várias vezes, o *Tractatus* pode ser compreendido como a tentativa de salvar a Ética, o domínio da Ética do relativismo intrínseco ao mundo. Para Wittgenstein, dizer que a Ética não pertence ao mundo quer dizer que é impossível uma fundamentação teórica da Ética. Isso se dá porque é impossível dizer sobre a Ética: enunciados da Ética *não* são figurações. Por isso, não são nem verdadeiros nem falsos. Assim, eles não têm sentido.

A Ética, na medida em que brota de um desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento (WITTGENSTEIN, 2005, p. 224).

Ora, nesta medida, a Ética se opõe diametralmente à Ciência. Esta diz algo sobre o mundo, aquela o descreve. Diz *como* o mundo é. Por isso proposições da ciência são legítimas: porque os enunciados científicos figuram estados de coisas, respeitando as condições para a constituição

de sentido (o qual, sabemos, nada mais é do que uma função de verdade caracterizada pela operação N^{17}). Já a Ética não figura fato algum; quando tentamos responder perguntas como “por que existe mundo ao invés do nada?”, o que se questiona não é o *como*, mas o *que*; portanto, algo que não pode ser dito. Assim, quando tentamos responder a essas perguntas, cometemos o mesmo erro dos filósofos que não atentam o seguinte: “Existe resposta possível para ela? Essas respostas dizem algo? Não, e uma pergunta só pode existir ‘onde exista uma resposta; e esta, só onde algo possa ser dito’ (6.51)” (DALL’AGNOL, 2005, p.83).

Como, então, tratar da Ética? Uma possibilidade é aceitarmos a distinção entre dizer e falar, proposta por Dall’Agnol: dizer é expressar algo preenchendo as condições do sentido (ex.: proposições, figurações); falar é expressar algo sem preencher as condições de sentido (ex.: tautologias, contradições, contra-sensos, juízos morais ou estéticos, etc.). Assim, sobre a Ética, nos diria Wittgenstein, só podemos falar; porém, nada pode ser dito¹⁸. No entanto, o que não pode ser dito pode muitas vezes ser mostrado. Uma das coisas que se mostra com a “teoria” pictórica é que nada existe “por trás” dos enunciados sobre o Místico e, portanto, sobre a Ética:

[...] constantemente usamos símiles. Mas um símile deve ser símile de algo. E se posso descrever um fato mediante um símile, devo também ser capaz de abandoná-lo e descrever os fatos sem sua ajuda. Em nosso caso [no caso dos juízos de valor], logo que tentamos deixar de lado o símile e enunciar diretamente os fatos que estão atrás dele, deparamo-nos com a ausência de tais fatos. Assim, aquilo que, num primeiro momento, pareceu ser um símile, manifesta-se agora como um mero sem sentido (WITTGENSTEIN, 2005, p.222).

Wittgenstein parece chamar nossa atenção para a confusão entre Ciência e Ética, entre dizível e indizível. Como vimos, o valor relativo não

¹⁷ C.f TLP, aforismos 5.23, 5.234, 5.5 e 6

¹⁸ C.f DALL’AGNOL, 2005, p.71

interessa à Ética, pois não se trata propriamente de um valor¹⁹. O que pode ser dito (expresso com sentido) não interessa à Ética por um motivo específico: o valor da Ética é o valor absoluto; é aquilo “que tem valor incondicionalmente, por si mesmo e não por outra coisa” (SANTOS, 2010, p.107). Wittgenstein se utiliza de uma metáfora, dizendo que a Ética é “a estrada absolutamente correta”, a qual, “ao vê-la, todo mundo deveria tomar com necessidade lógica ou envergonhar-se de não fazê-lo” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 219). Com essa metáfora, Wittgenstein quer mostrar que, se os valores absolutos existem, eles existem necessariamente. A Ética trata de uma investigação geral sobre o que é bom, ou seja, o bem absoluto que, por ser absoluto, não é passível de qualquer coisa que implique contingência ou relativismo. Se o bem absoluto fosse um estado descritível, diz Wittgenstein, “seria aquele que todo mundo, independentemente de seus gostos e inclinações, realizaria necessariamente ou se sentiria culpado de não fazê-lo” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 219). E se admitirmos que os valores absolutos, caso existam, têm caráter de existência necessária, então chegaremos a duas possibilidades: “eles existem, então eles não podem existir internamente ao mundo, ou eles não existem, então eles são objetos não existentes.” (HALLER, 1991, p. 51). Isto se dá porque o que faz com que um evento ou um acontecimento não seja casual, não pode estar localizado no mundo.

SENTIDO DO MUNDO

Podemos, então, entender porque “só algo de sobrenatural pode expressar o sobrenatural” (WITTGENSTEIN, 1980, p.15); e a resposta vai de encontro com o aforismo 6.52: “mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa”. Não restará nenhuma questão porque não há proposição possível que trate de responder (pseudo) questões sobre o místico (e a solução ao problema da vida vai justamente

¹⁹ O que não quer dizer que não possamos tratar de valor em sentido relativo. Simplesmente, não estaríamos tratando do objeto da Ética.

neste caminho: trata-se de pseudoquestões que devem ser dissolvidas). O problema está na formulação da questão. O místico é, por nós, pela linguagem

(entendida como limite do sujeito representativo), por assim dizer “intocável”. Daí entender que a Ética é sobrenatural. Wittgenstein nos pede para entendermos o sobrenatural como o sentimento que nos sobrevém frente à pergunta fundamental: que devo eu fazer? Ou seja, quando nos apresentamos como sujeitos volitivos. E aqui encontramos outra distinção: sujeito representativo e sujeito volitivo.

Esta distinção apenas surge a partir da postura do sujeito no mundo. Isto é exemplificado por Wittgenstein em sua Conferência sobre Ética:

Pensem no caso de que em alguém de vocês creça uma cabeça de leão e comece a rugir. Certamente isto seria uma das coisas mais extraordinárias que sou capaz de imaginar. Tão logo nos tivéssemos recomposto da surpresa, o que eu sugeriria seria buscar um médico e investigar cientificamente o caso e, se não pelo fato de que isto causaria sofrimento, mandaria fazer uma dissecação. Onde estaria então o milagre? Está claro que, no momento em que olhamos as coisas assim, todo o milagre haveria desaparecido. [...] Isto mostra que é absurdo dizer que “a ciência provou que não há milagres”. A verdade é que o modo científico de ver um fato não é vê-lo como um milagre (WITTGENSTEIN, 2005, p.223).

O sujeito volitivo seria aquele que experimenta o mundo como um milagre – de outro modo, é o sujeito não transcendente, mas transcendental, que se encontra nos limites da linguagem, nos limites do mundo. É o sujeito de vontade, o portador do “bom” e do “mau”. O sujeito representativo (embora o mesmo sujeito), na medida em que a afirmação de sua existência carece de sentido, ele não existe. Poderíamos “indicá-lo” como um sujeito psicológico, objeto da Psicologia: “o sujeito visto como um fato”²⁰. Porém, isso nos levaria a enganar. Wittgenstein propõe uma analogia com o olho que vê o mundo, mas não percebe a

²⁰ C.f. TLP, aforismos 5.631 e 5.641

si mesmo em seu campo visual; o olho, ele mesmo, não pode ter sua existência inferida, a partir do campo visual. Assim, “o sujeito filosófico não pode ser observado como um fato a mais no mundo. [...] O eu metafísico não é parte do mundo do mesmo modo que o olho não é parte do campo visual.” (VALLE, 2003, p.76). Em sua Conferência sobre Ética, Wittgenstein propõe um exercício mental que vale a pena reproduzir:

[...]suponham que alguém de vocês fosse uma pessoa onisciente e, por conseguinte, conhecesse todos os movimentos de todos os corpos animados ou inanimados do mundo e conhecesse também os estados mentais de todos os seres que tenham vivido. Suponham, além disso, que este homem escrevesse tudo o que sabe num grande livro. Então, tal livro não incluiria nada do que pudéssemos chamar de juízo ético nem nada que pudesse implicar logicamente tal juízo. [...] Não há proposições que, em qualquer sentido, sejam sublimes, importantes ou triviais (WITTGENSTEIN, 2005, p.218).

Esse exercício mental nos permite entender em que medida os juízos éticos não estão no mundo, ou seja, em que medida um juízo de valor absoluto não é um juízo sobre fatos nem pode sê-lo (HALLER, 1991), conforme já havíamos indicado. Torna-se particularmente interessante este exercício mental quando o relacionamos com outro, que Wittgenstein propõe no *Tractatus*. Ele nos pede para imaginar um livro intitulado “O mundo tal como o encontro”. O ponto é que este livro conteria informações das mais diversas, tratando desde partes do meu corpo que obedecem e que não obedecem ao meu comando (por comando entenda-se a minha vontade), até informações sobre dados que tenho “acesso” através dos sentidos. Mas não identificaríamos em nenhuma parte do livro o *eu* como sujeito. Assim, “[...] o livro seria uma estratégia metodológica para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, numa perspectiva relevante, não existe o sujeito” (VALLE, 2003, p.77). Nossos corpos são manifestações de algo que não se confunde com o sujeito psicológico, o qual pode ser tratado empiricamente pela Psicologia. O sujeito volitivo, tal como a Ética, não está no mundo.

E aqui retomamos outro ponto importante: a única perspectiva

significativa sobre a Ética é a da primeira pessoa. Não podemos ultrapassar a perspectiva da primeira pessoa, pois toda representação é sempre a minha representação; toda figuração é a minha figuração. Nesta medida, o mundo é meu mundo, pois a linguagem que o figura é sempre minha linguagem. “Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo”²¹. Esse aforismo passa a fazer sentido quando compreendemos que os limites do mundo é dado pela sua substância, a totalidade dos objetos. Essa totalidade constitui uma forma que é justamente a forma lógica, i.e, forma da realidade. A relação afigurante, como indicamos, só pode se dar dentro dos limites dessa forma. Essa forma claramente constitui um limite, que é o limite do que pode ser dito. Daí entender que os limites do mundo são os limites do que pode ser dito. “A lógica preenche o mundo: os limites do mundo são também seus limites”²². Lendo a consideração sobre o solipsismo, tendo em mente esse limite, vemos que qualquer afirmação do solipsismo, muito embora não possa ser dita, está completamente correta²³, pois, além dos limites traçados pela forma lógica e a forma da realidade, temos que não podemos ultrapassar a perspectiva da primeira pessoa. Por isso dizer que “Os limites da minha linguagem significam os limites de meu mundo”.

Há a seguinte afirmação clássica de Wittgenstein: “(...) fatos, fatos e fatos, e não Ética” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 212). Esta afirmação está intrinsecamente ligada àquilo que Wittgenstein chamou de o mundo *sub specie aeterni*, ou seja, o mundo enquanto totalidade de fatos. Trata-se do mundo sob o ponto de vista da eternidade, porque estamos nos pondo nos limites do mundo, para além de toda contingência. Aqui, a própria temporalidade se dissolve.

Vimos que Wittgenstein entende que o mundo está limitado a uma forma (a uma totalidade de possibilidades). Tendo em vista que Wittgenstein acredita ter nos dado a essência do ser ao ter encontrado a

²¹ C.f. TLP, aforismo 5.6

²² C.f. TLP, aforismo 5.61

²³ C.f. TLP, aforismo 5.62

forma geral da proposição (a saber, que toda proposição é resultado da aplicação da operação N a proposições elementares ou a um conjunto de proposições²⁴), também acredita ter mostrado que não há valor no mundo, como tentamos deixar claro. “As coisas estão assim”, nos diz no aforismo 4.5; “nenhum fato possui importância, valor ético.” (DALL’AGNOL, 2005, p.90).

O mundo, tal como nos mostra a forma geral da proposição, é contingente e, ao mesmo tempo, determinado conforme a totalidade das possibilidades dos fatos. Dizer que “o sentido do mundo deve estar fora dele” se justifica porque “todo acontecer e ser-assim é causal”²⁵. Dado que no mundo tudo é contingente, que nele não há valores, não pode existir, propriamente falando, proposições de Ética – pois juízos de valor não possuem valor de verdade, e tampouco necessitam de referência. Então, dado que não podemos negar valor à Ética (aliás, sequer tem sentido negar um juízo ético), temos que assumir que a Ética possui valor, independente de uma comparação com a realidade. Como isto se dá?

Ora, vimos que o ponto de vista da representação é justamente o ponto de vista da ciência, dos fatos. Porém, a ciência se preocupa com como o mundo é, mas nada nos diz sobre o fato de que há mundo, de que algo é. Para Wittgenstein, este impulso para o Místico, para o inefável, surge justamente da insatisfação de nossos desejos pela ciência. Os fatos não bastam, mas eles são tudo o que temos. Por outro lado, dado que o mundo é composto por fatos, e os fatos são estados de coisas, os quais são contingentes, não há conexão necessária entre minha vontade e os fatos. “O mundo é independente de minha vontade”²⁶ e, portanto, minha vontade também é independente do mundo. Isto nos leva (ou melhor, nos faz retornar) ao Místico, ao perguntarmos: Onde está ou qual é o sentido do mundo? Há solução para tal problema?

²⁴ C.f TLP, aforismos 6 e 6.01

²⁵ C.f TLP, aforismo 6.41

²⁶ C.f TLP, aforismo 6.373

A “solução” wittgensteineana nos direciona ao conceito de forma de vida. Como explica Hans-Johann Glock, “o termo enfatiza (...) o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem” (GLOCK, 1998, p.174). A solução seria uma forma de vida que leve o problema da existência e do sentido do mundo a uma dissolução (e não a uma resposta, visto que ela é impossível). Mas qual seria essa forma de vida? A resposta vaga de Wittgenstein é dizer que seria a Boa Vida, a saber, a vida vivida *sub specie aeterni*. Como reconhece Darlei Dall’Agnol, “é místico que possa existir vida feliz, isto é, uma forma de vida que deixou de ser problemática. A questão que precisamos investigar é esta: como viver *sub specie aeterni*?” (DALL’AGNOL, 2005, p. 10). Sobre esta questão, porém, nada o filósofo poderia dizer, pois se trata de uma busca pelos critérios empíricos da vida feliz. O critério formal já foi dado, a vida vivida *sub specie aeterni*: reconhecer que os fatos não bastam, mas que eles são tudo o que temos; e aceitar que “o mundo é independente de minha vontade”²⁷, ou seja, não partir das tendências do sujeito volitivo e projetá-las em um “sujeito” representativo. Dado que inexistente qualquer conexão lógica entre vontade e mundo, é renunciando a influir sobre os acontecimentos do mundo que posso tornar-me independente dele e, desse modo, dominá-lo. Mas essa dominação é, na verdade, uma concordância com o mundo. “A vontade somente pode adequar-se ao mundo, pois penetrando desde fora no mundo, que já está aí, não pode pretender a necessária realização de seus desejos” (DALL’AGNOL, 2005, p.128).

Esta solução implica mudar os limites do mundo. O sujeito pode desejar que alguns fatos aconteçam e outros não. E o equívoco se constitui justamente aí, pois, como vimos, todos os fatos têm a mesma “importância” ética: nenhuma. Assim,

Mudar os limites do mundo significa colocar todos os fatos na mesma dimensão: nenhum é preferível em relação a qualquer outro. (...) Mudar os limites do mundo significa modificar as relações da vontade com a totalidade dos fatos. A vontade não pode desejar tudo. Ao contrário, deve desejar

²⁷ C.f TLP, aforismo 6.373

a facticidade. (...) O mundo enquanto totalidade dos fatos pode somente ser modificado se a vontade modificar-se a si própria, isto é, se deixar de querer. Repito: a vontade somente pode modificar-se a si própria adequando-se ao mundo. Ela muda, assim, os limites do mundo (DALL'AGNOL, 2005, p. 128).

Modificamos os limites do mundo quando deixamos de considerar a vontade como pertencente ao mundo, e aceitamos a não existência de qualquer conexão lógica entre vontade e fatos. Quando o sujeito continua desejando que certos fatos aconteçam e outros não, ele atribui equivocadamente valor aos fatos – atribui preferência. E atribuir valor aos fatos implica em problematizar o sentido do mundo (ex.: ter esperança de que algo aconteça; ter temor à morte; etc.). Mas, quando todas as questões factuais são deixadas de lado e a vida é vivida *sub specie aeterni*, o mundo decresce: o mundo passa a se resumir a fatos, reconhecidamente sem importância.

Portanto, é reconhecendo a inexistência de necessidade lógica entre vontade e mundo, reconhecendo a ineficiência causal da vontade que se dá a dissolução do problema da vida, visto que este decorre de uma confusão que é a atribuição equívoca de valor aos fatos – o que implica entender os valores como fatos, o que “expande” os limites do mundo. A boa vontade é reconhecer a inexistência de tal necessidade. A má vontade, ao contrário, tenta negar essa impossibilidade lógica, isto é, tenta impor-se mudando o mundo, adequando-o aos seus desejos. Daí Wittgenstein dizer que, se minha consciência me desequilibra, é porque não estou em concordância com algo – podemos pensar no sentimento de “sentir-se absolutamente seguro”. Esse sentimento expressa a atitude da vontade completamente adequada ao mundo “no sentido em que, sabendo que nada há a não ser fatos, nada pode abalar essa vontade que se tornou independente do mundo. Ou melhor, que sempre foi independente, apenas não reconhecia que não existe conexão lógica entre vontade e mundo.” (DALL'AGNOL, 2005, p. 138). A boa vontade, portanto, ao reconhecer que não há valores no mundo – ao reconhecer a distinção essencial entre fato e valor –, antes de ela querer mudar o mundo, muda-se a si própria, e então muda o limite

desse mundo. Assim, mesmo que existam motivações factuais para a ação, somente a vontade independente é capaz de atribuir valor moral a essas ações. E, insistimos, o critério para estabelecer o valor só pode ser um critério formal, a saber, a vida vivida *sub specie aeternitatis*.

Retomemos, então, a comparação entre Ciência e Ética. Vimos que apenas os enunciados que respeitam as condições de sentido são as proposições da Ciência, a qual está preocupada em descrever e prever fatos – e por isso também os problemas científicos fazem sentido; de outro modo, problemas legítimos são problemas da ciência. Se a Ética estivesse no mundo, poderia ela ser objeto de fundamentação, pois poderíamos falar de “fatos” da Ética, os quais poderiam ser descritos, analisados e sobre eles poderíamos teorizar. Porém, quando fazemos o experimento mental de imaginar que a Ciência solucionou toda sua gama de problemas, vemos que a Ciência não teria sequer tocado nos (pseudo)problemas da Ética; e quando fazemos o experimento mental de imaginar que um ser onisciente descrevesse o mundo em um livro, compreendemos que este ser onisciente não teria feito sequer um juízo de valor, ainda que descrevesse fatos que nós erroneamente atribuímos valor. Disto concluímos que a Ética não está no mundo e, portanto, juízos de valor absoluto não descrevem fatos. Assim, Ética e Ciência se separam na medida em que pertencem a domínios diferentes: a primeira, ao Místico, ao inefável; e a segunda aos fatos, ao dizível. O caso dos símiles é paradigmático: quando olhamos atrás dos símiles (dos enunciados) da Ética, nada encontramos. A Ética é sobrenatural, ou seja, não está no mundo. Daí Wittgenstein entender que juízos de valor simplesmente não têm sentido, dado que não respeitam as condições para composição de sentido das proposições. Isso não quer dizer, porém, que juízos de valor não existam ou que sejam falsos; apenas quer dizer que não são relativos, e isso é o importante para Wittgenstein.

Compreendo que essa leitura vai de frente com a leitura que os membros do Circulo de Viena fizeram, entendendo que o *Tractatus* seria uma tentativa de destruição da Metafísica ou do Místico, em favor do cientificismo verificacionista. Alguns defensores do positivismo lógico

enxergaram no *Tractatus* o que Balthazar Barbosa Filho chamou de “ardor muçulmano: ‘Verificabiliza ou morre!’”. Conforme Balthazar Barbosa, sequer há indícios desse verificacionismo no *Tractatus* (BARBOSA, 1981, p. 18); gostaríamos de acrescentar: e sequer há indícios para se entender o *Tractatus* como uma tentativa de eliminar o Místico. Ao contrário, o que há é uma tentativa de dissolver (pseudo)problemas acerca do Místico; e com isso, o que se pretendeu no *Tractatus* foi assegurar um lugar ao Místico – Ética, estética –, mostrando que ele possui valor por si mesmo.

Abstract: The aim of this article is present some inferences about the status of the Ethics in the early Wittgenstein, from the full analysis of the proposition and based on the pictorial theory of the *Tractatus*. Such inferences will have as background the exposition which Wittgenstein does in his Conference on Ethics, 1929, where the philosopher seems to sustain an intrinsic relationship between ethical judgments (absolute) and the first person perspective.

Key-words: Ethics; Science; Wittgenstein.

Referências

- ANSCOMBE, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1959.
- BARBOSA FILHO, B. *Sobre o positivismo de Wittgenstein*. In Revista Manuscrito (UNICAMP), Campinas, v. V, n. 1, p. 17-32, 1981.
- DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3. ed. – Florianópolis: Ed. Da UFSC: São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press, Oxford

University Press, 1972. Revised edition, 1986.

_____. *Connections and Controversies*. by Oxford University Press Inc., New York, 2001.

HALLER, Rudolf. *A ética no pensamento de Wittgenstein*. Trad. de Peter Naumann. Revisão Técnica de Norberto Abreu e Silva Neto. Revista Estudos Avançados 11 (5), 1991.

KENNY, A. *Wittgenstein*. Oxford: Blackweel, 2006.

MOORE, G. E. *Princípios éticos*. Trad. Luiz João Baraúna; in: São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

SANTOS, L. H L dos. A essência da proposição e a essência do mundo. In: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos – 3. ed. 2. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

VALLE, Bortolo. *Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra*. – Curitiba: Champagnat, 2003.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos – 3. ed. 2. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

_____. Conferência sobre ética. Trad. Darlei Dall'Agnol. in: DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3. ed. – Florianópolis: Ed. Da UFSC: São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

_____. *Cultura e valor*. Trad. Jorge Mendes. Edições 70, 1980.

_____. *Letters to Russell, Keynes and Moore*. Edited with a introduction by G. H. von Wright – Oxford: Basil BlackWell.

_____. *Notebooks – 1914-1916*. 2. ed. G.H. Von Wright & G.E.M. Anscombe (ed.). Trad. G.E.M. Anscombe. Chicago: University of Chicago Press, 1984.



ALGUNS ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE LÓGICA EPISTÊMICA E EPISTEMOLOGIA

Jeane Vanessa Silva¹

Resumo: O ceticismo é um dos principais, senão o maior, desafio da tradição epistemológica. Varias tentativas de resolver os problemas impostos pelos céticos foram testadas ao longo do tempo, mas nenhuma foi capaz de assegurar nossa justificação epistêmica. Com a mesma pretensão primária, a lógica epistêmica tenta fornecer a epistemologia um suporte seguro para a construção da nossa justificação e, conseqüentemente, uma barreira para o ceticismo.

Palavras chave: Epistemologia, Lógica Epistêmica, Ceticismo, Mundos Possíveis.

¹ Licenciada em filosofia pela UFS; mestranda em Filosofia na UFPB; membro do Grupo de Estudos sobre Conhecimento e Ciência.

INTRODUÇÃO

Tratar a questão do conhecimento tem sido um objetivo comum à epistemologia e à lógica epistêmica. Estabelecer sob que condições suficientes e necessárias o conhecimento é possível, descrever as características dos agentes epistêmicos, traçar modelos de cenários favoráveis e desfavoráveis para a segurança do conhecimento tem sido matéria de empenho dessas duas áreas da filosofia analítica.

Há, contudo, uma relação tensa entre epistemologia e lógica epistêmica. Alguns epistemólogos atacam a lógica sob a alegação de que ela é irrelevante para a epistemologia, além de ser incapaz de formalizar os conceitos empregados nos debates epistêmicos tal como pretende. Enquanto isso, muitos lógicos que se dedicam à lógica epistêmica não se interessam pelos problemas epistemológicos, tentando deter-se na formalização das noções epistêmicas.

O ponto de partida das lógicas epistêmicas é uma visão consensual do que seria a noção de conhecimento: os lógicos epistêmicos tentam formalizar conceitos epistemológicos porque acreditam que muitas propriedades clássicas são representáveis de uma forma axiomática, e que os operadores lógicos são capazes de dar conta de um determinado conjunto de propriedades encontradas nos conceitos.

A epistemologia nos oferece algumas definições, mas trataremos da maneira mais panorâmica possível da definição tripartite, a fim de esclarecer a que estamos nos referindo quando usarmos o termo *conhecimento*. Exporemos como se estabeleceu a definição tripartite, já suposta em Platão, até o seu uso em nossas discussões correntes. Apresentaremos também a objeção feita por Edmund Gettier ao conceito de conhecimento fornecido pela análise tradicional do conhecimento. Nosso interesse em apresentar tal definição se dá pelo fato de que consideramos de grande importância por à prova a definição fornecida pela epistemologia, com o objetivo de verificar se ela se submete à formalização proposta pela lógica epistêmica.

Apresentaremos de maneira sucinta e geral como se configura a semântica dos mundos possíveis do modo como foi pensado por Kripke as condições de verdade para uma proposição neste contexto: as relações de acessibilidade, compatibilidade e relevância entre os mundos e alguns axiomas de conhecimento que representam estados epistêmicos através de fórmulas da linguagem proposicional. Após ter delimitado a noção de conhecimento oferecida pela epistemologia, bem como suas partes constituintes, (a saber: crença, verdade e justificação), apresentaremos, seguindo a argumentação de Hintikka, como a lógica epistêmica tem tratado as condições para um conhecimento seguro por meio da semântica dos mundos possíveis. Tentaremos mostrar como a lógica epistêmica sob o princípio da irrefutabilidade dedutiva pretende dar um tratamento ao problema do ceticismo, ou seja, analisaremos uma possível contribuição da lógica epistêmica para a epistemologia contemporânea.

PROBLEMAS DA DEFINIÇÃO DE CONHECIMENTO

Um dos problemas mais correntes em epistemologia desde a antiguidade liga-se à definição de *conhecimento*. Em termos gerais, a epistemologia tem se ocupado com dois objetivos: (1) definir conhecimento e assegurá-lo; (2) formalizar os estados epistêmicos e doxásticos de forma a modelar sua dinâmica. O primeiro objetivo parte dos debates diversos que se caracterizam pela tentativa de definir o conhecimento de acordo com um conceito tal, para que a partir da delimitação do que é conhecimento, os demais debates a respeito deste conhecimento já definido possam então seguir. O segundo ponto relaciona-se diretamente com a abordagem da lógica epistêmica que pretende formalizar as relações de conhecimento de modo sistematicamente lógico.

Definir e diferenciar “conhecimento” são pontos chave para essa discussão, porque todos os tipos de conhecimento são normalmente expressos pelo verbo conhecer, quais sejam: conhecimento por habilidade, conhecimento por familiaridade e conhecimento proposicional. O conhecimento por habilidade é aquele, por exemplo, detido por Herbie

Hancock; ele sabe² tocar piano muito bem, sua habilidade foi adquirida através da repetição e poderia ser ensinada a outros, assim como a habilidade de escrever, de pintar etc. Este tipo de conhecimento liga-se diretamente à ação, fazendo valer a substantividade do verbo como uma palavra de ação.

O conhecimento por familiaridade pode ser observado em um enunciado como: “Paulo conhece Nat King Cole”. Este enunciado, especialmente, quer dizer que Paulo ouviu as músicas de Nat King Cole, sabe sua história e poderia tranquilamente distingui-lo dentre outras pessoas; ele se familiarizou com sua imagem ou seu comportamento. Este tipo de conhecimento liga-se à recordação ou à memória: é um reconhecimento.

O terceiro tipo de conhecimento, que é o que nos interessa, é o conhecimento proposicional. A proposição é aquele enunciado que está sujeito à avaliação valorativa, podendo ser verdadeiro ou falso. As proposições podem ser compostas por descrições. Segundo Russel (2005), quando este for o caso, o sujeito deve ter conhecimento direto dos elementos que a compõem. Quando faz referência aos elementos que compõem a proposição, Russell (idem) não nos remete apenas à sintaxe do enunciado, mas ao conhecimento empírico ou por via de descrição das qualificações semânticas dos elementos que compõem a proposição.

O conhecimento proposicional está intrinsecamente ligado a um dado estado do sujeito que afirma saber algo ou do sujeito ao qual é atribuído o conhecimento. Este “saber algo” é expresso por uma proposição, por exemplo: Paulo diz: “Eu sei que chove em Aracaju”; ou (para atribuição de conhecimento) “Paulo sabe que chove em Aracaju”; e de maneira similar para um enunciado doxasticamente estruturado, “Paulo acredita que chove em Aracaju”. Nestes enunciados não está somente em questão se chove em Aracaju, mas principalmente se Paulo de fato sabe

² Saber e conhecer serão usados como cognatos, apesar de alguns teóricos fazerem distinção entre tais termos.

que este fenômeno ocorre. Se o fenômeno de fato ocorrer, a condição de verdade imposta seria satisfeita para se obter conhecimento e seria capaz de justificá-lo.

O conhecimento proposicional tem sido definido tradicionalmente ao longo do debate epistemológico de forma tripartite. Já em Platão, no *Teeteto*, esta definição estava suposta, e pode ser percebida na ação de Platão de questionar o que deveria ser adicionado à crença para que se tornasse conhecimento e não fosse apenas opinião. O conhecimento foi então definido como o elemento que satisfazia as condições de ser uma crença verdadeira e justificada. Desta maneira, para que um sujeito soubesse algo, era necessário que este “algo” fosse manifestado através de uma crença³, manifestada por sua vez através de uma proposição. Era necessário que esta crença fosse verdadeira e que fosse possível ao sujeito justificar (racionalmente) sua posição doxástica. Seguindo à risca estas condições de conhecimento, não seria possível conhecer algo falso. De acordo com Garcia (1978), há logicamente duas maneiras de errar, através de um “vício de forma” ou através de um “vício de matéria”, ou seja, respectivamente, “raciocinando mal com dados corretos ou raciocinando bem com dados falsos”. De qualquer maneira, de acordo com a definição tripartite, não se poderia conhecer algo sem justificação, mesmo que fosse verdadeiro.

Edmund Gettier, no entanto aponta exemplos em que o sujeito acredita em algo verdadeiro e é capaz de justificar sua crença racionalmente, mas ele simplesmente não tem conhecimento porque adquiriu tal crença por coincidência ou sorte. Esse é um exemplo de que a definição fornecida pela análise tradicional do conhecimento, apesar de ser aceita por muitos dos teóricos da epistemologia contemporânea, é apenas mais um ponto do debate epistemológico e não definitiva. Ainda que haja muitas oposições à definição usual de conhecimento – “S sabe que P se, e somente se, S

³ Trataremos apenas por crença o estado psicológico do sujeito *sub júdice*, mas reconhecemos as outras duas atitudes doxásticas que tal sujeito pode adotar em relação a uma dada proposição, a saber, a descrença e a suspensão de juízo.

possui uma crença verdadeira e justificada” – nos valeremos do conceito da maneira que segue:

- (i) S crê que P
- (ii) P é verdadeira
- (iii) S possui justificção (razão ou evidência) para P
- (iv) S não adquiriu P por sorte ou coincidência

MUNDOS POSSÍVEIS, ACESSIBILIDADE E AXIOMAS DE CONHECIMENTO

A lógica epistêmica é a parte da lógica modal que se ocupa de noções epistêmicas como conhecimento e crença, bem como das propriedades dos conhecedores em determinados cenários e da compreensão das dinâmicas de investigação racional. A lógica epistêmica tem desempenhado um papel importante no que diz respeito ao comportamento dos agentes na formação do conhecimento proposicional. Entretanto, além de tentar dar um tratamento às questões que envolvem o conhecimento proposicional, tenta dar conta também dos agentes epistêmicos e das causas e processos formadores do conhecimento, fornecendo assim um tratamento lógico aos conceitos epistêmicos.

Além do conhecimento proposicional deste tipo simples, a lógica epistêmica também sugere maneiras de sistematizar a lógica de perguntas e respostas (...) e fornece insights sobre as relações entre os vários modos de identificação (...) e também, talvez até mesmo em questões de procedimento “*know-how*”. Lógicos epistêmicos tem encontrado modos de tratar formalmente uma grande variedade de reivindicações de conhecimento em termos proposicionais (HENDRICKS e SYMONS, 2009, p 1).⁴

⁴ Beyond straightforward propositional knowledge of this kind, epistemic logic also suggests ways to systematize the logic of questions and answers (...) and provides insight into the relationships between multiple modes of identification (...) and also perhaps even into questions of procedural “*know-how*”. Epistemic logicians have found ways to formally treat a wide variety of knowledge claims in propositional terms.

Hintikka estabeleceu um grande marco quando nos apresentou sua pretensão de formalizar as noções epistêmicas usando a semântica tradicional de mundos possíveis. A interpretação padrão sugerida por ele é a seguinte: dizer que KcA é verdade é dizer que em um mundo específico o agente c sabe a proposição A , se tal proposição é verdade em todos os mundos possíveis que são compatíveis com aquilo que c sabe. Em uma perspectiva doxástica a propriedade do conhecimento é substituída pela propriedade da crença⁵. O tratamento que a lógica epistêmica dá ao conhecimento proposicional e aos estados epistêmicos dos agentes está baseado na semântica dos mundos possíveis da maneira que foi estruturada por Kripke, ou seja, composta por três partes, quais sejam: um conjunto não vazio de mundos possíveis; uma atribuição de valores de verdade aos enunciados atômicos da linguagem e uma relação binária de acessibilidade. Um modelo (M) para o sistema epistêmico incide em um quadro e uma função de significação para o conjunto (Φ) que atribui fórmulas atômicas proposicionais a conjuntos de mundos.

Os mundos possíveis são conjuntos de fórmulas proposicionais passíveis de serem conhecidas por agentes epistêmicos e verdadeiras em seu mundo possível. Tendo acesso a um mundo possível, um agente epistêmico pode acessar todos os outros mundos possíveis que mantenham uma relação de acessibilidade com o primeiro mundo em questão. Dois mundos, w e w' , são acessíveis se o mundo w' é compatível com o que o agente sabe do mundo w . Para um dado mundo possível há um conjunto de outros mundos possíveis, definidos a partir de uma relação de acessibilidade que contempla os mundos possíveis compatíveis com o mundo no qual o agente se encontra. Alguns mundos são incompatíveis com aqueles aos quais o agente tem acesso, porque seu conjunto de informações contraria de alguma forma o conjunto de informações dos mundos acessíveis ao sujeito.

A não acessibilidade a alguns mundos possíveis não é vista como algo ruim: quanto menos mundos possíveis o agente tiver acesso,

⁵ Entenda-se propriedade como apropriação.

menos incertezas a respeito das proposições em questão ele terá. Para Hendricks (2006), a lógica epistêmica oferece um modo que enquadra sistematicamente o problema da definição de classes de cenários compatíveis com o que alguém sabe. De qualquer forma, qualquer que seja a atribuição de conhecimento, haverá uma divisão entre os mundos possíveis compatíveis e incompatíveis com tal atribuição. A relação de acessibilidade feita entre mundos possíveis acessíveis ao agente pode ser representada pela forma Rww' , em que R indica uma relação binária de acessibilidade na qual o sujeito pode acessar w' a partir de w . w' . É uma alternativa de conhecimento para o mundo w do agente epistêmico.

Uma fórmula modal é validada em um cenário, o qual é um conjunto não vazio de mundos possíveis mais uma relação binária de acessibilidade, que se remete ao agente apenas se for verdadeira para todas as atribuições possíveis em todos os mundos deste cenário. Um axioma modal é válido em um cenário apenas se a relação de acessibilidade satisfaz alguma de suas condições algébricas. A verdade de um axioma modal depende da relação de acessibilidade entre os mundos, sendo cada mundo possível acessível a partir de si mesmo. Como exemplo temos o axioma da verdade ou da verificabilidade – $K\alpha p \rightarrow p$. Seu caráter reflexivo demonstra que se p é conhecido de α , então ele é verdadeiro de acordo com os critérios da definição de conhecimento que se fundam sobre a crença a verdade e a justificação.

O axioma do autoconhecimento, ou introspecção positiva, versa sobre a consciência que o agente tem da sua posse de um tal conhecimento – $K\alpha p \rightarrow K\alpha K\alpha p$; no axioma da introspecção negativa, o agente tem uma consciência inversa à do axioma do auto-conhecimento: ele tem consciência do que não sabe. Se ele não sabe que “ p ” é o caso, então ele deve saber que não sabe que “ p ” é o caso – $\sim K\alpha p \rightarrow K\alpha \sim K\alpha p$. O axioma da irrefutabilidade dedutiva é válido em todo quadro possível – $K\alpha (p \rightarrow q) \rightarrow (K\alpha p \rightarrow K\alpha q)$. Este axioma contém o princípio de fechamento do conhecimento no qual se pode observar a irrefutabilidade dedutiva, ou seja, havendo uma implicação conhecida, o sujeito que conhece o

antecedente deve ser necessariamente capaz de deduzir seu consequente.

IRREFUTABILIDADE DEDUTIVA E CETICISMO

Dado o caráter infalível pretendido pela definição de conhecimento já exposta, para que um agente conheça uma dada proposição, ele deve ser capaz de eliminar as possibilidades de erro da proposição em questão, ou seja, todas as informações adicionais que sejam contrárias à sua asserção ou atribuição. Quando levamos em consideração a impossibilidade de notar todos os dados de um mundo possível, a quantidade de informações formadoras de sentenças presentes nestes mundos, notamos que essa infalibilidade do conhecimento está por um fio porque não conseguimos capturar todo o conhecimento presente nos mundos possíveis, e pode haver alguma sentença desconhecida que contrarie uma outra conhecida⁶.

Sendo os cenários são divididos entre relevantes ou não, deve-se então questionar o que legitima tal separação: cenários são irrelevantes se podem ser desconsiderados, ou seja, se podem ser legitimamente ignorados. Visto que a definição de conhecimento pode não valer para todos os mundos possíveis, a separação entre mundos relevantes e não relevantes poderia ser feita pela utilização de um critério legitimador como a aplicabilidade de uma determinada definição de conhecimento vigente aos mundos possíveis.

Como a afirmação de uma proposição já traz consigo a ideia de que seus contrários foram eliminados, há cenários onde a possibilidade de conhecimento está determinada porque as proposições que lhes são contrárias de maneira mais global fazem parte de um mundo considerado não relevante. Assim acontece com os cenários estabelecidos pelos céticos, cenários onde o conhecimento não é possível.

Sugere-se que os mundos céticos que contêm alternativas globais sejam lidos como incompatíveis com a crença do sujeito, e desse modo

⁶ Essa associação entre conhecimento total e infalibilidade é pensada a partir de um sujeito epistêmico ideal e não de um sujeito real.

não devem ser considerados como mundos relevantes. Entretanto, as discussões a respeito do conhecimento nos mostram que eliminar as alternativas céticas é necessário para possuímos conhecimento, se levarmos em consideração a definição dada pela análise tradicional do conhecimento em que justificação, dentre outras definições, pode ser vista como a eliminação de todas as alternativas contrárias à asserção.

Mas o que se tem visto nos debates epistemológicos a respeito de ceticismo é algo diferente, a despeito da posição que a lógica epistêmica tem ocupado. Nos debates epistemológicos, a mera afirmação de que uma proposição é verdadeira porque ela é o caso em todos os mundos possíveis relevantes para o sujeito não barra o cético, porque, de maneira geral, a definição de conhecimento não está assentada apenas sobre a semântica dos mundos possíveis relevantes. Isso não pode ocorrer porque o ceticismo em sua forma global atingiria todos os mundos possíveis acessíveis, e não só os relevantes, o que por si só elimina a possibilidade de conhecimento. Assim, na lógica epistêmica, o cético pode ser derrotado. Entretanto, na epistemologia, dentro dos moldes que conhecemos, isso ainda não ocorreu de forma global.

Outro ataque que pode ser feito à lógica epistêmica a despeito da sua possível contribuição para a segurança do nosso conhecimento está baseado na ideia de onisciência lógica suposta pela semântica dos mundos possíveis. Numa relação de acessibilidade entre dois mundos ($R_{ww'}$), um agente epistêmico ideal deve ser capaz de acessar as proposições contidas em w' através de w , e assim também todos os outros mundos possíveis que possam estabelecer uma relação de acessibilidade com w ou w' . Além de conhecer todas as proposições, um agente epistêmico ideal deve ser capaz de conhecer todas as consequências lógicas ou inferências válidas que são resultado do conhecimento das proposições contidas no mundo em questão. O que a lógica epistêmica sugere é que o agente sabe todas as consequências de seu conhecimento, mesmo havendo um conjunto infinito que é deduzido a partir do que o agente sabe. No entanto, isso é uma modelação ideal do agente na prática, porque esse agente ideal não é

encontrado no mundo.

Em um dado mundo possível, todas as proposições devem ser compatíveis entre si, bem como com as proposições dos demais mundos que lhes são acessíveis. Se não fosse o caso, tal mundo não seria possível. Contudo, cabe perguntar se, em alusão à possibilidade do voluntarismo doxástico, também é voluntária ao agente a acessibilidade entre mundos possíveis, ou seja, se o agente pode interferir ou até escolher qual mundo lhe será acessível através de outro de modo que possa rejeitar o acesso a mundos onde o cético possa atuar⁷.

Se uma proposição é verdadeira apenas se está contida em um mundo possível atribuído a um dado agente e compatível com todos os outros mundos possíveis acessíveis a partir deste agente, e se considerarmos que o voluntarismo doxástico em termos de crenças de primeira ordem não funciona, então teríamos que admitir que não é possível ao agente escolher quais os mundos são relevantes ou não. Ele não pode, dentre os mundos que lhes são acessíveis, separar os que são ou não relevantes, porque pela simples menção de uma possibilidade cética já se instaura a obrigatoriedade de negá-la para daí atribuir conhecimento nos moldes que estamos considerando.

O sistema lógico continua funcionando, mas não combate o ceticismo em sua forma global, porque não se pode simplesmente rejeitar os mundos onde o cético atua alegando que são irrelevantes. Se aceitarmos que o conjunto de mundos possíveis acessíveis contém o conjunto das proposições conhecidas de um agente, então mesmo que um desses mundos seja rejeitado pela alegação de ser irrelevante, o cético poderá apontá-lo como relevante e a negação de suas alternativas como obrigatórias. Isso elevará os padrões de justificação no contexto de agente e o colocará em posição delicada para a satisfação dos critérios

⁷ Existem três possibilidades doxásticas a respeito de uma proposição. O sujeito pode ter a atitude doxástica de 1) crer, 2) não crer e 3) suspender o juízo. O voluntarismo doxástico é a teoria que afirmar sermos capazes de decidir que atitude doxástica tomaremos em relação a uma dada proposição.

estabelecidos para se possuir conhecimento.

O próprio axioma da irrefutabilidade dedutiva que contém a condição de fechamento para o conhecimento é usado pelos céticos no ataque ao conhecimento. Hipóteses como: “não tenho mãos”, “sou um cérebro numa cuba” etc., são proposições que precisamos negar (justificadamente) se quisermos ter conhecimento sobre fatos do mundo que estamos e julgamos conhecer. Para DeRose⁸, a conclusão do cético é a de que não podemos excluir sua hipótese, apesar da grande possibilidade de ela estar errada, e se não podemos excluir tais hipóteses também não podemos dizer que sabemos o que pensamos saber. Nesse caso, nossas crenças seriam falsas, não justificadas ou ainda não sabidas. Assim, a condição ou o antecedente desta dedução é a negação da hipótese cética; se não se pode negá-la, o consequente, que é o conhecimento, não é possível.

O princípio de fechamento se estabelece então sob a perspectiva de inferências logicamente válidas em um debate a respeito do que devemos negar para que possamos sustentar nossa pretensão de conhecer. O princípio de fechamento sugere que diante de uma inferência válida ou de uma implicação conhecida, a justificação e quiçá a verdade é transferida da proposição antecedente para a proposição consequente. Assim, da proposição “não sou um cérebro numa cuba” infere-se “tenho uma mão”, e se a primeira está justificada devidamente (justificada em um grau estabelecido) a segunda também o está. No entanto, para DeRose, o fechamento falha porque é, por exemplo, irrelevante que se exclua a alternativa de que “sou um cérebro numa cuba” para que possa saber que “tenho uma mão”.

Para responder a esse paradoxo do fechamento, Cohen⁹ dispõe duas estratégias: a de negarmos o fechamento e a de sabermos que as alternativas céticas são falsas. Nas duas estratégias, o que se pretende é

⁸ DeROSE (1999)

⁹ COHEN (2000)

ressaltar a irrelevância de provarmos coisas como “não somos cérebros numa cuba”. Para a Teoria Contextualista da Justificação, não é possível sustentar o Princípio de Fechamento porque o antecedente e o consequente são analisados segundo padrões diferentes, e padrões mais elevados exigem justificação num grau mais elevado que padrões permissivos ou cotidianos. John Hawthorne¹⁰ salienta que se o fechamento está certo e se temos uma mão, necessariamente não somos um cérebro numa cuba. Se nossa evidência é suficiente para saber que temos uma mão, necessariamente não somos um cérebro numa cuba.

A questão é que o cético sempre fará o caminho inverso exigindo que primeiro justifiquemos que não somos um cérebro numa cuba para depois afirmarmos que temos uma mão. Deste modo, o fechamento serve tanto para o epistemista quanto para o cético. Esses são exemplos muito corriqueiros dados pela epistemologia contemporânea de como o princípio de fechamento ou o princípio da irrefutabilidade dedutiva, que é proposto por Hendricks como um tratamento ao ceticismo, podem servir tanto ao cético quanto ao epistemista segundo a pretensão de cada um e sem perder sua estrutura logicamente válida.

CONCLUSÃO

A definição de conhecimento fornecida pela análise tradicional do conhecimento da maneira que demonstramos é motivo de discussão no meio epistemológico desde a sua formulação até os dias de hoje. Cabe então a indagação de como é possível à lógica epistêmica tentar formalizar uma noção ainda tão amplamente discutida e longe de ser absolutamente determinada. Além disso, não seria possível formular uma lógica do conhecimento que parta da definição tripartite, visto que o critério de verdade da maneira metafísica com a qual até hoje é infelizmente tratado pela epistemologia é muito complexo para se adequar à noção de satisfatibilidade.

¹⁰ HAWTHORNE (2000)

Se tentarmos compreender a lógica epistêmica e a epistemologia contemporânea sob a perspectiva de uma relação entre ambas, talvez seja possível afirmar que há uma contribuição bilateral capaz de, se não resolver, elucidar ou complementar os problemas de cada uma. O empenho da lógica epistêmica em formalizar as noções da epistemologia pode não ser capaz de atingir o ponto a que se propõe, dada a complexidade conceitual dessas noções, mas tem o poder de nos fazer questionar as condições necessárias para a segurança do conhecimento visando à teoria do conhecimento que queremos formular.

Outro ponto é a noção de onisciência lógica. Dado que um dos elementos constituintes do conhecimento é a justificação (pelo menos no que se trata da definição tripartite e levando em consideração que resista a contra-argumentos de tipo Gettier), questiona-se como é possível ao agente epistêmico conhecer todas as proposições de um mundo possível. Mais que isso, como lhe é dado fornecer toda a justificação de todas as proposições dos mundos possíveis que conhece, bem como das proposições de todos os mundos possíveis acessíveis a partir deles e das proposições que são implicações logicamente válidas das proposições já conhecidas.

Um agente epistêmico ideal é capaz de tal feito, mas a epistemologia visa tratar desde o conhecimento como o concebemos em debates acadêmicos onde os padrões para a análise são mais rígidos, até o conhecimento do modo como é idealizado e praticado cotidianamente. A epistemologia contemporânea tenta investigar sob que condições o conhecimento se dá no mundo real, em que algumas vezes nossa tentativa de justificação falha e a posse do conhecimento nos são negada porque, dentre outros motivos, não somos capazes de resolver os ataques dos quais nos damos conta, quicá ter ciência de todas as proposições e suas consequências. Assim, um agente epistêmico ideal serve a lógica epistêmica na sua descrição das condições ideais do conhecimento, mas pouco tem a oferecer à epistemologia.

Nossa última conclusão diz respeito a uma pretensa solução que a lógica teria a oferecer para o problema do paradoxo cético que vem ocupando a epistemologia há muito tempo. O que se pode perceber é que a lógica, com suas formalizações, trata a questão cética de forma muito simples ao atribuir a função de conhecer a um agente epistêmico ideal capaz de saber uma imensidão de proposições e suas consequências sem, no entanto, possuir no seu conjunto de proposições conhecidas uma contradição sequer.

Como a epistemologia dá ao agente epistêmico um tratamento bem mais complexo, ao levar em consideração sua capacidade de justificação que pode ser estruturada em graus, bem como os estados psicológicos que o levam à crença, uma idealização desse agente não corresponderia à realidade onde a epistemologia busca condições necessárias e suficientes para o conhecimento de modo a contemplar a definição que propomos.

Abstract: Skepticism is a major, if not the greatest, challenge the epistemological tradition. Several attempts to solve the problems posed by skeptics were tested over time, but none was able to secure our epistemic justification. With the same primary claim, the epistemic logic epistemology tries to provide a safe support for the construction of our justification and therefore a barrier for skepticism.

Keywords: Epistemology, Epistemic Logic, Skepticism, Possible Worlds.

Referências Bibliográficas

COHEN, Stewart. *Contextualism and Skepticism* (2000), in: SKEPTICISM – Philosophical Issues (10). Edited by Ernest Sosa and Enrique Villanueva, Boston MA & Oxford UK. (p. 94 – 107).

DeROSE, Keith. *Responding to Skepticism* (1999), in: SKEPTICISM – A Contemporary Reader. Edited by Keith DeRose and Ted A. Warfield,

Oxford University Press. (p. 1 – 24).

GARCIA, Othon M. *Comunicação em Prosa Moderna*. 7 ed. rev. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1978, p 307.

GETTIER, Edmund. *Is Justified True Belief Knowledge?* Analysis 23, n. 6, 1963, pp 121-123.

HAWTHORNE, John. *Reply to Cohen Skepticism* (2000), in: SKEPTICISM – Philosophical Issues (10). Edited by Ernest Sosa and Enrique Villanueva, Boston MA & Oxford UK. (p. 117 – 120)

HENDRICKS, V., Symons, J. (2005), *Where's the Bridge? Epistemology and Epistemic Logic*. In: Bridges Between Mainstream and Formal Epistemology, special issue of Philosophical Studies, ed. by Vincent F. Hendricks, forthcoming 2006.

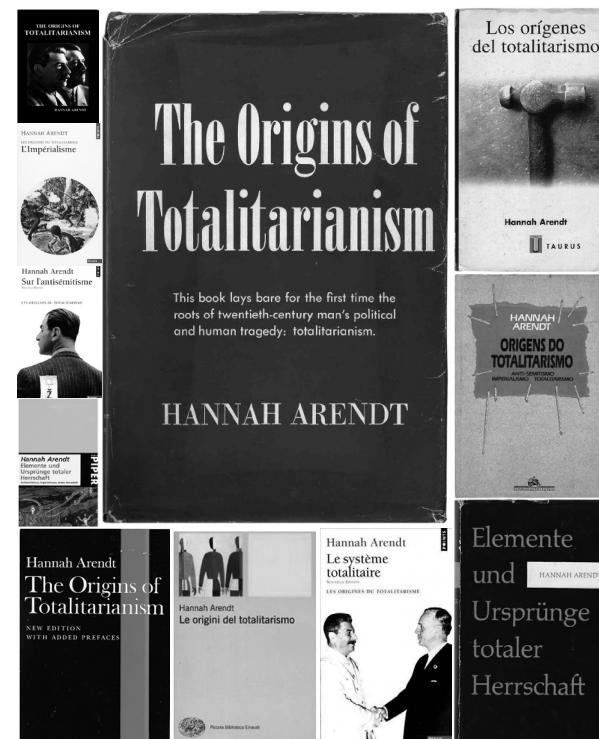
_____ Hendricks, Vincent and Symons, John, “Epistemic Logic”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/logic-epistemic/>>.

HINTIKKA, J. (1975). *Impossible Possible Worlds Vindicated*, *Journal of Philosophical Logic*, 4: 475-484.

RUSSELL, Bertrand. *Os Problemas da Filosofia*. Trad. Jaimir Conte. Florianópolis 2005.

PLATÃO. *Teeteto*. Versão eletrônica. Tradução de Carlos Alberto Nunes; Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis>

Dossiê



ORIGENS DO TOTALITARISMO
60 ANOS

APRESENTAÇÃO

Em uma carta enviada ao filósofo Karl Jaspers, datada de 14 de maio de 1951, pouquíssimo tempo passado da publicação da primeira edição de *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt indaga ao seu mestre e amigo: “Eu lhe escrevi contando que há uma semana me tornei capa de revista e tive que olhar para mim mesma em todas as bancas de jornal?”¹.

A perplexidade da autora com o repentino sucesso e a ampla circulação, na época, de seu recente e primeiro livro publicado, talvez possa ser incompreensível e indiferente ao nosso olhar retrospectivo. Sessenta anos adiantados no tempo, já conhecemos da importância histórica e da força intelectual de tal obra que fora terminada no outono de 1949, apesar de todas as condições que desfavoreciam a produção de um estudo histórico-filosófico-político tão aprofundado. *Origens do Totalitarismo* foi escrito por uma refugiada europeia, radicada nos Estados Unidos, ainda no fervor dos acontecimentos da II Grande Guerra (embora deles distante “um oceano Atlântico” para manter sua própria segurança, devido à ascendência judaica de Arendt). O manuscrito foi concluído quatro anos depois do fim do confronto mundial e da consequente derrota da Alemanha hitlerista, e quatro anos antes da morte de Stálin, num tempo de escassas e alfombradas informações, num contexto em que falar dos acontecimentos trágicos do século XX já parecia ser *tabu* e no qual a noção de futuro cindia-se em duas possibilidades: o indescritível temor de profecias sobre a ruína final dos tempos humanos e a incomensurável esperança diante do término de uma passagem sombria da História humana.

Dessa forma, além de ter sido, certamente, pioneira na análise dos eventos, das origens e dos elementos totalitários – que Arendt identifica tanto na Alemanha nazista quanto na Rússia stalinista, gerando inúmeras polêmicas ainda hoje – a autora também foi singular em seu pensamento, em suas teses e em seus exames formulados a partir das ocorrências factuais que compunham o cerne de sua época, “o acontecimento central

¹ *Apud* YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 12.

do nosso mundo”².

A tentativa de compreender o totalitarismo em sua assustadora novidade, bem como as questões que a autora mesma se coloca, (*O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?*) abrangem diversas áreas de conhecimento para além da exclusividade filosófica, como a História, as Ciências Sociais, as Comunicações, a Psicologia, o Direito, etc.

É tendo isso em vista que, em sua quarta edição, a Revista *Inquietude* apresenta o dossiê temático: “*Origens do Totalitarismo - 60 anos*”, com a intenção de suscitar e reavivar discussões sobre a primeira obra editada de Hannah Arendt. Sessenta anos depois, talvez ainda seja preciso meditar por que essa obra permanece tão atual. Certamente, se não podemos “dar uma resposta positiva sobre a possibilidade da emergência de um regime totalitário hoje”, isso não significa afirmar que “ele [não] seja possível no terreno mais geral das possibilidades humanas, [já] que vários fatores nos conduzem a temer que as condições atuais se assemelhem a outras nas quais essa experiência aconteceu”³.

Incluído no dossiê se encontra “*Totalitarismo*”, texto inédito de Arendt, que reúne anotações para uma palestra realizada em 1954, traduzido pelo professor Dr. Adriano Correia, da Faculdade de Filosofia (Fafil) da Universidade Federal de Goiás, UFG.

² ARENDT, H. Compreensão e política. In: *A dignidade da política – ensaios e conferências*, p. 39.

³ BIGNOTTO, N. O totalitarismo hoje? In: *Origens do totalitarismo – 50 anos depois*, p. 44.



TOTALITARISMO, PODER E VIOLÊNCIA EM HANNAH ARENDT

Bárbara Gonçalves de Araújo Braga¹

Resumo: O totalitarismo, para Hannah Arendt, representou a forma mais flagrante e explícita da identificação entre poder e violência. Opondo-se a isso, a autora reivindica uma compreensão do poder como fenômeno eminentemente político, relacionado com a ação, o discurso, a liberdade, a esfera pública e a pluralidade humana. Este artigo apresenta, portanto, de que modo os esforços arendtianos para um resgate do sentido político do poder está inserido em uma situação em que a fusão e a confusão entre poder e violência passaram a representar uma efetiva ameaça de destruição do sentido da política.

Palavras-chave: totalitarismo; poder; violência; ação; liberdade.

¹ Mestranda em Filosofia na UFMG. E-mail: braga.barbara@yahoo.com.br

PODER E VIOLÊNCIA

Hannah Arendt concedeu, sem dúvida, uma relevante contribuição para a reflexão sobre o tema do poder, tão amplamente abordado sob diferentes perspectivas ao longo do século XX. A questão do poder no cenário contemporâneo surgiu a partir dos anos 70 e 80 do século passado, por meio de estudos pós-marxistas como os de Marcuse, Foucault, Deleuze e Guattari, Lyotard, Baudrillard, entre outros, todos reivindicando uma modificação nas reflexões tradicionais sobre a política em face dos insucessos, das amarguras e perplexidades derivadas do fracasso soviético, do enfraquecimento das rígidas fronteiras ideológicas e das experiências de dominação totalitária. Diferentemente de pensadores como Aristóteles, Hobbes e Hegel, que se preocuparam em delimitar o conceito de poder político exercido pelo Estado, muitos pensadores contemporâneos, como Arendt e Foucault, mudaram a perspectiva, inaugurando novos ângulos de abordagem, ainda que inteiramente distintos e até divergentes entre si. Não se trata mais de investigar o “bom governo”, a fundação da “potência soberana” que unifica e dirige o corpo político ou qual seria o poder estatal legítimo. O pensamento político tradicional entende o poder como uma relação de mando e obediência, guiando-se sempre pela questão “quem manda em quem?”, o que nos permite conceber negativamente o poder como sinônimo de coerção e coação pelo uso legal da violência. O problema do poder era colocado pelo liberalismo em termos de constituição, de soberania etc., portanto em termos jurídicos; e, pelo marxismo, em termos de aparelho do Estado.

Todavia, expressivos autores políticos contemporâneos pretenderam refletir sobre as diferentes possibilidades de significação, configuração e mecanismos do “poder” para além do tema do Estado como instância política privilegiada ou como macroestrutura uniforme que domina a sociedade. Tornou-se cada vez mais importante e mais pertinente se desfazer dessa sinonímia entre Poder e Estado, a partir da qual o poder político foi considerado um aparelho central e exclusivo da “potência soberana”. O *poder* tornou-se cada vez mais o alvo do

questionamento contemporâneo, e não mais exclusivamente o *Estado*. De modos diferentes, os autores não reivindicaram uma mera mudança de termo, mas um deslocamento da perspectiva pela qual o poder sempre foi investigado, tendo em vista a superação da análise tradicional centrada no problema da relação mando-obediência, da sujeição ou dominação do homem pelo homem, da gênese e legitimidade do soberano e seu monopólio da força, dos aparelhos estatais e, enfim, da superestrutura jurídica e militar do Estado².

A abordagem arendtiana do poder parte justamente da constatação de que as guerras e as revoluções, e não o funcionamento de governos parlamentares baseados em partidos democráticos, foram as experiências políticas fundamentais do século XX. Desde o último século e, sobretudo, com o advento de regimes apoiados na aterrorização e doutrinação ideológica das massas, vemos que as guerras não são mais a continuação da política por outros meios: elas são, para Arendt, catástrofes monstruosas capazes de transformar o mundo em deserto e a Terra em uma matéria inanimada. Marcado pelas experiências totalitárias e, posteriormente, pela corrida armamentista de um mundo bipolarizado, o século XX se tornou, tal como Lênin previu, “um século de guerras e revoluções” (ARENDT, 2001a, p. 13), expressando a tal ponto a associação entre poder e violência que a busca pelo desenvolvimento técnico dos implementos da violência significava a medida do poder de uma nação.

Assim, a famosa afirmação de Clausewitz, de que a guerra seria “a continuação da política por outros meios” (ARENDT, 2001a, p. 17), inverteu-se: a política tornou-se finalmente uma continuação da guerra por outros meios. E se, para nós, é natural equacionar poder político e violência, ou seja, se é bastante usual compreender a ação política como violência, sob as categorias da dominação e do ser dominado, da coação e do ser-coagido, é justamente porque nossa tradição de pensamento político confundiu poder com violência e as nossas experiências com a política se desenvolveram essencialmente no campo da violência. No

² Cf. CHÂTELET, 2000, p. 370.

entanto, na guerra fria, paradoxalmente, os aparatos tecnológicos já não tinham um objetivo político correspondente à sua capacidade destrutiva, nem seria justificável o seu uso num conflito armado. A essa altura, a violência, justamente por ter sido elevada ao grau máximo, a ponto de ameaçar não só o inimigo, mas o próprio planeta que a todos abriga, perde grande parte da sua efetividade ou eficácia e a guerra deixa de ser o árbitro final nas disputas internacionais.

TOTALITARISMO E PODER

A reflexão arendtiana sobre o tema do poder surgiu a partir do predomínio da violência no cenário político do nosso tempo e a partir da descoberta de que a filosofia política tradicional, lamentavelmente, não pode aqui nos socorrer na tarefa de elucidação de um sentido eminentemente político do poder. As reflexões propostas pela tradição filosófica obscureceram a dignidade própria da política, concebendo o uso dos meios da violência como a mais flagrante manifestação do poder, como se o fenômeno político fundamental fosse a dominação e o mando.

Para Arendt, o totalitarismo seria a expressão maior desta conexão entre poder e violência. Nos regimes totalitários³, de esquerda e de direita,

³ Os movimentos totalitários se prevaleceram da solidão (*loneliness*) das massas, isto é, da superfluidez e desenraizamento “que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 2004, p.528). Sem um lugar no mundo, o homem da massa estava devidamente preparado para se reintegrar à sociedade por meio das forças imutáveis e previsíveis (Natureza ou História) que conduziriam a humanidade para o seu destino histórico ou natural, independente de todo interesse individual ou coletivo. E foi o fato dessas massas terem sido formadas pela radical perda do mundo comum e humano e terem sido expulsas de toda comunidade política que tornaram possíveis os inéditos métodos de propaganda política, força bruta e desprezo pela ação e pelo discurso. As massas politicamente organizadas pelos movimentos totalitários não sentiam necessidade e não tinham capacidade de refutar argumentos contrários e, assim, “preferiram métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam terror em lugar de convicção” (ARENDT, 2004, p.362). É assim que a dominação *total e interna* sobre os indivíduos atomizados destrói tanto a esfera pública quanto a esfera privada e não pode ser obtida

tem-se a aplicação direta das leis da natureza ou da história à espécie humana, sustentada pelo conceito de processo, no qual se considera qualquer coisa como uma fase ou momento de evolução ulterior de um movimento sem fim. O governo totalitário não é um regime tradicional de dominação e organização política e sim um “*movimento*, cuja marcha constantemente esbarra contra novos obstáculos que têm de ser eliminados” (ARENDT, 2004, p. 475). Com seus objetivos finais de poder planetário, o *movimento* totalitário confere permanente mobilidade para sua ficção ideológica, para a qual não existe neutralidade possível, pois tudo que se opõe aos irresistíveis e pretensamente irrevogáveis movimentos da Natureza ou da História é um obstáculo a ser destruído pelo terror total, para além de toda individualidade e nacionalidade. Assim, o terror, essência dos regimes totalitários, decorre, em muito, da aplicação da lei do movimento de uma força sobre-humana, seja ela a natureza ou a história, onde não há sentido falar em culpabilidade ou inocência, buscando, deste modo, eliminar radicalmente a espontaneidade da ação e a imprevisibilidade de toda iniciativa, enfim, tudo aquilo que poderia distinguir um homem de outro. É assim que o temor promovido pela fusão totalitária entre poder e violência é inteiramente distinto do medo na tirania, pois nele se perde até mesmo o caráter inspirador para toda e qualquer iniciativa, uma vez que ele nutre nos homens a crença de que nada pode evitar o perigo que se teme.

No profundo desinteresse pessoal ou na ausência de identidade individual expresso pelas massas organizadas pelo totalitarismo, não está em jogo nenhum “idealismo ardente” ou nenhuma convicção

somente com a violência e com o terror. É preciso que a eles se vincule a propaganda como instrumento de convencimento para a adesão das massas, bem como de subjugação ideológica que substitui a “realidade” pela “ficção”. É assim que os governos totalitários criam um vínculo infalível entre a propaganda e o terror, pois todo genocídio e carnificina se tornam “processo histórico” ou “lei natural” a serem apenas exercidas ou sofridas pelo homem, enquanto forças previsíveis e imutáveis que fariam tudo acontecer mais cedo ou mais tarde. As afirmações da propaganda totalitária independem de toda confirmação e discussão no presente, pois somente o futuro cumprirá suas sentenças. Assim que as vítimas são exterminadas, a propaganda profética se transforma em “álibi retrospectivo”.

própria obstinada. “O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las” (ARENDT, 2004, p. 520). Os movimentos totalitários empreenderam destruir até mesmo a capacidade dos indivíduos de adquirirem convicções, de serem afetados por argumentos e pela experiência, enfim, de sentirem o que quer que seja, “mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte” (ARENDT, 2004, p. 358). O domínio total dispensa a convicção, a opinião e qualquer auxílio humano para sua instituição, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade, enfim, tudo que possa distinguir um homem do outro. Portanto, o propósito primordial de todo o aparelho de terror e da lógica ideológica dos regimes totalitários consiste em instaurar e organizar as condições necessárias para que os homens se tornem absolutamente supérfluos e desprovidos de um mundo comum. Tanto é que, na ideologia totalitária, o próprio termo “lei” mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos para ser a expressão do próprio movimento. O terror total como “realização da lei do movimento” (ARENDT, 2004, p. 517) controla e engendra a superfluidade dos indivíduos através da paralisação de toda ação espontânea, a fim de liberar e acelerar as irresistíveis forças sobre-humanas do movimento.

Neste sentido, Hannah Arendt enxergou no terror totalitário, como natureza do regime, e na ideologia, como substituição de qualquer princípio inspirador⁴ da ação política, a forma mais flagrante e explícita

⁴ A tese que Arendt pretende sustentar é a de que no totalitarismo o *terror total*, como execução das leis do movimento da Natureza ou da História, define-se como a própria essência do regime que, por imposição de seu modo de ser, dispensa todo princípio inspirador para as ações dos indivíduos, substituindo-o pela *ideologia*. Essa discussão faz referência à célebre análise e classificação das instituições jurídico-políticas empreendidas na obra “O Espírito das Leis”, de Montesquieu, na qual o autor considera que as “formas de governo” podem ser distinguidas a partir de sua “natureza” – que exprime seu modo específico de obtenção e execução do poder – e pelo “princípio” – que anima e inspira as ações dos indivíduos no tratamento dos assuntos públicos. O totalitarismo não poderia expressar um princípio de ação extraído da esfera das ações humanas (tais como a honra, a virtude ou o medo) para guiar a conduta dos indivíduos na esfera pública, visto que o grande propósito do terror total é criar as condições em que esteja eliminado o desejo humano de agir. O totalitarismo substituiu o “princípio da ação” pela *ideologia*, ou seja,

da identificação entre poder e violência. Foi a conjugação totalitária entre terror e ideologia que revelou o quanto a experiência contemporânea do poder político foi realizada *como e a partir* da violência, fazendo-nos crer que a violência é intrínseca aos processos políticos, que não pode haver política sem violência ou que a política implica ou pressupõe o uso da coerção. E foi, enfim, o totalitarismo que trouxe à tona as “correntes subterrâneas” da nossa tradição ao iluminar o modo como as tendências apolíticas e anti-pluralistas de conceitualizações, de Platão a Marx, efetuaram uma identificação teórica entre violência e poder, concedendo um primado à violência como instância central de toda relação política entre os homens.

É por esta via que podemos perceber o quanto a análise arendtiana do poder totalitário evidenciou que as próprias fontes espirituais das quais deveriam advir o significado para os eventos do nosso tempo haviam secado. O totalitarismo promoveu uma quebra de continuidade na história Ocidental, tornando explícito o colapso moral e espiritual da tradição, trazendo à tona as suas “correntes subterrâneas”. A emergência dos regimes totalitários, cuja novidade radical não pode ser subsumida nas categorias da tradição, levou Arendt a reavaliar as concepções mais correntes e sedimentadas do poder. Dito de outro modo, o totalitarismo, evento que ultrapassa as categorias políticas tradicionais, levou Arendt a reavaliar as concepções correntes de poder. No entanto, é preciso salientar que o sentido do poder como liberdade não foi pensado para se compreender o totalitarismo, mas sim como uma forma rebelar-se contra ele. É, portanto, numa franca oposição ao movimento totalitário, que Arendt irá analisar com que dimensões da condição humana a esfera política está associada e, enfim, qual o significado do poder como fenômeno eminentemente político, relacionado com a ação, o discurso, a liberdade, a esfera pública e a pluralidade humana.

É, pois, no contexto em que o emprego dos meios tecnológicos de

por uma preparação mental dos governados que os liberta também da capacidade de pensar ao mesmo tempo em que os desconecta de qualquer relacionamento com os dados da experiência ou com a realidade.

violência atinge seu ápice, com os regimes totalitários e, posteriormente, com a Guerra Fria, que Arendt irá pensar o poder a partir de seu exercício coletivo e das experiências originais de onde emergiu seu sentido eminentemente político, reclamando, desse modo, sua expressão participativa e plural. Para Arendt, a tradição da filosofia política não poderia nos socorrer na tarefa de responder “uma pergunta muito mais radical, agressiva e desesperada: a política tem ainda algum sentido?” (ARENDT, 2009b, p. 162). A pergunta pelo sentido político do poder é formulada por Arendt a partir do diagnóstico de que a tradição só teve olhos para a “política de poder”. Em outros termos, a busca por outra significação do poder político está inserida em uma situação objetiva em que a fusão e a confusão entre poder e violência passaram a representar uma ameaça de efetiva destruição da Terra e do mundo como abrigo estável e assunto comum dos homens. É por isso que, se na reflexão tradicional temos, como vimos, a sujeição da política à categoria meio-objetivo, a identificação da coisa política à violência e a convicção de que a dominação seria o conceito político central, no pensamento arendtiano encontramos uma contundente oposição às mais sedimentadas conceitualizações tradicionais, reivindicando ao político uma dignidade própria, um valor intrínseco e um espaço de realização autônomo que, com base na ação conjunta, tem o seu fim em si mesmo.

PODER, AÇÃO E LIBERDADE

Por esta via, o tema do poder surgiu para Arendt, assim como todos os conceitos políticos por ela reexaminados em sua obra, a partir do entrelaçamento do pensamento político com os dilemas cruciais do presente, ou seja, a partir de uma concreta situação de “confusão e desamparo” (ARENDT, 2007, p. 45). Diante das complexas demandas de seu tempo, a autora desperta para o fato de que passamos a viver em um mundo no qual as bases filosóficas em que a política esteve assentada não eram capazes de formular questões adequadas e significativas e, menos ainda, de dar respostas para as nossas mais recentes e inéditas perplexidades. E essa circunstância reivindica uma confrontação com os problemas mais

elementares da convivência humana a partir de uma reconsideração crítica dos conceitos tradicionais, apropriando-se de seus aspectos impensados e iluminando os seus encobrimentos mais sedimentados.

Contrariamente à reflexão tradicional sobre o poder como dominação e violência, como *poder constituído* (Estado-Nação-Soberania) e como terrorização totalitária das massas conduzidas pelas leis supra-humanas do movimento, Arendt buscou compreender o poder como um fenômeno que nasce sempre de iniciativas humanas, da capacidade que a ação coletiva tem de dar início a processos e constantemente interrompê-los por novas iniciativas. É neste sentido que o poder, para Arendt, não é possuído como a força, nem exercido como a coação, pois depende sempre do “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções” (ARENDT, 2009a, p.213). A pluralidade humana, por um lado, impede a onipotência e, por outro, a aspiração utópica de onipotência destrói a pluralidade, que é a condição da liberdade, cujo domínio de experiência é a ação política. Por isso, Arendt define a tirania como uma tentativa sempre auto-destrutiva de substituir o poder pela *força*, algo que o indivíduo isolado jamais pode compartilhar com os outros. A falácia do homem poderoso por estar só provém do fato de que o iniciador está só apenas na sua iniciativa e nos riscos que assume, mas não na realização do ato que sempre depende de muitos. Assim, poder e liberdade se equivalem. O poder consiste no livre e espontâneo agir coletivo, sendo, então, um fenômeno do campo da ação humana; não correspondendo, portanto, a uma estrutura, não se igualando à posse de determinados recursos, nem se equivalendo ao atributo de uma determinada pessoa, em razão do seu saber ou da sua origem. O poder e a liberdade estão relacionados com o espaço público, instaurado e mantido pela coexistência humana ou pela ação conjunta dos homens. A liberdade, sendo um fenômeno público, não surge no homem, mas sim *entre* os homens ou absolutamente *fora* do homem, isto é, no mundo comum.

É por isso que Hannah Arendt afirmava: “é muito difícil entender que existe uma esfera em que podemos ser verdadeiramente livres, isto é,

nem movidos por nós mesmos, nem dependentes dos dados da existência material. A liberdade só existe no singular espaço intermediário da política” (ARENDT, 2009b, p.147). Como nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de interação se caracteriza pela liberdade, esse espaço da ação no qual pode surgir a liberdade nasce e se mantém entre os homens apenas potencialmente, nunca necessariamente ou para sempre. Onde os homens se encontram uns com os outros, mas não constituem uma convivência politicamente organizada, o fator que rege as suas ações e as suas condutas não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação. Sempre que o mundo criado pelos homens já não é mais palco para ação e discurso, a liberdade não possui realidade concreta, pois falta à liberdade um espaço concreto para aparecer.

O poder consiste, então, em um “potencial de poder”, pois sua fonte de realização é a ação conjunta de uma pluralidade de homens e, assim, ele nunca se confunde completamente com os aparelhos estatais, com a soberania⁵, com a estrutura jurídica ou, enfim, com a sociedade. Se há uma plena coincidência entre poder e governo, poder e Estado ou poder e normatização jurídica, consolida-se a estagnação ou o enrijecimento da comunidade. O poder é o que torna possível a novidade, a inovação e a renovação, pois ele põe em movimento os cidadãos na esfera pública, orientando e inspirando a ação dos homens no tratamento dos assuntos públicos. Nessa medida, Arendt almeja compreender o poder em sua significação genuinamente política, para além da mera institucionalização da violência ou dos mecanismos de dominação que mantêm e reproduzem as condições de manutenção da violência. O que dá legitimidade às comunidades politicamente organizadas não é o contrato social, a dimensão jurídico-econômica, o consenso mudo e anônimo, a soberania ou até mesmo os direitos humanos, mas sim a potencialidade da

⁵ Arendt observa que a equivalência entre “soberania” e “liberdade” contradiz a condição humana da pluralidade, pois vincula liberdade à “auto-suficiência” e “autodomínio”. Para a autora, o mundo não é habitado por um homem, mas pelos homens no plural e o mundo não se torna “comum” meramente porque a força limitada do homem o faz depender do auxílio dos outros homens, como pensa a tradição desde Platão.

liberdade que provém da ação e do discurso.

Deste modo, o poder é constituinte do espaço público e o seu exercício está relacionado com o livre uso da esfera da aparência. Arendt buscou revelar o quanto a existência de um espaço intermediário da ação e da fala é a condição para o poder ou para a potencialidade da convivência ou, em outros termos, a condição para que possamos estar livremente associados em vez de justapostos, desprovidos de interesses comuns, fundidos num só interesse ou fragmentados em interesses privados e mudos, como os meramente econômicos. Por isso, a liberdade, como fenômeno político, pressupõe a igualdade entre desiguais⁶, pois ser livre significa ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. O espaço público só se mantém a partir do cultivo da confiança no “poder” da convivência, isto é, nas potencialidades do espaço público como lugar do aparecer por meio da ação e do discurso.

Hannah Arendt, inspirada na ideia agostiniana de *initium*, acrescenta que os homens, por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, são detentores desse “dom da ação” e, assim, são capazes de tomar iniciativas com os outros e levar a cabo novos processos que jamais existiriam num mundo sem a pluralidade humana. A natalidade é, portanto, a possibilidade de instauração de um novo começo no mundo, porque cada homem é um *initium* que afeta de modo singular a já existente teia de relações humanas. Como diz Arendt: “os

⁶ Para os gregos, essa igualdade entre desiguais que o poder e a liberdade pressupõem foi denominada como “isonomia”. Não se trata de igualdade perante as leis, e sim liberdade de participação no espaço público, cuja realidade é assegurada a cada um somente pela presença de todos. Assim, na pólis a igualdade não estava imediatamente ligada ao conceito de justiça, e sim ao conceito político de liberdade que, por sua vez, significa poder interagir com os outros sem coação, força ou dominação, conduzindo todos os assuntos mediante diálogo e persuasão. Ser livre significava interagir entre si como iguais entre iguais e, assim, não estar sujeito às necessidades da vida e nem ao comando de outro, e também não comandar. O sentido político e não jurídico de “isonomia” repele, portanto, a “autoridade” e a “violência”, ou seja, a relação “mando-obediência” e o “ser-cogido”, pois pressupõe *isegoria*: liberdade de expressão e discurso, para a qual cada um precisa de outros.

seres humanos, saibam eles ou não, na medida em que são capazes de agir, estão aptos a realizar, e realizam mesmo, constantemente, o improvável e o imprevisível” (ARENDT, 2009b, p. 168). A ação, como início, é expressão da novidade que, seguida da imprevisibilidade que lhe é inerente, sempre escapa à “esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre” (ARENDT, 2009b, p. 191). Do homem, dotado da capacidade da ação, pode-se esperar sempre algo novo, de modo que a cada nascimento pode surgir o infinitamente improvável e o absolutamente inantecipável. Se o terror total, essência dos governos totalitários, buscou fabricar as condições ideais para a aceleração das leis do movimento da História ou da Natureza, supostamente irresistíveis, sobre-humanas e aplicáveis à humanidade, Arendt buscou demonstrar o quanto a natalidade de homens singulares se contrapõe à compressão total dos homens em uma massa supérflua, uma vez que promove a capacidade humana de iniciar sempre novos processos pela ação e pelo discurso.

A liberdade se manifesta na possibilidade conferida a todo homem de inaugurar o novo com os outros. É justamente essa capacidade da ação conjunta de seres livres de “dar início ao novo” que Arendt denomina com o termo “poder”. Contrariamente à reflexão tradicional sobre o poder como dominação e violência, como *poder constituído* (Estado-Nação-Soberania) e como aterrorização totalitária das massas conduzidas pelas leis supra-humanas do movimento, Arendt buscou compreender o poder como um fenômeno que nasce sempre de iniciativas humanas, da capacidade que a ação coletiva tem de dar início a processos e constantemente interrompê-los por novas iniciativas. É neste sentido que o poder, para Arendt, não é possuído como a força, nem exercido como a coação. A pluralidade humana, por um lado, impede a onipotência e, por outro, a aspiração utópica de onipotência destrói a pluralidade, que é a condição da liberdade, cujo domínio de experiência é a ação política. Por isso, Arendt define a tirania como uma tentativa sempre autodestrutiva de substituir o poder pela *força*, algo que o indivíduo isolado jamais pode compartilhar com os outros. O poder consiste no livre e espontâneo agir coletivo, sendo, então,

um fenômeno do campo da ação humana; não correspondendo, portanto, a uma estrutura, não se igualando à posse de determinados recursos, nem se equivalendo ao atributo de uma determinada pessoa, em razão do seu saber ou da sua origem. O poder e a liberdade estão relacionados com o espaço público, instaurado e mantido pela coexistência humana ou pela ação conjunta dos homens.

CONCLUSÃO

Portanto, se o totalitarismo almejou “erradicar do coração dos homens o amor à liberdade” (ARENDT, 2004, p. 518), a natalidade traz ao mundo justamente os preceitos de “início” e “liberdade”, pois diz respeito a um ser singular que nunca existiu antes e nunca existirá outra vez. Arendt demonstrou em *Origens do totalitarismo* de que modo até mesmo a natalidade e a mortalidade, as mais gerais condições mundanas da existência humana, foram anuladas nos campos nazistas de extermínio, visto que neles os homens morrem como se jamais tivessem nascido. Trata-se da tentativa totalitária de eliminar a espontaneidade e a imprevisibilidade como manifestações básicas da conduta humana livre.

Dito de outro modo, o terror total edificou, nos campos de extermínio⁷, verdadeiras fábricas de “homens inanimados”. A desumanização totalitária destrói a individualidade dos homens transformando-os em “horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDT, 2004, p. 506). Através da doutrinação ideológica e do terror

⁷ A ausência de propósitos plausíveis na criação dos campos de concentração revelava mais que sua improdutividade ou inutilidade econômica para as conveniências militares, pois manifestavam, sobretudo, um caráter inacreditavelmente *anti-utilitário*. Nos campos, as massas são tratadas como se nunca tivessem existido, e são de tal modo fechadas para o “mundo dos vivos” que tudo se passa como se esses indivíduos, que a ninguém mais interessam, jamais tivessem realmente nascido. Os campos transformam os homens em “cadáveres vivos”. É neste sentido que Arendt denomina os campos de concentração como “fábricas da morte” ou “poços do esquecimento”, pois neles até mesmo a dor e a recordação são eliminadas e a morte é roubada dos indivíduos como desfecho de uma vida realizada.

nos campos de concentração, o totalitarismo reduziu os seres humanos, em sua pluralidade e diferenciação próprias, a um único indivíduo com uma identidade previsível e cientificamente controlada de reações, como no caso de algumas espécies de animais. “Destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos” (ARENDT, 2004, p. 506), assevera a autora.

A emergência dos regimes totalitários, cuja novidade radical não poderia ser subsumida nas categorias da tradição levou Arendt a reavaliar as concepções mais correntes e sedimentadas do poder. Dito de outro modo, foi um fenômeno específico, qual seja o evento totalitário, aquilo que teria, de forma mais patente, demonstrado a insuficiência das categorias políticas tradicionais para sua compreensão crítica. É, pois, a partir de um novo evento, sem qualquer precedente histórico, que Arendt irá analisar com que dimensões da condição humana a esfera política está associada, qual o significado do poder como fenômeno eminentemente político, relacionado com a ação, o discurso, a esfera pública, pluralidade humana e a liberdade. Arendt reivindica, assim, ao poder, sua identificação com a capacidade de iniciar ou começar algo que ultrapassa o automatismo dos processos naturais, a subjetividade, os interesses privados dos indivíduos e o cálculo instrumental da fabricação.

Abstract: Totalitarianism, for Hannah Arendt, represented the most blatant and explicit identification between power and violence. Opposed to this, the author claims an understanding of power as essentially a political phenomenon, related to the action, speech, freedom, human diversity and the public sphere. This article presents how the Arendt's efforts to rescue the meaning of political power is placed in a situation where the fusion and confusion between power and violence have come to represent an actual threat of destruction of the sense of politics.

Keywords: totalitarianism; power; violence; action; freedom.

Referências

- AGUIAR, O. e outros (orgs.). *Origens do totalitarismo, 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001a.
- _____. *A dignidade da política*. Antônio Abranches (org.). Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.
- _____. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. Sônia Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 2001b.
- _____. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009b.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought [1953], *Social Research*, Vol. 69, Nº 2 (2002b), pp. 273-319.
- _____. Trabalho, obra, ação. Trad. Adriano Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, p. 175-201, 2005.
- CHÂTELET, F. (org.). *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CORREIA, A. (org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto Editora, 2006.

DUARTE, A. (org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

LAFER, C. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.



TOTALITARISMO, DIREITOS HUMANOS E BIOPLÍTICA: NOS PASSOS DE HANNAH ARENDT

Elivanda Oliveira Silva¹

Resumo: Como crer na eficácia dos direitos humanos, depois que presenciamos, perplexos, a transformação do homem em um mero animal, nos campos de morte dos governos totalitários? Como apelar para as declarações de direitos humanos que têm nas suas cláusulas o direito à vida e a proclamação da igualdade para todos, quando nos deparamos com o ser humano tratado na sua mais abstrata nudez? Dado esse caráter de descartabilidade da vida, os fundamentos dos direitos humanos devem ser repensados, uma vez que o direito à vida, dito sagrado e inalienável, não consegue amparar o “homem real”, o qual, na modernidade, sofreu com a descartabilidade e superfluidade, demonstrando que o homem protegido pelos direitos humanos é uma abstração. Nossa análise sobre o fenômeno totalitário e a crise dos direitos humanos, tem como pressuposto as esclarecedoras reflexões de Hannah Arendt na terceira parte de *Origens do totalitarismo* (1951), e também as reflexões de Giorgio Agamben, contidas em sua obra *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua* (2007).

Palavras-chave: totalitarismo; campos de concentração; direitos humanos; biopolítica; apátridas.

¹Mestranda em Filosofia na Universidade Federal do Ceará.

INTRODUÇÃO

Como fazer valer os direitos humanos frente ao cenário político da biopolítica que torna a vida tão frágil? Como apelar para as declarações de direitos humanos que têm nas suas cláusulas o direito à vida e a proclamação da igualdade para todos, quando nos deparamos com o ser humano tratado na sua mais abstrata nudez? Como garantir aos homens os seus direitos quando, em situações fora de curso habitual, o homem enquanto ser-cidadão deixa de pertencer à sua comunidade política, isto é, a um *mundo comum*² que torna exequíveis esses direitos? Como crer na eficácia dos direitos humanos, depois que presenciamos, perplexos, a transformação do homem em um mero animal, nos campos de morte dos governos totalitários?

Essas reflexões devem ser suscitadas, porque o que está em jogo aqui não é apenas a constatação de que o direito e as suas muitas declarações, enquanto órgãos que se afirmam mantenedores da vida e da dignidade humana, não consigam, em situações de agonia, prover o que for necessário para garantir a tutela da vida e permitir que ela siga no seu curso normal. E sim, a nosso ver, todos esses elementos nos apontam para um diagnóstico que revela o mais absoluto desprezo pela vida. Quando o homem é excluído do mundo enquanto sua morada, enquanto lugar que lhe garante sempre a possibilidade de começar algo novo, de reinventar-se,

² A expressão mundo comum é muito importante para a compreensão do pensamento político de Hannah Arendt. Essa expressão diz respeito à esfera pública na qual os homens, por serem seres plurais, interagem uns com os outros e mostram os seus diversos pontos de vista com relação a realidade que os cerca. Assim, Hannah Arendt esclarece: “a esfera pública, enquanto mundo comum reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer [...]. Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais [...]. Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela natureza comum de todos os homens que o constituem, mas, sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto”. (ARENDT, 1995, p.62, 64 e 67)

é por que o mesmo perdeu sua importância.

Nossa análise sobre o fenômeno totalitário e a crise dos direitos humanos tem como pressuposto as esclarecedoras reflexões de Arendt na terceira parte de *Origens do totalitarismo* (1951), mais precisamente no tópico em que a autora trata da relação entre o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos dos homens. Temos também como pressuposto as reflexões de Giorgio Agamben, contidas em sua obra *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua* (2007). O filósofo italiano apropria-se da leitura acima referida para fazer uma exegese do texto arendtiano, com o propósito de diagnosticar os determinantes dos direitos humanos na contemporaneidade e confrontá-los com a vida natural que, segundo ele, “inaugura a biopolítica na modernidade” (AGAMBEN, 2007, p. 215).

APÁTRIDAS E REFUGIADOS NO CONTEXTO DO TOTALITARISMO: O REFUGO DA TERRA

Começemos, então, nossa análise a partir do cenário político, no qual, segundo Arendt, é possível verificar o surgimento de situações que vão pôr à prova a legitimidade dos direitos humanos. Com o fim da Primeira Guerra, a situação era de calamidade total. A inflação, a crise financeira, as guerras civis e o desemprego desordenado fizeram surgir, em escala mundial, migrações de grupos humanos que não eram desejados em parte alguma do mundo. A multiplicação de minorias de diversas etnias deslocadas, decorrentes dos tratados de paz que puseram fim à Primeira Guerra Mundial, suscitou a crise política do Estado-nação, no qual o vínculo entre homem e cidadão foi rompido. Esse rompimento revelou-se não somente com a incapacidade dos modernos Estados-nações de proteger indivíduos de diversas etnias, mas também com a explicitação da precariedade e da abstração da noção de direitos humanos, que não conseguiam assegurar os direitos do homem, independentemente de sua cidadania. “No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-

los como direitos dos cidadãos de um Estado” (AGAMBEN, 2007, p. 133).

Esses indivíduos, tratados como *indesejáveis*, eram vistos como o *refúgio da Terra*. Eles não eram bem-vindos em grande parte dos governos e das Nações. Poucos eram os representantes que reclamavam por eles e, nesse sentido, poucas eram as entidades que verdadeiramente os amparavam perante as leis. Assim, “uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os seus direitos: eram o refúgio da Terra” (ARENDT, 2000, p. 300). Sem lar, sem propriedades, sem trabalho, sem leis de proteção e sem quaisquer direitos, os apátridas exibem, à luz, a crise radical dos direitos humanos, pois, conforme Arendt explica, “eles haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem” (ARENDT, 2000, p. 301).

Assim, sem pátria e, mais grave ainda, impossibilitados de encontrar um novo lar, sem proteção legal de um governo e, conseqüentemente, destituídos de uma comunidade política na qual eles pudessem ter seus direitos e deveres respeitados e que houvesse leis constitutivas para eles, os apátridas eram forçados a viver sem a tutela das leis. Como resultado dessa ruptura entre homem e cidadão surge, assim, um novo criminoso que, para ser amparado pelas leis, precisa transgredi-las. Nessa perspectiva, Arendt afirma que “o apátrida sem direito à residência e sem o direito de trabalhar, tinha, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei. Estava sujeito a ir para a cadeia sem jamais cometer um crime” (ARENDT, 2000, p. 319).

Desse modo, queremos outra vez enfatizar que uma das explicações mais relevantes desse quadro desolador em que o apátrida encontrava-se, deve-se ao fato de que ele não pertencia a uma comunidade política. Esse é o motivo pelo qual foram tratados como fardo, como seres supérfluos. Motivo que explica o fato de não haver leis que os contemplem como

sujeitos de direitos e deveres.

Todo sujeito que pertence a uma comunidade política tem a garantia de que, por estar em associação com seus semelhantes, pode agir livremente e, assim, tornar suas ações significativas junto à comunidade à qual está inserido, pois está regido por uma constituição que o ampara perante leis. Assim, a situação mais angustiante dos apátridas é o fato de não pertencerem a uma comunidade política que interceda por seus direitos, garantindo-os:

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades – *mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade*. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, *mas sim de não existirem mais leis para eles*; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los (ARENDT, 2000, p. 329; grifos nossos).

A partir da citação acima – e, principalmente, com o destaque dado por nós em algumas de suas assertivas –, queremos tornar claro que a privação dos direitos humanos revela-se, especialmente, quando os homens não têm mais um lugar no mundo. Em outras palavras, ratificando o que dissemos, Arendt afirma que “a privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (ARENDT, 2000, p. 319).

O mundo é entendido por Arendt como o inter-espço que surge entre os homens quando os mesmos estão reunidos. Desse modo, o surgimento do mundo é resultado do agir que é “a verdadeira atividade política do homem” (ARENDT, 2006, p. 125). É esse espaço com suas leis que possibilita o convívio humano. Assim, um espaço sem lei e sem comunidade política é infecundo, destrói o mundo e produz aridez, como um deserto. É nesse espaço que vagueiam os apátridas e todos aqueles que foram privados dos seus direitos humanos. Nesse sentido, Arendt afirma:

Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto (ARENDT, 2006, p. 123).

Diante do que expusemos até aqui, é visível que o apátrida seja a figura que torna perceptível o paradoxo e as perplexidades que envolvem os direitos humanos. Assim, com o crescimento maciço desse grupo, principalmente após a Primeira Guerra Mundial, os direitos humanos, que outrora eram tidos como inalienáveis, não conseguiram fazer-se presente no sentido de solucionar os problemas emanados dessa situação. Constatada essa realidade, o paradoxo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão é explicado porque ela se referia a um ser *humano abstrato*, que nada tinha a não ser “a abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais” (ARENDT, 2000, p. 327). Expulsos de sua comunidade política, os apátridas e refugiados perderam seu *status* de cidadão, passando a não existir em qualquer parte do mundo:

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos (ARENDT, 2000, p. 333).

Nesse ponto, devemos salientar o fato de que a noção arendtiana acerca dos direitos humanos encontra-se na esteira argumentativa de que esses direitos são resultado de uma convenção coletiva que têm como fundamento a ação política. Nesse sentido, são circunscritos em um determinado tempo e em um determinado espaço o que dá a esses direitos o caráter de mutabilidade. Entendemos, portanto, que direitos humanos para Arendt significa possibilitar aos homens condições que os assegurem o *direito a ter direitos*. Essa assertiva está em flagrante contradição com a noção dos direitos humanos naturais, os quais se legitimam em princípios que são imutáveis e intrínsecos à natureza do homem, podendo ser dedutíveis por operação da simples razão, portanto alheios à institucionalização

da política. Para Arendt, os direitos naturais “presumem que os direitos emanam diretamente da ‘natureza’ do homem – e, portanto, faz pouca diferença se essa natureza é visualizada em termos de lei natural ou de um ser criado à imagem de Deus” (ARENDT, 2000, p. 331). Lembremos que o conceito de direito natural é comungado por filósofos modernos como Hobbes, Locke e Rousseau, bem como por pensadores contemporâneos, como é o caso de Leo Strauss. Esses pensadores acreditam que os direitos humanos são uma ideia que a razão humana tem a capacidade de apreender e, assim, são atemporais e desespacializados, possuindo um caráter de universalidade.

Contrariando essa linha de raciocínio dos filósofos modernos acerca do caráter do direito natural, Celso Lafer, estudioso da obra da autora, faz a seguinte observação:

Daí a conclusão de Hannah Arendt, calcada na realidade das *displaced persons* e na experiência do totalitarismo, de que a cidadania é o direito a ter direitos, pois a igualdade em dignidade e direitos dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso ao espaço público. É este acesso ao espaço público que permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos (LAFER, 1991, p. 22).

Portanto, podemos dizer que os apátridas e refugiados, entendidos como povo sem pátria e sem uma legislação própria, considerados meros seres humanos e nada mais, representam a ruptura dos direitos humanos. Assim, afirma Arendt: “os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexequíveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano” (ARENDT, 2000, p. 327).

Não ser cidadão de nenhum Estado para os apátridas, além da perda de todo o amparo perante as leis, resultado da expulsão de um mundo comum, significava também a perda de todas as qualidades e relações específicas que fazem com que cada ser humano seja singular e digno de humanidade. Portanto, para Arendt, “o homem pode perder

todos os chamados Direitos do Homem sem perder sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade” (ARENDT, 2000, p. 331). A perda dessas qualidades revelava-se na perda dos seus direitos humanos, pois aqueles que estão privados dos seus direitos estão “privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem” (ARENDT, 2000, p. 330).

Os regimes totalitários são formas de governos essencialmente biopolíticos³, e apóiam-se sobre um único conceito de vida: a “vida nua”. A tentativa dos regimes totalitários foi exatamente a transformação do ser humano em simples “vida nua”⁴, em simples “espécie do animal humano”, como constatou Arendt (2000) em suas análises. Nos regimes totalitários, o homem é submetido a um controle e regulação que inviabiliza as suas possibilidades de ação e, assim, torna-se um ser meramente passivo. É nessa perspectiva que afirmamos que, nos governos totalitários, a política passou a ser espaço da “vida nua” e isso, dentre muitos outros aspectos, tem como consequência a descartabilidade do homem. Quando o homem é visto como descartável, o que significa ser tratado como simples coisa, a sua existência já não tem nenhum valor, já não é essencial, podendo a qualquer momento ser extirpada da face da Terra.

Nos regimes totalitários os seres humanos são tratados como seres supérfluos. Nos campos de concentração nenhum preso é percebido

³Arendt não usa esse termo para caracterizar os regimes totalitários. Nossa reflexão acerca dos governos totalitários enquanto modelo de governo no qual a biopolítica se afirma, está fundamentada a partir das reflexões de Agamben, que afirma que o nazismo é o “primeiro Estado radicalmente biopolítico”. (AGAMBEN, 2007, p. 149)

⁴Por “vida nua” podemos compreender aquela vida que é colocada pelo poder soberano fora da lei dos deuses e dos homens, por isso mesmo, matável e insuscetível. São indivíduos que estão desprovidos de qualquer estatuto político. São vidas consideradas indignas de serem vividas e, portanto, podem ser eliminadas a qualquer momento. Essa vida é a que exemplifica, precisamente, a figura do *homo sacer*, o homem sagrado do direito romano. A respeito do termo “vida nua” Agamben assevera o seguinte: “(...) no *homo sacer*, enfim, nos encontramos diante de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la”. (AGAMBEN, 2007, p.107)

como ser indispensável ao mundo, como ser dotado da capacidade criativa que é a capacidade de transformar, acrescentar e oferecer algo para o mundo, pois eles não têm nenhuma importância. Assim, “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 2000, p. 528). Essa é mais uma ideia que mostra as contradições dos direitos humanos, pois tornar alguém supérfluo é uma afronta à ideia do homem enquanto ser único e fundamento de todos os outros direitos. Nesse sentido, com o totalitarismo, qualquer critério de justiça é indevido. Aliás, nos regimes totalitários, não podemos nem sequer falar em justiça, se esta é pensada como instrumento de avaliação que tem como finalidade julgar as condutas humanas em termos de boa ou má, de certo ou errado, de lícitas ou ilícitas.

Como bem sugere o termo, os governos totalitários podem ser compreendidos, na historiografia política, pela tentativa de domínio total da vida humana em todas as suas dimensões. O domínio total atingiu seu ápice nos campos de concentração. O campo não era apenas o lugar de eliminação física dos prisioneiros que nele adentrava. Vida e morte deixavam de ser algo constitutivo à pessoa. Sua existência, memória e lembranças eram completamente extintas da face da Terra. De humano, o que sobrava era apenas uma assombrosa massa dócil.

Dominar totalmente o ser humano significava privá-lo de todos os seus direitos, arrancá-lo da possibilidade de pertencer a um território que era garantido pela sua nacionalidade. Controlar excessivamente, por meios os mais violentos possíveis, qualquer manifestação que pudesse revelar a espontaneidade, era a glória dos regimes totalitários. O domínio só era total com a eliminação de todo e qualquer nível de socialização que pudesse representar algum estímulo à espontaneidade. Qualquer traço que correspondesse a alguma atitude humana que estivesse em relação com as atividades do pensar, do agir, do desejar era aniquilado.

Desse modo, o processo de naturalização da vida humana, posto em

prática nos governos totalitários, e que tem nos campos de concentração o seu emblema maior, só fora possível mediante práticas que tinham como objetivo o domínio total. Assim, como resultado da política do terror e do medo empregado pelos governos totalitários, categorias humanas por excelência como o pensar, o agir e o comunicar-se foram destituídas de sentido, e o homem enquanto ser livre e dotado de ação tornou-se um ser impotente e passivo.

O terror, enquanto experiência política, não encontra expressão em nenhuma outra forma de governo conhecida do pensamento político, pois não se trata de um governo arbitrário, sem respaldo perante as leis, como é o caso dos governos tirânicos, e nem de um governo cuja ambição fosse meramente o poder, mas de um governo que tem pretensão de domínio total:

O terror torna-se total quando independe de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho. Se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário (ARENDT, 2000, p. 517).

O terror total, a essência dos governos totalitários, tem como desafio a transformação da espécie humana e, para realizar tal propósito, busca suprimir a liberdade humana que se manifesta somente porque os homens são dotados da capacidade de iniciar algo novo, de fundar espaços nos quais eles possam agir, falar e revelar quem são. É essa força, inerente à condição humana, que equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um novo começo, o que é a ameaça real dos governos totalitários e que esses governos, com o cinturão de ferro do terror, busca destruir:

Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser se não um modo aborrecido de interferir com forças superiores. O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de iniciar algo

novo (ARENDT, 2000, p.518).

Partimos do pressuposto de que não existe totalitarismo sem campos de concentração. O campo de concentração é a chave para que possamos compreender a especificidade do totalitarismo. Arendt os definiu como laboratórios de morte, de produção maciça de mortos-vivos. O campo, de acordo com o pensamento de Arendt, é a certeza de que o domínio total pode ser alcançado: sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos, reduzindo-os à mesma identidade e, ainda, em condições cientificamente controladas, eliminar a espontaneidade da conduta humana para transformar a personalidade humana em uma simples coisa.

O campo é o *locus* que surge quando todas as normas são suspensas. A exceção é a norma do campo e apresenta-se como dispositivo do direito que tem como finalidade a suspensão da lei. Vale salientar que o Estado nazista pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um Estado de exceção que durou doze anos. Os nazistas decretaram o Estado de exceção em 1933, com a ascensão de Hitler ao poder, e este nunca foi revogado. Essa ausência de normas, de um ordenamento jurídico, gera a impossibilidade de distinguir fato e direito, exceção e regra, tornando-o um espaço no qual, como nos sugere Arendt, tudo é verdadeiramente possível: “o campo de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (ARENDT, 2000, p. 488).

A “VIDA NUA” COMO FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS

O problema colocado por Arendt continua bastante atual, pois, do período entre guerras aos dias atuais, o número de refugiados continuou crescendo consideravelmente. Assim, a existência de pessoas sem um lugar no mundo nos faz pensar na situação dramática na qual o homem pode ser visto como supérfluo. Essa reflexão, dada a sua pertinência, foi tomada como ponto de apoio pelo filósofo contemporâneo Giorgio Agamben para pensar as práticas de controle biopolítico, que compreende a vida

humana na figura da “vida nua”, ou seja, a vida, por não ter valor, é exposta a todos os riscos. Em outras palavras, é a vida absolutamente exposta à violência, excluída de todo amparo jurídico e político. Poderíamos dizer, nesse sentido, a fim de aproximarmos do pensamento de Arendt, vidas que estão destituídas de um mundo comum. Agamben, na sua reflexão sobre a crise dos direitos humanos, seguindo as críticas sugeridas por Arendt, não apenas aponta o paradoxo dos direitos humanos frente à multiplicação de apátridas e refugiados no século XX, mas radicaliza sua análise sobre essa problemática, ao afirmar que as declarações de direitos são instrumentos de inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.

Com a afirmação de que as declarações de direitos, já a partir da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, inscrevem a vida natural, ou seja, o simples nascimento como portador de direito, Agamben explicita que, não é o homem como ser político atuante que é o fundamento do Estado-nação, mas, simplesmente, a “vida nua”. Ou seja, é o fato de ter nascido em um determinado território que faz do homem, e tão somente nesse caso, um sujeito detentor de direitos. Entretanto, o objetivo das declarações dos direitos e dos Estados nacionais é encobrir o resíduo e a separação implícita que há entre nascimento, nação e território. Mas, com o fenômeno dos refugiados, que ganhou uma maior proporção a partir da Primeira Guerra Mundial, o nexo nascimento-nação, fundamento de legitimidade do Estado-nação, torna-se insustentável, acarretando um “descolamento” dos dois termos. O refugiado acaba por exibir a “vida nua” que jaz no seu ser e que até então permanecia ocultada. Ele põe em ruínas a soberania pretendida pelo Estado-nação porque rompe a continuidade entre nascimento e nacionalidade, entre homem e cidadão: “exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto” (AGAMBEN, 2007, p. 138). A tarefa é saber, então, quem é o homem e quem é o cidadão:

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o

homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania. A ficção aqui implícita é de que nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum (AGAMBEN, 2007, p. 135).

Os fenômenos de desnacionalização e desnaturalização que se fizeram presentes em muitos Estados europeus, alavancados pela Primeira Guerra Mundial e, atingindo o seu ápice na Segunda Guerra Mundial com os movimentos totalitários, encontraram explicação a partir da perspectiva de dois eventos. O primeiro é que os Estados-nações, não conseguindo mais se auto-regularem pelo nexo nascimento-nação, acabam por distinguir, em seu interior, uma vida politicamente qualificada da “vida nua”, desprovida de valor político, optando por revestir-se desta última. O racismo e a eugenia nazista só são compreendidos se refletidos a partir dessa distinção. E o segundo, como consequência do primeiro evento, os direitos humanos que a princípio estendiam-se a todos os ditos cidadãos, outorgados pelos Estados-nações com o surgimento dos apátridas e refugiados, os quais, por sua condição, necessariamente, não têm “direito a ter direitos”, passaram a proteger aqueles que, expulsos do Estado-nação em seu conjunto existencial, formam o aglomerado de indivíduos revestidos da “vida nua”. Nessa esteira argumentativa, Agamben salienta:

O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexo nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos (AGAMBEN, 2007, p.141).

Para Agamben, a cisão entre homem e cidadão, manifestada desde o declínio do Estado-nação, com o rompimento, pelos apátridas, do nexo nascimento-cidadão e, na nossa atual conjectura política, a apropriação, cada vez mais, da “vida nua” pelos direitos humanos, nos aponta que de

nada adianta apelar para o caráter “sagrado” da vida como núcleo de um direito humano fundamental, visto que o poder soberano constitui-se, em sua essência, quando faz a separação entre a vida que merece viver e a que deve morrer. A sacralidade da vida, assumida pelas instâncias políticas como valor supremo, é a sacralidade da “vida nua”. Esse diagnóstico contraria as teses que enxergam o direito e os direitos humanos como instâncias de proteção da vida humana, sem qualquer relação com o poder. A vida como valor sagrado e inalienável do homem, assumido pelos direitos humanos, como vimos nas teses apresentadas por Arendt e radicalizadas por Agamben, não é a vida do cidadão que, como tal, deveria ser o portador de todos os direitos e garantias, mas a vida do indivíduo que está privado de qualquer valor político.

É nessa perspectiva que devemos refletir sob o caráter e a atuação das organizações humanitárias, tais como o “Alto Comissariado para os Refugiados”, a “Cruz vermelha”, os “Médicos sem fronteiras” etc. Essas não conseguem ou não desejam tratar o problema dos refugiados, dando o enfoque político que esse problema merece. Atuam, portanto, somente no que diz respeito à dimensão humanitária e social. Em outras palavras, isso quer dizer que o objeto de ajuda e proteção das organizações humanitárias, que cada vez mais se unem ao poder estatal, é a vida nua dos indivíduos em situação de risco eminente. Isso significa que, assim como o poder estatal, as organizações humanitárias têm necessidade de nutrirem-se desses indivíduos:

O essencial, em todo caso, é que, toda vez que os refugiados não representam mais casos individuais, mas como acontece hoje mais e mais frequentemente, um fenômeno de massa, tanto estas organizações quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos “sagrados e inalienáveis” do homem, demonstram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas até de simplesmente encará-lo de modo adequado (AGAMBEN, 2007, p. 140).

Assim, para Agamben, os refugiados podem ser vistos como a figura que serve perfeitamente à prática das técnicas modernas do

controle biopolítico. Eles podem ser dominados, governados e regulados como problema de população, em um permanente Estado de exceção, já que o espaço que habitam – o campo – está totalmente fora da estrutura normal de um ordenamento legal. No campo, os refugiados sobrevivem na condição de “vida nua”: são humanos que parecem (meros) animais, pois perderam sua liberdade política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que expusemos acerca do fenômeno totalitário e a perda dos direitos humanos, por parte dos apátridas e refugiados, confrontamos com a certeza de que o homem, quando fora do seu território ou por encontrar-se em uma situação que o afasta da companhia de seus pares, pode a qualquer momento ser destituído dos seus direitos e garantias. A perda dos direitos, por uma leva de grupos humanos de diferentes etnias, veio trazer à tona, principalmente na Segunda Guerra Mundial com os movimentos totalitários e os campos de concentração, o fato de que o homem passou a ser um ente descartável. Dado esse caráter de descartabilidade da vida, os fundamentos dos direitos humanos devem ser repensados, uma vez que o direito à vida, dito sagrado e inalienável, não consegue amparar os homens, no sentido real de sua existência. O fenômeno moderno da descartabilidade e da superfluidade demonstrou que o homem protegido pelos direitos humanos é uma abstração.

Abstract: How to believe in the effectiveness of the human rights, after we had seen, bewildered, the transformation of the man in an just animal, in the fields of death of the totalitarian governments? How to appeal to the declaration of human rights which have in its clauses the right to the life and the announcement of the equality for all, when we come across in them with the treat human being in its more abstract nakedness? With this character of disposability of the life, the beddings of the human rights must be rethought, as the right to the life, said sacred and inalienable, cannot support the “real man”, which, in modernity, suffered with the disposability and superfluity, demonstrating that the man protected

by the human rights is an abstraction. Our analysis on the totalitarian phenomenon and the crisis of the human rights, has as presupposition the enlightening reflections of Hannah Arendt in the third part of *Origins of the Totalitarianism* (1951), and the comments of Giorgio Agamben, in his book *Homo sacer I: the sovereign power and the naked life* (1995).

Key-Words: Totalitarianism; Concentration Camps; Human Rights; Biopolitics; Stateless.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 2006.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.



TERROR E IDEOLOGIA: UMA ANÁLISE DOS ALICERCES DOS REGIMES TOTALITÁRIOS NA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT¹

Fábio Abreu Passos²

Resumo: Todos os “mananciais” que compõem o cenário do século XX deságuam em um “rio” comum: os regimes totalitários em suas versões nazista e stalinista. Para compreendermos tal fenômeno em sua inteireza faz-se necessário nos debruçarmos na compreensão dos dois pilares que dão aos regimes totalitários, principalmente em sua versão nazista, sua sustentação: o terror e a ideologia. Contudo, refletir acerca do papel das ideologias no cenário totalitário é procurar entender o papel do invisível no visível, ou seja, analisar como uma força invisível possui uma importância capital para que a lógica nazista pudesse alcançar seus objetivos. Compreender as características e a importância das ideologias nos regimes totalitários, principalmente em sua versão nazista, é o objetivo deste artigo.

Palavras-chave: totalitarismo; nazismo; terror; ideologia.

¹Este artigo foi extraído da dissertação de mestrado em Filosofia, defendida em março de 2008 na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sob a orientação do Professor Doutor Newton Bignotto, intitulada *A Implicação Política da Faculdade de Pensamento na Filosofia de Hannah Arendt*, a qual trata da compreensão e da explicitação da implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt. Demonstramos neste estudo que em *situações limite*, nas quais o espaço público inexistente, a *resistência*, fenômeno produzido pelo pensar, constitui-se como uma espécie de “ação política”, pois ela impulsiona a motivação plural, a partir da sua exemplaridade: a não adesão a ações destituídas de significado.

² Mestre em Filosofia pela UFMG. E-mail: fabreudospassos@gmail.com

INTRODUÇÃO

A lógica dos regimes totalitários estruturava-se da seguinte forma: se, pelo simples fato de poder pensar, os homens podem mudar de opinião, então todos os homens são potencialmente suspeitos e inimigos do regime. Para evitar tal perigo, era necessário criar um ser de reações previsíveis, reduzindo-o a seu denominador comum, isto é, um ser cuja única “ação livre” consiste em preservar a vida (ARENDT, 1998). Assim, o totalitarismo, que se fundamenta no terror e tem como princípio de ação a ideologia, inaugura um novo momento no que diz respeito à política. Este novo momento inaugurado pelos regimes totalitários é embasado no aniquilamento da pessoa jurídica, moral e individual (idem), alcançando esse intuito, respectivamente, através da supressão dos direitos legais, da eliminação da memória de seus mártires e das atrocidades cometidas nos campos de concentração³, nos quais a distinção entre carrasco e vítima inexistente.

Diante deste quadro argumentativo, podemos dizer que os regimes totalitários se fundamentam em dois pontos: o terror e a ideologia. O

³ Podemos dizer que os campos de concentração constituem a marca indistinta dos regimes totalitários. É na circunscrição de suas cercas que os regimes totalitários, fundamentalmente em sua versão nazista, puderam alcançar seu principal objetivo, ou seja, eliminar qualquer tipo de espontaneidade humana, destruindo a sua individualidade. É nesse sentido que salienta Arendt: “A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem” (ARENDT, 1998, p. 506). Pelo fato de os campos de concentração procurarem fabricar o modelo ideal dos regimes totalitários, ou seja, um ser supérfluo, sem espontaneidade, rebaixando-o a algo determinado unicamente pelo seu aspecto orgânico, eles podem ser descritos como uma verdadeira imagem do inferno, como salienta nossa autora: “Last came the death factories – and they all died together, the young and the old, the weak and the strong, the sick and the healthy; not as people, not as men and women, children and adults, boys and girls, not as good and bad, beautiful and ugly – but brought down to the lowest common denominator of organic life itself, plunged into the darkest and deepest abyss of primal equality, like cattle, like matter, like things that had neither body nor soul, nor even a physiognomy upon which death could stamp its seal. It is this monstrous equality without fraternity or humanity – an equality in which cats and dogs could have shared – that we see, as though mirrored, the image of hell” (ARENDT, 2005, p. 198).

segundo ponto estrutural do regime totalitário – a ideologia – requer uma análise mais detalhada. Refletir acerca do importante papel desempenhado pela ideologia nos regimes totalitários, em nosso entender, é de suma importância, pois ela fomenta uma visão de mundo cuja característica principal é procurar compreender a vida a partir de uma perspectiva global.

Em suas análises, quando Hannah Arendt define a ideologia como a “lógica de uma ideia” (ARENDT, 1998, p. 521), a autora procura caracterizar a ideologia como uma visão única e abrangente acerca do sentido da realidade, e não simplesmente como uma “ideia” que pode tornar-se o objeto de estudo de uma ciência. O que Arendt pretende demonstrar é que a ideologia, vista como a lógica de uma ideia, terá como objetivo levar ao rompimento das relações intersubjetivas, a partir da visão de mundo fornecida pela mesma. Esta visão de mundo deve ser entendida à maneira de um silogismo que, pela aplicação de uma ideia na história, revela um processo coeso, o qual não necessita da realidade factual para confirmá-lo. Portanto, o que pretendemos demonstrar, à luz das reflexões de Hannah Arendt, é que a ideologia, no âmbito dos regimes totalitários, procura realizar uma demonstração a qual tem como objetivo arrumar os fatos, a partir da dedução das premissas de um silogismo infalível. Este faz com que a realidade ganhe uma coerência que não existe, de fato, na esfera dos assuntos humanos. Essa coerência torna-se possível de ser alcançada, na medida em que o movimento do pensar lógico não emana da experiência, mas gera a si mesmo, fazendo com que a premissa seja o único ponto aceito da realidade.

Contudo, no cerne dos movimentos totalitários, como salienta Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo* (p. 519), enquanto o terror não alcançou seu objetivo, que é o de proporcionar às forças da natureza e da história se propagarem livremente, ele necessita da ideologia para doutrinar os indivíduos para que cada um desempenhe, de maneira eficaz, seu respectivo papel: ou de carrasco ou de vítima. Nesse sentido, mais do que analisar as características constitutivas da ideologia nos regimes totalitários, procuraremos demonstrar o papel desempenhado pela mesma

na colaboração para o domínio total, que significa a tentativa de extirpar da face da Terra a pluralidade de perspectivas e ações humanas.

O TERROR COMO PREMISSA DA IDEOLOGIA NAZISTA

“O que havia acontecido?”; “Por que havia acontecido?”; “Como havia acontecido?”. São essas as perguntas, como salienta Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo* (1951), que atormentaram a geração daqueles que não se entregaram à deflagração dos acontecimentos perpetrados no Século XX. Estes pensadores enxergaram no advento do totalitarismo um fenômeno novo e sem precedentes⁴, algo que se constitui como sintoma mais claro e proeminente da crise do século das Duas Guerras Mundiais.

No totalitarismo, diferentemente das tiranias convencionais, não há a possibilidade de coexistir. O domínio totalitário pode ser entendido como uma novidade no cenário político, devido ao fato de que ele visa à abolição da liberdade e, até mesmo, a eliminação de toda espontaneidade humana, ou seja, sua capacidade de iniciar algo novo, e não simplesmente a restrição da liberdade, como já havia ocorrido em domínios tirânicos ou despóticos⁵. Nesse sentido, este regime político, que possui como seu fundamento o terror, procura eliminar a pluralidade humana, a qual se caracteriza como o substrato garantidor da realidade, uma vez que nada do que existe no mundo das aparências e, portanto, “aparece”, encontra-se em uma condição singular. Tudo que existe é para ser percebido por uma pluralidade de espectadores e pontos de vistas diversos, o que faz com que algo não adquira um aspecto de ilusão, mas, pelo seu compartilhamento, possa ter sua realidade atestada. Sem a garantia de pertencimento a um mundo comum, não há, como evidencia os campos de concentração, a possibilidade de interação e, consequentemente, a possibilidade de ação, nem mesmo a ação de fuga, pois qualquer ação necessita, para sua

⁴ “A ausência de estrutura no Estado totalitário, o seu desprezo pelos interesses materiais, a sua independência de motivação do lucro e as suas atividades não-utilitárias em geral contribuíram, mas do que qualquer outro elemento, para tornar quase imprevisível a política contemporânea” (ARENDT, 1998, p. 469).

⁵ Cf. ARENDT, 1998, p. 455.

consecução, a confiança nos “outros”. Logo, transformar a humanidade em algo coeso e uniforme, com movimentos previsíveis, é o *telos* do terror, o qual somente poderá ser concretizado ao se esvaziar a possibilidade do refúgio na vida privada, *locus* indispensável, nos momentos em que a esfera pública não mais existe.

Nessa linha interpretativa, percebemos claramente a influência das reflexões de Montesquieu⁶ sobre a obra arendtiana: primeiramente na definição do terror como natureza do regime totalitário e, consequentemente, na ideia de que esta nova forma de regime político, para alcançar seus propósitos, necessita possuir em seu cerne um princípio de ação. Contudo, melhor do que apontar a existência de um princípio de ação nos regimes totalitários, para tornar mais clara esta assertiva, faz-se necessário dizer que o totalitarismo possui não um princípio de ação, mas um princípio de “movimento”. Este princípio de movimento configura-se como a ideologia, a qual inaugura um novo momento no que diz respeito à política e que ainda possui repercussão em nossa teia de relações ou na ausência de tais relações. Porém, antes de iniciarmos nosso percurso no que tange à problemática da presença da ideologia no âmbito dos regimes totalitários, necessário se faz compreender a natureza da “natureza” desse regime, ou seja, faz-se necessário lançar luz sobre o terror.

TERROR: NATUREZA DOS REGIMES TOTALITÁRIOS

A história da humanidade tem escrito, ao longo do tempo, páginas que demonstram a procura constante em congregar legalidade e justiça e, assim, diminuir a discrepância existente entre elas. Esse hiato entre legalidade e justiça nasce do fato de que a legalidade baseia-se em generalizações para encontrar os critérios de certo e errado e, desta forma, não alcança a justiça, pois os casos nos quais se aplica uma lei são sempre individuais. A grande questão que envolve essa temática é a impossibilidade de subsumir um caso particular a regras gerais. Estamos sempre diante de um abismo “quase” intransponível, que separa em dois

⁶ Cf. ARENDT, 2005, p. 329.

polos distintos a idealidade e a realidade. Todavia, os regimes totalitários emergem em um cenário propício para a realização da transposição desse abismo, substituindo as leis positivas que servem para garantir a possibilidade da estabilização da ação humana. Nos regimes totalitários, o terror ocupa o lugar de tais leis⁷. Em nosso entendimento, o terror deve ser compreendido como a fronteira última da política, pois se assim não o fosse, estaríamos diante de um estado de natureza onde não haveria nenhuma forma de legalidade e, portanto, não poderíamos realizar uma análise filosófico-política. Este fenômeno, como adverte Newton Bignotto⁸, não pode, de forma alguma, ser concebido como um fenômeno exclusivamente contemporâneo. Essa ideia emerge das reflexões acerca da utilização do terror na Revolução Francesa. Assim, no bojo dos eventos oriundos de tal Revolução, percebemos que uma de suas características é a nomeação, a partir de um tribunal superior, dos oponentes daqueles que naquele momento ocupavam o lugar do poder, cuja figura central era personificada por Robespierre, fato esse que aponta para a presença do terror na esfera dos fenômenos revolucionários franceses. Para corroborar com nossa reflexão, podemos dizer que o terror, contido no âmago da Revolução Francesa, nesse sentido, dividiu a sociedade em duas classes distintas: os que têm medo e os que não o têm, ou seja, traidores e patriotas. Este cenário da Revolução Francesa lança luz sobre o fato de que nesse momento a sociedade está dividida de maneira bipolar, cuja fomentação é realizada a partir da fala do ator político, ou seja, alguém (Robespierre) que fala a partir do fundamento da experiência política, que encarna em seu ser os papéis de legislador e tirano. Nessa perspectiva, em nosso entender, tanto em sua versão francesa quanto na totalitária, o terror serviu como um mecanismo de posse do poder, a partir da eliminação da diferença.

⁷ Cf. ARENDT, 1998, p. 514.

⁸ Na consecução deste sub-capítulo, além de utilizarmos as referências bibliográficas pertinentes a este tema, nos servimos também das anotações feitas acerca das aulas ministradas pelo Professor Doutor Newton Bignotto de Souza, na disciplina “Política e Terror”, do curso da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, do programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado), a qual se realizou entre os meses de julho a dezembro de 2006.

A partir da análise preliminar acerca do terror, o que pretendemos salientar é que, especificamente no que tange aos regimes totalitários, este permite às forças da natureza e da história propagarem-se sem o perigo da ação autônoma de indivíduos livres. Contudo, este propósito somente poderá ser alcançado caso o terror consiga estabilizar os homens em um processo que pretende homogeneizá-los⁹. É nessa perspectiva que se encontram as análises de Hannah Arendt, pois, para ela, os regimes totalitários têm como objetivo movimentar um processo irresistível, que culminaria na vitória da raça pura – nazismo – ou da classe mais forte – bolchevismo. Dessa forma, percebemos que o arcabouço conceitual dos regimes totalitários, o qual está embasado na teoria da evolução das espécies e nos fundamentos das teorias históricas do Século XX, demonstra que as duas teorias (da natureza e da história) se baseiam em uma só, pois os processos da natureza se concretizam na história¹⁰. Assim, vislumbra-se que cada etapa da história ou da natureza configura-se como algo de cunho necessário para que elas – história e natureza – possam alcançar seus “objetivos”¹¹. Esse processo natural e histórico somente será possível de ser concretizado caso o mundo seja limpo daqueles que são indignos de viver. Nessa perspectiva é que ganha plausibilidade a ideia da divisão da sociedade em dois extremos distintos: de um lado, os virtuosos, de outro, os viciosos, pois esta é a clara expressão da “seleção natural” dos inimigos objetivos, que é levada a cabo pelo terror, no âmbito dos regimes

⁹ Cf. ARENDT, 1998, p. 517.

¹⁰ “O principal objetivo do terror é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea”, pois “O extermínio vira processo histórico no qual o homem apenas faz ou sofre aquilo que, de acordo com leis imutáveis, sucederia de qualquer modo”. (ARENDT, 1998, p. 399e 498).

¹¹ “In the totalitarian interpretation, all laws become, instead, laws of movement. Nature and History are no longer stabilizing sources of authority for laws governing the actions of mortal men, but are themselves movements. Their laws, therefore, though one might need intelligence to perceive or understand them, have nothing to do with reason or permanence. At the base of the Nazis’ belief in race laws lies Darwin’s idea of man as a more or less accidental product of natural development – a development which does not necessarily stop with the species of human beings such as we know it” (ARENDT, 2005, p. 340 e 341).

totalitários¹².

Portanto, segundo Newton Bignotto, essa forma de nomeação do “inimigo objetivo” possui como fundamento um mecanismo abstrato, de valores que transcendem a esfera política, e que são proclamados através da fala do *chefe*, que encena os papéis do legislador e do tirano. Nessa perspectiva, o ponto de apoio dos governos totalitários seria a história e a natureza, na medida em que estas representariam, nesse contexto, a própria esfera do sagrado, de onde emanam os decretos de vida e morte. Nessa esfera, não há nenhum tipo de ética ou de verdade, uma vez que o conteúdo normativo da eleição dos inimigos é dado de fora, além das leis inerentes à condição humana, fazendo com que haja um esvaziamento dos conteúdos dos enunciados, pois estes estão além de toda compreensão humana. Portanto, o terror cria o próprio inimigo (oposto) através de uma ideia abstrata, ou melhor, de ideias abstratas. Enfatizamos, nesse momento, que existe não apenas uma ideia abstrata, mas ideias abstratas, pois a nomeação do inimigo, que é feita por aquele que ocupa o lugar da fala do poder, não pode ter fim. Este fato lança luz, conseqüentemente, na demonstração de que este processo é circular, tautológico, já que o movimento, essência do governo totalitário, não pode ter fim, pois, caso contrário, este fim decretaria o próprio esfacelamento do regime totalitário¹³. Portanto, o que pretendemos apontar com essas reflexões é que a sentença de morte em um regime político baseado no terror é determinada por um *tribunal superior*, que procura identificar a lei com a própria seleção natural ou histórica, desfazendo o hiato existente entre legalidade e justiça, como apontamos acima. Esta sentença de morte tem como meta derradeira fabricar uma humanidade homogênea, eliminando, assim, o inimigo dos regimes: a pluralidade humana.

12 Cf. ARENDT, 1998, p. 405ss.

13 “Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter estrutura, e que um movimento – se tomarmos o termo tão sério e literal como o queriam os nazistas – pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental, só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção” (ARENDT, 1998, p. 448).

Nessa linha interpretativa, segundo Alexandre Koyré, em seu texto intitulado *Réflexions sur le mensonge*, a mentira, elemento constitutivo de regimes baseados no terror, pode ser considerada tolerável em casos específicos e excepcionais como o da guerra¹⁴. Isto se deve ao fato de que, nessa circunstância, o grupo que está no poder pensa que está rodeado por um perigo eminente e constante, ou seja, em um perpétuo caso de guerra, no qual o grupo que não está ocupando o poder pretende destituí-lo das mãos daqueles que o possui. Neste caso, o grupo detentor do poder não protela em mentir para continuar em tal posto. Isso se faz com a utilização da ideia da divisão da sociedade entre “nós” e “eles”. Nesse sentido, os governos totalitários, que são fundados sobre a prioridade da mentira, utilizam e continuam a utilizá-la, como o faziam as sociedades secretas¹⁵, em função de não ter, ainda, alcançado seu objetivo de domínio total. Logo, a mentira é destinada aos colaboradores do movimento totalitário, enquanto que a “verdade” é destinada à elite do partido, já que os membros do partido sabem que o chefe mente. Melhor dizendo, os membros do partido sabem que essa “pseudo” mentira somente possui esta característica até que o movimento da natureza ou da história venha a dar sentido a ela, pois se o chefe diz que não existe um metrô em Paris e há um metrô em Paris, a dedução lógica é que este deve ser destruído para que as forças irresistíveis da natureza e da história possam propagar-se e alcançar seus objetivos (KOYRÉ, 1998, p. 34).

O terror, nesse cenário, procura sacrificar as partes em benefício do todo: ou da natureza ou da história. Dessa forma, o terror não procura destruir as fronteiras e os canais de comunicação dos indivíduos, os quais são erigidos pelas leis. Esse tipo de ação é perpetrado pelas tiranias convencionais, nas quais o governo não tem leis. O poder é exercido por um único homem, segundo seus interesses, e o medo, como salientou

¹⁴ Cf. KOYRÉ, 1998 p. 22

¹⁵ Segundo Koyré, “Les gouvernements totalitaires ne sont, hélas, rien moins que des sociétés secrètes, entourées d’ennemis menaçants et puissants, et obligés, de ce fait, de chercher la protection du mensonge, de se cacher, de se dissimuler” (KOYRÉ, 1998, p. 34).

Montesquieu (1997, p. 65), é o princípio de ação desta forma de regime político. Ao contrário, o totalitarismo opera segundo a orientação de leis, que se configuram como fonte de autoridade sobre-humana, cujo objetivo é engendrar a humanidade como produto final. Para isso, o terror constrói um *cinturão de ferro* que une os homens de tal maneira que eles passam a formar um aglomerado uniforme, identificado com a palavra “Um”: “Um Único Homem”, de dimensões gigantescas¹⁶. O que fica evidente, a partir desta perspectiva, quando indicamos que o totalitarismo, ao fomentar um *cinturão de ferro*, procura forjar “um único homem”, é que os regimes totalitários buscam eliminar os espaços que unem e separam os homens e lhes permitem agir. Não basta erigir desertos inaptos à vivência pública; é necessário eliminar qualquer possibilidade de ação autônoma, o que somente poderá ser alcançado pela eliminação da vida pública e privada. Este objetivo somente poderá ser alcançado dentro de um movimento total.

Nesse sentido, enquanto o governo totalitário não alcança a conquista mundial, ou seja, enquanto a dominação total não atingiu seu objetivo de banir da face da Terra a diversidade humana, faz-se necessário a utilização da ideologia para inspirar e guiar o comportamento humano, pois esta fornece à sociedade uma “visão de mundo” global. Assim, a ideologia faz com que a sociedade sinta-se inserida no domínio total e fora do terror, que é o *locus* do inimigo, encarcerado nos campos de concentração, local onde tudo é possível. O que pretendemos enfatizar nesse momento é que a ideologia, definida como a lógica de uma ideia, configura-se como fator indispensável no preparo de cada um para desempenhar bem o seu papel do movimento totalitário, papel este que se divide entre o ser carrasco ou o ser vítima.

IDEOLOGIA: A LÓGICA DE UMA IDEIA

Diante do que vimos acima, percebemos que o totalitarismo necessita, para guiar seus súditos na ação planejada, da ideologia que,

¹⁶ Cf. ARENDT, 1998, p. 519.

segundo a definição de Arendt, configura-se como uma “doutrina mais ou menos destituída de validade objetiva, porém mantida pelos interesses claros ou ocultos daqueles que a utiliza; que pode explicar toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa” (ARENDT, 1998, p. 520).

A ideologia, no cerne dos regimes totalitários, caracteriza-se como a lógica de uma ideia, que adquire plausibilidade a partir de uma dada premissa que possui a força de uma verdade inquestionável, desencadeando um silogismo que culminará em uma conclusão, em uma “verdade mais verdadeira”, como a “ideia” de que uma raça impura deve ser dizimada. Contudo, para que esse processo lógico alcance seu objetivo, faz-se necessário impedir qualquer abertura ao ser, ou seja, o instrumento de explicação utilizado pelo totalitarismo – a ideologia – deve impedir qualquer tipo de contradição nascida nas experiências, eliminando o contato do homem com a realidade, tornando “quase” impossível apreender o que seja a “realidade”. O que queremos dizer é que uma ideologia confere significado à vida, pelo fato de ela primeiramente explicar a origem da calamidade (os judeus são culpados pela miséria na Europa ou os capitalistas são a fonte da miséria mundial) e, posteriormente, inflamar o desejo de mudar a realidade. Portanto, compreende-se que o objetivo primordial da ideologia é a reconstrução da realidade, a partir da dedução lógica das premissas de um silogismo infalível.

É na aplicação direta da ideologia na vida dos indivíduos que a distinção entre as tiranias convencionais e os regimes totalitários ganha contornos mais nítidos. Assim, o totalitarismo, diferentemente das formas convencionais de tiranias, não se restringe a eliminar os espaços de ação entre os homens: não basta destruir a capacidade política dos homens, uma vez que nesse tipo de governo é necessário suprimir qualquer possibilidade de mudança de opinião. Para isso, é preciso fazer com que os homens percam a confiança em um mundo compartilhado pelos outros, o que levará a perda do próprio eu, que é garantido pela presença da pluralidade em um mundo de aparências, como acima mencionamos. Segundo Arendt, em *On the Nature of Totalitarianism*, o governo totalitário

proclama ter solucionado o problema da distinção entre a esfera pública e a privada, a partir da lei global ou da natureza ou da história (ARENDT, 2005), pois todos os aspectos da vida, sejam eles privados ou públicos, serão explicados pela visão de mundo oferecida pela ideologia.

Todo esse ambiente fomentado pelo movimento totalitário leva à insuportável sensação de desolação¹⁷, que se configura como sendo o momento no qual os homens sentem-se abandonados pelo próprio eu, já que a pluralidade humana não mais se faz representar no diálogo do dois-em-um do pensamento, em função do esfacelamento do mundo plural, fundamento para a atividade de pensar. Não há mais como pensar a vida e lhe conceder significado.

Definir a ideologia como a lógica de uma ideia é apontar para o fato de que uma simples ideia pode explicar todo movimento da história como algo coerente. Nesse sentido, aponta Arendt que o racismo e o anti-semitismo tornaram-se ideologias apenas quando pretenderam explicar a totalidade do curso da história como sendo algo de secreto (ARENDT, 2005). Com isso, o governo totalitário procura fomentar um substrato invisível, que explica a realidade como um todo. Nesta linha argumentativa, salienta Kateb, em *Ideology and Storytelling* (2002), que a mente humana acredita que uma consequência estrutural e superior à mera ocorrência fática deve existir de maneira necessária, o que aponta para o fato de que a consistência está mais próxima da ausência de significado, uma vez que ela elimina o caos e o accidental, os quais são inerentes à vida e a busca em significá-la (KATEB, 2002, 322). Assim, percebemos que o movimento da lógica dispensa qualquer fator externo, pois aquilo que a princípio constituía-se como a lei do pensamento correto transforma-se em algo produtivo, que, a partir de uma dada premissa, alcança uma dedução na

¹⁷ “O que torna a desolação tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possa ter qualquer experiência. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (ARENDT, 1998, p. 529).

qual a contradição é tragada pelo movimento irresistível da lógica de uma ideia.

Neste ponto, gostaríamos de lançar luz sobre uma franja conceitual de extrema relevância para nosso intuito nesse artigo, a qual já foi mencionada nesse texto. Percebemos, principalmente, em seu texto intitulado *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, coletado na obra *Essay in Understanding*, (2005) que Hannah Arendt enfatiza e deixa claro sua aproximação com as análises de Montesquieu, sobretudo no que tange à questão da descrição das várias formas de governo, que são compreendidas a partir da análise da natureza (estrutura particular) e do princípio de ação (mola propulsora). Assim, para Hannah Arendt:

Montesquieu foi o último a inquirir sobre a natureza do governo; que é perguntar o que o constitui e o que ele é (“sua natureza é o que o faz ser como é”, *O Espírito das Leis*, Livro III, capítulo I). Mas Montesquieu adiciona a isto uma segunda e inteiramente original questão: o que faz um governo agir como age? Ele assim descobriu que cada governo tem não apenas sua “estrutura particular”, mas também um “princípio” particular que o coloca em movimento (ARENDT, 2005, p. 329).

O que desejamos salientar com essa exposição é que, seguindo as trilhas abertas por Montesquieu e endossadas por Arendt, se a causa principal da degeneração de um corpo político é a corrupção de seu princípio e, como salienta nossa autora, o totalitarismo configura-se como um governo político, cujo princípio, não de ação, mas de movimento é a ideologia, seria correto afirmar que o que sustenta tal forma de governo seria a lógica de uma ideia? Com esta questão, estamos nos coadunando, de perto, com as análises de George Kateb, que diz em seu artigo intitulado *Ideology and Storytelling*, que “nós não podemos compreender o fenômeno do totalitarismo se não enfatizarmos a força, o poder das ideias” (KATEB, 2002, p. 321).

Questões que levantamos no início de nosso artigo não teriam o sentido de serem formuladas, se não levássemos em conta a força e o

poder das ideias no âmago da novidade totalitária. Nessa perspectiva, qual elemento possibilitaria ao totalitarismo conseguir, pelo menos em parte, substituir a necessária insegurança da atividade de pensar pela segurança do raciocínio lógico? Isto é, se o regime totalitário esteve próximo em fazer com que os homens trocassem a liberdade inerente da faculdade de pensamento pela camisa-de-força da lógica, que segundo Arendt em *Origens do totalitarismo*¹⁸ pode subjugar com maior violência do que atos externos, o que poderia ter contribuído para tal êxito? Haveria história para se contar acerca dos horrores perpetrados nos campos de concentração, caso não houvesse a ideologia capaz de estabilizar os indivíduos? Haveria o risco proeminente do ressurgimento dos regimes totalitários, caso não houvesse uma ideologia que doutrinasse uma massa humana incapaz de ter interesses em comum?¹⁹

Portanto, a mobilização das pessoas, empregada pelos governos totalitários, é realizada pela lógica de uma ideia. Esta começa com a submissão da mente à lógica como um processo sem fim, no qual o homem baseia-se para elaborar a sua cadeia de pensamento, que leva à renúncia de sua liberdade interior, ou seja, a sua capacidade de começar a busca por novos significados²⁰, pois, como nos adverte Arendt, o pensar é a mais livre e a mais pura das atividades humanas (ARENDT, 1998). Esta mobilização tem como objetivo destruir a vida pública a partir da experiência de não pertencimento ao mundo, quando o homem não possui mais a garantia de um mundo comum, sem o qual a “matéria-prima” da atividade de pensar não poderia ser fomentada. Esta experiência radical

¹⁸ Cf. ARENDT, 1998, p. 522.

¹⁹ Segundo Koyré, “La notion de masse acquiert et fonctionnel: la ‘masse’ se définit par l’incapacité de penser, et celle-ci se révèle et se démontre dans et par le fait de croire aux doctrines, aux enseignements, aux promesses des *Führer*, des *Duce* et autre chefs des régimes totalitaires. Il est clair que pris dans ce sens, le terme ‘masse’, désigne non plus une catégorie sociale, mais une catégorie intellectuelle et que les membres de la ‘masse’ se recrutent bien souvent parmi ceux des ‘élites sociales’” (KOYRÉ, 1998, p. 49).

²⁰ Kateb diz o seguinte sobre o que Arendt compreende por “significado”: “I will try to fill out her understanding of meaning. What she calls ‘the quest for meaning’ or ‘the appetite for meaning’ occupies her in many of her texts. She often defines thinking as the quest for meaning; the quest for meaning is ‘reason’s need’ (KATEB, 2002, p. 326).

transforma o mero isolamento em desolação, como acima apontamos. Isso se faz devido ao fato de que, embora a situação de isolamento seja um momento em que a capacidade de ação no cenário público é suprimida da vida humana, este se configura como indispensável ao ofício do artesão, que tem como meta fabricar um mundo artificial, demonstrando que esta situação ainda guarda a possibilidade de haver contato com o “mundo dos homens” (ARENDT, 1998, p. 526). Contudo, este mínimo contato com o “mundo dos homens” não ocorre na situação denominada por Arendt de desolação: quando o eu não mais se desdobra em seu outro. Segundo Hannah Arendt em *On the Nature of Totalitarianism*, a desolação desenvolve-se quando os homens não encontraram a companhia para salvá-los da dualidade natural da atividade do pensamento, ou seja, quando o “eles” do mundo da pluralidade não possuía mais a capacidade de nos chamar para, novamente, conceder-nos uma identidade, fazendo-nos ser um ser unívoco (ARENDT, 2002). Podemos dizer que a experiência de não pertencimento ao mundo configura-se como algo que é vivenciado de maneira singularmente drástica nos campos de concentração²¹. Nestes, procura-se aniquilar a capacidade que o senso comum possui de ser o componente de mediação entre o eu e o outro, pois a informação não partilhada perde o sentido de realidade, transubstanciando-se em uma espécie de pesadelo. Esta tentativa de transformar os indivíduos em supérfluos e desenraizá-los de sua condição humana tem como objetivo arrancar dos corações humanos o amor pela atividade de pensar, que se configura em um problema para os regimes totalitários, já que o não poder controlar as mentes dos indivíduos configura-se como um perigo às pretensões totalitárias, pois significa que se está sempre aberto à possibilidade de se mudar de opinião, através da busca incessante por novos significados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O movimento de análise que procuramos implementar nas reflexões acerca da ideologia, definida por Hannah Arendt como a “lógica

²¹ Cf. ARENDT, 1998, p. 493.

de uma ideia”, pretende, nesse momento, completar-se, não de forma conclusiva em relação ao tema, mas pelo menos no que tange ao nosso propósito.

Podemos dizer que nossa análise acerca da ideologia procurou demonstrar que esta se configura como a mola sem a qual o fenômeno do totalitarismo tornar-se-ia impensável e, portanto, de difícil compreensão. Como pessoas aparentemente normais, sem nenhuma inclinação para o ser vilão, participaram e contribuíram de alguma forma, com o movimento totalitário? Seria estupidez coletiva? Torpor generalizado? Mas como pôde os regimes totalitários terem se degenerado? Foram exclusivamente fatores externos? Não estaria o totalitarismo trazendo em seu seio o germe de sua própria destruição, a exemplo dos governos despóticos, segundo as análises de Montesquieu?

O que queremos dizer quando apontamos para uma possibilidade de os regimes totalitários trazerem em seu âmbito o germe de sua própria destruição é o seguinte: se, por um lado, nos tornamos perplexos diante de questões tais “Como atomizar, de maneira generalizada, todo um povo?” “Como extirpar do coração humano o amor pela atividade de pensar?” “Como fazer com que todos os homens abdicuem de se perguntarem: por que isto está acontecendo?” Porque, de uma dada premissa tal como “uma raça inferior deve sucumbir”, deduzimos que os judeus devem ser exterminados da face da Terra? Por outra perspectiva, percebemos, de maneira inequívoca que a ideologia não consegue, de maneira definitiva, determinar os pensamentos e as ações humanas. Nesse sentido, em um dia, quando menos se espera, o amor pela liberdade interior, que nenhuma lógica de uma ideia pode dizimar, clama por ser novamente ativada. É quando o “parar-para-pensar” interrompe o fluxo constante do movimento totalitário e, como um milagre, a possibilidade da significação novamente floresce e as trevas do terror são dizimadas, pois se no mundo a possibilidade de ação conjunta foi dilacerada a partir da supressão da pluralidade humana, ao menos a recusa em aderir ao que outros fazem de maneira impensada pode ser vista como um tipo de “ação política”, um

exemplo a ser seguido.

Se o objetivo dos regimes totalitários não foi alcançado, é porque, mesmo com a força irresistível da lógica de uma ideia, essa não conseguiu eliminar do coração humano o amor pela liberdade interior²², que se manifesta na atividade de pensar, cuja característica primordial é a busca pelo significado de tudo o que ocorre na existência humana, cujo nascedouro é a vida vivida, a realidade concreta.

Abstract: All the “sources” that compose the scenery of the 20th century empty into a “common river”: the totalitarian regimes in their Nazi and Stalinist versions. To understand such phenomenon in its integrity it becomes necessary involving ourselves in the understanding of the two pillars that give to the totalitarian regimes, mainly in its Nazi version, its sustentation: the terror and the ideology. However, reflecting about the paper of the ideologies in the totalitarian scenery is to try to understand the paper of the invisible in the visible, that is, to analyze how an invisible force possesses a capital importance so that the Nazi logic could reach its objectives. Understanding the characteristics and the importance of the ideologies in the totalitarian regimes, mainly in its Nazi version, is the objective of this article.

Key-words: totalitarianism; Nazi; terror; ideology.

Referências

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

_____. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São

²² Cf. ARENDT, 1998, p. 525.

Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.

CORREIA, Adriano (org). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

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

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva.

KABET, George. Ideology and Storytelling. *Social Research*, v. 69, n°. 2, p. 321-359, summer 2002.

KOYRE, Alexandre. *Reflexiones sur le mensonge*. Paris, Editions Allia, 1998.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Trad. Gonzaque Truc. São Paulo: Nova Cultura, 1997 (1º vol.).



“SENTIR-SE EM CASA NO MUNDO”
EM COMPANHIA DE HANNAH ARENDT

Igor Vinícius Basílio Nunes¹

Resumo: O intuito deste texto é demonstrar que o estudo arendtiano sobre as catástrofes políticas e morais do século XX, representadas em grande medida pela dominação totalitária, envolve-se na tarefa de compreensão dos nossos tempos sem recorrer a quaisquer tipos de fundamentos últimos e tradicionais. A tentativa é revelar como a constatação da ruptura do fio da tradição do pensamento ocidental – tradição política e ética –, assunto já presente em *Origens do Totalitarismo*, proporcionou a Arendt uma nova forma de reflexão a respeito da própria atividade de refletir e, não obstante, um novo entendimento sobre o papel do juízo reflexionante no âmbito dos assuntos humanos e das experiências mundanas.

Palavras-chave: Compreensão; Totalitarismo; Pensar; Julgar; Tradição.

¹ Graduado em Comunicação Social, bacharelado em Jornalismo, e graduado em Filosofia. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, UFG, sob orientação do professor Dr. Adriano Correia Silva; bolsista CNPq.

Compreender: somos inquilinos de algo bem maior do que o nosso pequeno segredo individual.

Lya Luft, *Pensar é transgredir*

Basta pouco contato com o pensamento e as biografias disponíveis a respeito de Hannah Arendt para se afirmar, sem medo de equívocos, que a autora sempre tratou do valor da compreensão sob dois aspectos distintos, embora relacionados: um particular e um geral. No primeiro aspecto, subjetivo (ao passo em que pretende ter validade somente para ela mesma), declarado em debates, correspondências e entrevistas, compreender se impõe a ela como uma necessidade de vida: “posso viver muito bem sem fazer coisa alguma, mas não posso viver sem tentar ao menos compreender o que quer que aconteça” (ARENDT, 2010, p. 125). Já no outro sentido, objetivamente conceitual e expresso em seus textos, a compreensão é comparada a uma bússola capaz de nos orientar no mundo, na medida em que permite, ao homem, “aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe” (ARENDT, 2002, p. 52). Ao comentar que somos contemporâneos somente até o ponto em que chega nossa compreensão², Arendt justifica o seu interesse pelo que chamou de sintoma mais grave da crise política do século XX, o totalitarismo, e resume as duas concepções de compreensão, aqui expostas, na sua própria empreitada vital de sentir-se em casa num tempo em que foram possíveis os eventos totalitários, “mesmo ao preço de adotar como lar este nosso século” (ARENDT, 2008b, p. 346).

As ponderações de Arendt em relação a esse contexto não são poucas. Em uma passagem presente já no prefácio à primeira edição de *The Origins of Totalitarianism*, obra de 1951, ela escreve com mescla de otimismo e de desespero temerários:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa

² Cf. ARENDT, H. “Compreensão e Política”, in: *A Dignidade da Política*.

negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. *Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção*, e resistir a ela – qualquer que seja (1999, p. 12, grifos nossos).

Em um artigo de 1953, *Compreensão e Política*, que ainda propõe reflexões a respeito de temas inspirados na obra de dois anos antes, Arendt defende que a compreensão se inicia com o nascimento e termina com a morte, acompanhando *pari passu* a existência humana e tentando oferecer-lhe sentido, mas sem jamais produzir resultados inequívocos como no caso do conhecimento científico e da informação exata. Pode-se afirmar, utilizando arbitrariamente de termos heideggerianos, que o fim das possibilidades de compreensão se confunde com o fim das possibilidades de ser. Nesse sentido, Arendt relembra que “muitos dizem que não é possível combater o totalitarismo sem o compreender. Felizmente não é verdade; se fosse, seria um caso perdido” (ARENDT, 2008b, p. 330), afinal, em tais condições, parece óbvio que se a luta contra a dominação totalitária dependesse de um resultado da compreensão, nunca começaria de fato. Além disso, se há certo tipo de reconciliação que é inerente à compreensão, como se mostra nas conjecturas arendtianas, isso não quer dizer que o dito popular “tudo compreender é tudo perdoar” esteja correto, afinal, para a pensadora, ainda que reconciliar tenha um cunho religioso (de reatar, religar), pouco tem a ver com o perdão, pois este não é condição e nem poderia ser consequência da interminável tarefa humana de compreender. Assim, mesmo sem entrar na questão do perdão, é importante ressaltar que “ao compreendermos o totalitarismo não estaremos perdoadando coisa alguma, mas, antes, reconciliando-nos com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis” (Idem).

O interesse deste artigo, na verdade, é percorrer certo caminho para entender como lidar com aquilo que, na opinião de

Arendt, é a consequência mais imediata, em seu sentido lato, das ocorrências totalitárias: a ruptura da tradição do pensamento ocidental, principalmente em seu viés político e ético. A constatação da perda da autoridade e da continuidade do passado, que se mostrava transmitido de maneira consistente de geração em geração, é marca inconfundível do pensamento arendtiano desde *Origens do Totalitarismo* às suas reflexões políticas e filosóficas subsequentes, pois ela nunca deixa de ter em conta o fato de que “a corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos” (ARENDT, 1999, p. 13). Assim, o esforço intelectual de Arendt, traçado a partir de sua primeira obra editada e publicada ao grande público, é de evitar que a mente humana continue vagando nas trevas, uma vez que o passado cessou de lançar luz sobre o futuro, como diz a frase de Tocqueville que Arendt cita em diversos contextos que tratam do assunto da ruptura da tradição.

Arendt é taxativa na concepção de que, definitivamente, a tradição mais influente de nosso pensamento político teve seu início nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Ela aponta que foram os chamados “pensadores profissionais”, os filósofos, quem ergueram a nossa tradição de pensamento a respeito da política. Não obstante, *grosso modo*, essa tradição funda-se em ideias eternas e em hostilidade aos negócios dos assuntos humanos e mundanos que, para Platão, em *A República*, por exemplo, não passavam de trevas, confusão e ilusão – em contraste flagrante com o verdadeiro ser do âmbito límpido das essências eternas. Foram, segundo a autora, filósofos como Nietzsche, Kierkegaard e Marx que, no plano do pensamento, promoveram, no século XIX, uma verdadeira rebelião contra a tradição. Esses autores escaparam “dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil anos” (ARENDT, 2009a, p. 54) e, de algum modo, ao questionarem princípios absolutos, quadros de referências categóricos e o sentido da própria metafísica, são marcos indicativos do rompimento da modernidade com o passado, e demonstraram simplesmente que o modo de formular e responder a velhas questões já não soa totalmente plausível. Mais importante do que isso é

que, para Arendt, foram as experiências totalitárias que transformaram a ruptura da tradição em um fato político, pertencente à história do mundo para além da história das ideias. É como se, e apenas como se, a realidade das coisas que acontecem no espaço público viesse corroborar alguns pontos teóricos que já colocavam em xeque, pelo menos desde Montesquieu, a validade das respostas tradicionais quando aplicadas exaustivamente aos casos particulares da contemporaneidade.

Isto quer dizer que todos os valores, construídos historicamente, tornaram-se fugidios perante o horror das ações de um domínio total que alcançou o patamar de mudança da própria natureza humana, como no caso da construção de algo como os campos de concentração. Domínio total que, além disso, fez aparecer uma espécie de maldade que nem sequer tinha grandeza ou traços demoníacos e que, concretizada na imagem de Adolf Eichmann, representava a superficialidade de um burocrata “normal” que apenas procurava obedecer às ordens superiores, mesmo que isso significasse “embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticuloso cuidado” (ARENDT, 2009b, p. 37). Assim, Arendt quer reforçar que:

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior (ARENDT, 2009a, p. 54).

A despeito de não terem sido importados da lua, a realidade dos eventos totalitários se identificaria, para Arendt, com o surgimento de uma terrível originalidade, cuja força “nenhum paralelo histórico seria capaz de atenuar” (ARENDT, 2002, p. 41). No entanto, “não é porque alguma ‘ideia’ nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente destruíram as

categorias" (ARENDT, 2002, p. 41) políticas e morais que sustentavam e ofereciam garantias ao modo de pensar ocidental. Assim, para Arendt, os governos totalitários devem ser estudados como acontecimentos inéditos (diferentes de ditaduras, tiranias, imperialismos e despotismos). E, se "nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento", se o fio que nos ligava ao passado foi rompido, se o silêncio da tradição não consegue dar respostas às perplexidades modernas, ainda assim, o pensamento desdoutinado – a simples operação, bem como a reconsideração do modo de funcionamento desta atividade espiritual (*mind*) – pode dar início e fundamento ao processo de significação e compreensão do desconhecido. Arendt diz não conhecer "qualquer outra reconciliação a não ser o pensamento" (ARENDT, 2010, p. 125); e a subjetividade disso é remediada quando se percebe, em *A Vida do Espírito*, o esforço da autora em reavaliar fenomenologicamente as atividades espirituais em função de compreender em que medida "os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito" (2009c, p. 89).

Para melhor explicar esse processo de compreensão é preciso, portanto, perceber sua relação com o funcionamento da atividade de pensar, enquanto atividade espiritual (*mind*), segundo a autora. Ao examinar a atividade do pensamento, Arendt tem sempre em mente a notória distinção kantiana entre pensamento (*razão* – *Vernunft*) e conhecimento (*intelecto* – *Verstand*). Arendt afirma que Kant não percebeu que com esta diferenciação – que tinha o objetivo de traçar os limites do conhecimento sobre coisas que a razão, no entanto, continuava a pensar (como as questões metafísicas sobre Deus, liberdade e imortalidade) – ele não abria espaço para a fé, mas, sim, para o pensamento. Isto é, ela concorda que o conhecimento se liga àquilo que se dá na cognição, trata-se da comprovação da existência de algo, de uma busca pela verdade ao passo que produz resultados específicos e precisos. O pensamento, por sua vez, como faculdade distinta do conhecimento, caracteriza-se pela reflexão, pelo interrogar; questiona o sentido de tudo o que acontece, busca pelo significado de alguma coisa. Trata-se de especulação que nunca irá oferecer

os mesmos resultados precisos dos processos cognitivos, pois lida com invisíveis, com algo que não está à mão.

Pensar é interromper qualquer ação, tratando-se de uma auto-transferência para um lugar onde passamos a fazer companhia somente para nós mesmos. Em suma, é uma atividade que articula o estar sozinho. Para melhor explicar, Arendt remonta ao *dois-em-um* socrático com a intenção de demonstrar que ao pensar estamos convivendo e dialogando silenciosamente com nós mesmos. A partir daí percebe-se que, para Arendt, o simples pensar não se relaciona diretamente com o mundo, apenas torna mentalmente presente algo que está objetivamente ausente em um mundo do qual nos retiramos justamente para realizar o pensamento. "*Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito de ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*" (ARENDT, 2009c, p. 94, *itálico conforme consta na obra citada*) e o ato reflexivo é, por si mesmo, dessensorializante. A atividade, então, é intrinsecamente universalizante e não desencadeia substratos concretos, por isso produz resultados incertos, pouco sólidos, "é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que foi terminado na noite anterior" (ARENDT, 2002, p. 151). Apesar de não produzir resultados concretos, é de extrema importância o fato de que o pensamento se realiza independentemente de conteúdos determinados, sem aparato conceitual prévio, podendo se basear apenas por experiências. O próprio pensamento surge a partir dos incidentes da experiência vivida e, assim, permanece ligado aos casos que o colocam em desenvolvimento. Em um debate realizado no Canadá, Arendt comenta: "Qual é o objeto de nosso pensamento? A experiência! Nada mais" (2010, p. 130). Anos depois, em *A Vida do Espírito*, Arendt escreve: "Em outras palavras, todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento" (2009c, p. 106). Desse modo, é essencialmente a partir dessa característica que o pensamento pode oferecer significado em tempos em que a tradição se revela impotente, principalmente nos tempos sombrios em que "as coisas se despedaçam; o centro não se sustenta; a mera anarquia está solta no mundo" (ARENDT, 2002, p. 167).

Assim, a compreensão é colocada em movimento pela atividade do pensamento que não precisa se moldar e se compor por meio de hábitos e valores tácitos, podendo funcionar espontaneamente e sem o auxílio de qualquer tradição. Se somos *do mundo* ao invés de estarmos meramente *no mundo*, como Arendt ressalta em *A Vida do Espírito*, a atividade de pensamento, intrínseca a compreensão, revela a importância de oferecer referências à orientação dos homens no mundo, de dar bases à convivência com outras pessoas e de, alguma maneira, preparar o terreno para um novo começo – que só será realizado efetivamente mediante a ação humana.

À luz dessas reflexões, nosso esforço por compreender algo que destruiu nossas categorias do pensamento e nossos padrões de juízo parece menos assustador. Embora não tenhamos os metros para medir e as regras sob quais podemos subsumir o particular, um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras que é a moralidade (ARENDT, 2002, p. 52).

Este ponto oferece mote para que se entre no tema específico da moralidade. Se, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt abordou a função totalitária de transformar os homens em material supérfluo em termos de “mal radical” – no sentido de mal absoluto e impensável –, em *Eichmann em Jerusalém*, no entanto, ela muda de opinião por julgar que o mal com o qual lidava não possuía nenhuma profundidade, era sem raízes. A expressão utilizada desde então, *banalidade*, parece adjetivar muito mais o indivíduo e os motivos de realização da maldade do que o próprio mal. Em outros termos, o mal ainda era extremo e de magnitude inimaginável, mas o executor era banal por ser incapaz de reflexão. Para ela, Eichmann não era um anti-semita convicto, não era movido por sentimentos torpes, nem por desvios patológicos ou qualquer estímulo particular. Arendt queria demonstrar que se tratava de algo não enraizado em tangíveis motivos maléficos, mas, antes, tratava-se de monstruosidade realizada por alguém incapaz de pensar e de deliberar, de fato, pelo mal.

Depois da publicação de *Eichmann em Jerusalém*, é visível o desconforto e a preocupação da pensadora em relação às interpretações sobre o que ela quis dizer com o “mal banal”. Percebe-se que Arendt volta a esse ponto na tentativa de melhor explicá-lo, afirmando e reafirmando que não queria sustentar nenhuma tese ou doutrina com esse conceito, mas que tinha ficado interessada pelo fenômeno potencial da incapacidade de pensar presente em alguns indivíduos. Não menos importante, pode-se dizer que, para Arendt, muitos se revelaram incapazes de pensar e, assim, o que houve na Alemanha nazista foi a colaboração natural de todas as camadas da sociedade alemã, inclusive das elites, desde a eleição de Hitler à convivência de massacres extensivos de pessoas supostamente inocentes, ao ponto de Arendt poder dizer que muitos eram como Eichmann, “nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e são assustadoramente normais” (ARENDT, 2009b, p. 299). Ora, com isto ela não quer dizer que exista um Eichmann em cada um de nós, mas quer chamar atenção para o verdadeiro problema moral de toda essa situação, qual seja, que a grande maioria das figuras públicas, as mais variadas esferas culturais levaram a cabo uma nova ordem legal, uma nova lei que consistia em “Matarás”, mesmo sem concordarem de fato com o regime. Ou seja, existiu um empreendimento comum guiado pela lei alemã da época, uma “cumplicidade quase ubíqua, que se estendera muito além das alas dos membros do Partido” (ARENDT, 2009b, p. 29) e os atos terríveis não eram cometidos apenas por bandidos, mas, na verdade, também pelos mais estimados membros da sociedade.

Devo lembrar-lhes que a questão pessoal ou moral, distintamente da responsabilidade legal, quase não surge entre aqueles que eram adeptos convictos do regime: que eles não podiam se sentir culpados, mas apenas derrotados, era quase de esperar [...] a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se ‘organizaram’ e não agiram por convicção (ARENDT, 2008, p. 97 e 117).

Em suma, o que nos perturbou não foi o comportamento de nossos inimigos, mas o de nossos amigos, que não tinham feito nada para produzir essa situação. Eles não eram responsáveis pelos nazistas, estavam apenas impressionados com o sucesso nazista e *incapacitados de opor o seu próprio*

juízo ao veredicto da História (ARENDT, 2008, p. 86, grifo meu).

No Terceiro Reich, afirma Arendt, parece ter existido uma inversão moral de um dia para o outro, um desvio que ia contra todos os pendores e toda índole ocidentalmente construídas, que determinava a partir de uma nova lei que cometer crimes não se tratava mais de uma conduta imoral. Sem mais nem menos as questões morais se mostraram incertas e escorregadias, desmoronaram-se, “como um conjunto de costumes, usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo” (ARENDT, 2008, p. 113). É estranho e assombroso perceber, explica Arendt, que até mesmo as palavras usadas desde tanto tempo para exemplificar as questões morais e éticas, centrais nesse tipo de discussão, não significam muito além de usos, hábitos e costumes, coisas estas que podem ser trocadas à vontade.

Etimologicamente, a palavra “ética” provém do grego *ethos*, termo designado para investigações sobre propriedades do caráter – virtudes ou vícios – e traduzido, para o latim, por *mores*, *moralis*, que representa, apenas, costumes e hábitos. Esse detalhe demonstra, ainda mais, que conhecemos pouco a respeito da natureza de pressupostos básicos da filosofia moral. Para Arendt, a própria etimologia dessas palavras vem confirmar a desintegração da moralidade no interior de uma nação altamente civilizada e bem educada, e, de certo modo, explica sua procura por “uma nova moral política”, o que também vem ao encontro do que Nietzsche queria fazer ao procurar “novos valores”, demonstrando como a moral tinha se tornado, ao longo da história, vergonhosa e sem sentido. Em *Genealogia da Moral*, por exemplo, ao procurar a origem de nossos bens e males, Nietzsche argumenta que o próprio valor dos valores morais deveria ser colocado em questão “de modo que precisamente a moral [talvez] seria o perigo entre os perigos?” (NIETZSCHE, 1998, p. 12).

Não é por acaso, portanto, tendo em vista a situação analisada, que Arendt afirme que o escrito *Eichmann em Jerusalém* “foi uma maneira de

chegar às bases da criação de uma nova moral política – ainda que eu jamais, tolhida pela modéstia, usasse tal formulação” (apud YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 295). Essa nova moral política possui a atividade do pensamento como plano central. Aliás, é depois do contato com Eichmann que Arendt formula uma questão essencial em suas teorias: “será que a natureza da atividade de pensar [...] poderia ser tal que ‘condiciona’ os homens a não fazer o mal?” (2009c, p. 20). A resposta é negativa; o pensamento é um fim em si mesmo e, como já explicado, não cria valores e mandamentos, assim, não dota os indivíduos com o poder de agir e nem com uma sabedoria prática utilizável. Não pode evitar o mal, mas, segundo Arendt, pode apontar, a um indivíduo, o que não fazer.

Afinal, tendo em vista que aqueles que pensam são *dois-em-um*, segue-se que tais sujeitos pensantes experimentam certa pluralidade ao praticarem um diálogo silencioso consigo mesmos. Não obstante, este diálogo mudo, segundo Arendt, que recorre a duas afirmações interrelacionadas de Sócrates no diálogo platônico *Górgias*, prezaria por harmonia acima de tudo, pois seria “melhor sofrer o mal que o cometer” e “seria melhor [...] que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me” (apud ARENDT, 2002, p. 161-162). Mesmo que não imbuídas do respeito a uma máxima imutável, tais noções socráticas reclamam a confiança no pensamento a partir de um princípio de não-contradição, ou seja, em acreditar que os homens prezam por concordar consigo mesmos. Melhor explicando, o pensamento não tem nenhum axioma como produto, mas a própria atividade reflexiva requer que o sujeito pensante não se contradiga, para que não pague o preço de não conseguir conviver consigo mesmo. Isto quer dizer que um homem que pensa não praticaria o mal por não querer viver em companhia de um malfeitor, e por não querer desprezar-se. “Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo” (ARENDT, 2008, p. 154), assim, sou testemunha do meu pensar e do meu agir, condenado a viver sempre junto do agente. É como se a atividade do pensamento colocasse os indivíduos num estado de consciência de si mesmos e, assim, a partir

da outra identidade que se forma nessa consciência, resultaria a chamada consciência moral.

Seu critério de ação não será o das regras usuais, reconhecidas pelas multidões e acordadas pela sociedade, mas a possibilidade de eu viver ou não em paz comigo mesmo [...] A consciência moral é a antecipação do sujeito que aguarda quando eu voltar para casa (ARENDT, 2009c, p. 214).

Por defender tal ideia Arendt sustenta que aqueles que não participaram da vida pública nazista, aqueles que disseram “não” às ordens do regime, mesmo que não tenham se rebelado, foram os únicos que não se deixaram levar impensadamente pelo que os outros faziam, pela crença dos outros e pelo que se mandava obedecer. Para ela, em tempos extremos, de crises dos assuntos mundanos, como os vivenciados nos governos totalitários, o simples fato da não adesão ao movimento revelava o pensamento próprio de pessoas que se recusavam “a assassinar, não tanto porque se mantinham fiéis ao comando ‘não matarás’, mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos – eles próprios” (ARENDT, 2008, p. 107). Assim, nesses momentos, nessas situações-limite, a recusa a aderir se transforma em um tipo de ação, e aqueles que mantêm a atividade do pensamento intacta são forçados a aparecer, como fontes luminosas em tempos que são sombrios.

Não obstante, o pensamento, ao examinar e destruir doutrinas e convicções, abre espaço para a atuação de outra faculdade do espírito humano: a faculdade do juízo, que, de acordo com Arendt, é a atividade que julga os particulares sem subsumi-los a regras gerais e, desse modo, torna-se “a mais política das capacidades humanas”. Afinal, para Arendt, a política é a esfera das contingências, da ausência de dados absolutos; e o juízo que deriva do efeito liberador do pensamento torna o próprio pensamento manifesto no mundo das aparências a partir do momento em que consegue distinguir o certo do errado, o belo do feio, sem subsumi-los a um conceito geral. E isso, segundo Arendt, pode até não prevenir catástrofes para o mundo, mas “pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu” (2009c, p. 216). São nos momentos em que o mundo

está deteriorado que a reflexão interiorizada no “lugar nenhum” se mostra ainda mais ativa e ainda menos solitária, resguardando a pluralidade humana em si mesma.

Assim, acho que esse ‘pensar’, sobre o qual escrevi e estou escrevendo agora – pensar no sentido socrático –, é uma função maiêutica, um parto. Isto é, expomos todas as nossas opiniões, preconceitos, o que for; e sabemos que nunca, em qualquer dos diálogos (platônicos), Sócrates jamais descobriu qualquer filho [da mente] que não fosse um ovo sem gema. Que se permanece de certo modo vazio após pensar... e uma vez que estamos vazios, então, de um modo que é difícil de dizer, estamos preparados para julgar. Isto é, sem ter qualquer livro de regras nas quais você possa subsumir um caso particular, você deve dizer ‘isto é bom’, ‘isto é mau’, ‘isto é certo’, ‘isto é errado’, ‘isto é belo’, ‘isto é feio’. E a razão pela qual acredito tanto na *Crítica do Juízo*, de Kant, não é porque esteja interessada em estética, mas porque acredito que o modo pelo qual dizemos ‘isto é certo, aquilo é errado’ não é muito diferente do modo pelo qual dizemos ‘isto é belo, isto é feio’. Ou seja, estamos agora preparados para encarar os fenômenos, por assim dizer, de frente, sem qualquer sistema preconcebido. E, por favor, incluindo o meu próprio (apud YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394).

Foi, antes de qualquer coisa, a tarefa de compreender o totalitarismo, iniciada na obra sobre as origens e os elementos constituintes dessa nova forma de domínio, que fez com que Arendt averiguasse a capacidade do juízo ao estilo de Kant – juízo reflexionante e não determinante – pois, como diz Celso Lafer, “numa época de ruptura não é possível subsumir o específico a ‘universais’ normativos esgarçados e fugidios” (2007, p. 11). Dessa discussão com Kant, a questão de determinar com quem desejamos estar juntos é de extrema importância, porque traz, subjacente a si, a questão da validade exemplar, da escolha a partir de exemplos que serviriam de “andadores” para esse tipo de deliberação. Todavia, não se trata de exemplos de objetos estéticos ou de indivíduos que são excelentes e virtuosos (não se trata de paradigmas), mas de eventos históricos passados e presentes; de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, que variam tanto quanto os exemplos, de modo que “no caso improvável de que alguém venha nos dizer que preferiria o Barba Azul por companhia,

tomando assim como o seu exemplo, a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que ele jamais chegasse perto de nós" (ARENDT, 2008, p. 212). Nesse contexto, ao recordar que os romanos pensavam ser uma pessoa culta aquela que "soubesse escolher sua companhia entre os homens, entre coisas e pensamentos, tanto no presente como no passado" (ARENDT, 2009a, p. 281), pode-se afirmar que, no estudo sobre os governos totalitários, *Origens do Totalitarismo* está presente no rol dos "guide posts" para aqueles que desejam dissolver acontecimentos tão recentes na potencialidade de suas próprias capacidades de compreender, sentindo-se, assim, em casa no mundo ao acompanhar o pensamento de Arendt.

Abstract: The purpose of this paper is to show that the Arendt's study on the political and moral disasters of the twentieth century, represented largely by the totalitarian domination, engages in the task of understanding our times without resorting to any kind of ultimate and traditional foundations. From some themes in *The Origins of the Totalitarianism*, the attempt is to reveal how the finding of the thread rupture tradition of Western thought - political and ethics tradition – provided to Arendt a new way of thinking about the activity itself of reflecting and new way of comprehending the role of the reflective judging in human affairs and world experiences.

Key-words: Understanding; Totalitarianism; Thinking; Judging; Tradition.

Referências

ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009c.

_____. "A Crise na Cultura: sua importância social e política", in: *Entre o Passado e o Futuro*. 6ª edição. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A, 2009a.

_____. "A Tradição e a Época Moderna", in: *Entre o Passado e o Futuro*. 6ª edição. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A, 2009a.

_____. "Algumas questões de filosofia moral", in: *Responsabilidade e Julgamento*. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. "Compreensão e Política", in: *A Dignidade da Política*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. "Compreensão e Política", in: *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. 9ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2009b.

_____. *Origens do Totalitarismo*. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. "Sobre Hannah Arendt", in: *Revista Inquietude*. Trad. Adriano Correia. Goiânia: v. 1; n. 2, 2010, p. 122-163. 2º Semestre.

LAFER, C. "Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt", in: *Estudos avançados* 21 (60), 2007, p. 289-304. 1º Semestre.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.



NAZISMO: CONVIVÊNCIA POPULAR, ATROCIDADES CONSENTIDAS

Maria Rita Medeiros Fontes¹

Resumo: A discussão proposta neste artigo apresenta uma abordagem sobre o autoengano diretamente relacionado ao comportamento das pessoas em relação ao nazismo, buscando o diálogo com a tese apontada por Hannah Arendt em seu livro *Origens do totalitarismo*, sobre o regime impetrado por Hitler na Alemanha nazista. Aborda também a questão do pensamento que determina a convivência do indivíduo consigo mesmo em *Responsabilidade e julgamento*, livro que reúne distintos textos da autora. Notadamente no ensaio intitulado “Algumas questões de filosofia moral” Arendt deixa claro que a ausência do pensamento e da reflexão sobre as próprias ações permitiu que pessoas comuns fossem, no mínimo, coniventes com as atrocidades impetradas pelo regime nazista. A pergunta que se faz é: o autoengano é fruto da ausência de reflexão ou uma opção conveniente pela mentira?

Palavras-chave: reflexão; autoengano; mentira; nazismo.

¹ Mestranda em Filosofia pela UFG. E-mail: maria_rita21@yahoo.com.br

RACISMO E INTOLERÂNCIA

É pouco provável que exista quem considere o racismo como uma questão apenas social. Pode-se afirmar que seja fundamentado na situação econômica, o que, por si só, pode ser considerado como algo inerente à estratificação social lançada primeiro pelo feudalismo, passando inequivocamente pelo crescimento da burguesia e notadamente pelo desenvolvimento do capitalismo. As camadas que configuram as desigualdades existentes em diversos países são formadas, usualmente, por representantes étnicos das chamadas minorias: os nigerianos na França, os curdos na Turquia e, de uma maneira mais disseminada, os negros nos países que foram colonizados pelos europeus, onde proliferou a escravidão. Pode-se observar que onde ocorre o desnível econômico-financeiro, frequentemente, o ônus discriminatório recai sobre os representantes das minorias étnicas, não importando a que região do Planeta se esteja referindo.

Assim, é possível constatar que não foi diferente com os judeus na Europa, especialmente no que diz respeito a países como a Alemanha que, após a derrota na I Grande Guerra Mundial, foi punida com a obrigação de indenizar os países invadidos o que, acrescido à necessidade de reconstrução das áreas destruídas pelos combates, foi o estopim para a deflagração da pior crise econômico-financeira que atingiu aquele país. A Alemanha, por volta do final dos anos 1920, sofria o caos econômico. A população ansiava pelo fim do caos e pela retomada da dignidade perdida pela derrota em 1918.

Embora possam ser enumerados vários fatores que contribuíram para a ascensão do sentimento nacionalista iniciado por Hitler e seus discursos inflamados e cheios de apelos ufanistas sobre a retomada do orgulho “ariano racista”², dentre eles é possível destacar a condição dos

²De acordo com o Dicionário Houaiss, diz-se de uma suposta raça que abrangeria todos os indivíduos que compartilhavam as línguas indo-europeias no passado e seus descendentes (não miscigenados) na atualidade. Sua existência foi defendida por autores europeus do século XIX e, posteriormente, retomada pelos formuladores do racismo

judeus não só na Alemanha, mas disseminada no continente europeu.

Devido às constantes perseguições religiosas impostas contra esse povo, que proibiam aos judeus possuírem propriedades e terras em muitos países, a participação dessa comunidade na vida econômica foi marcada pela intolerância e pelo impedimento de realização de várias atividades, o que lhes proporcionou o desenvolvimento de habilidades no comércio ambulante, no intercâmbio dos negócios financeiros, no câmbio de moedas e na ourivesaria, dentre outras de menor importância. Tornaram-se exímios em não possuir bens e mestres habilidosos na área das finanças em geral. Em virtude de perseguições sistemáticas a que eram submetidos, era comum que vivessem em pequenas comunidades distanciadas da vida cotidiana em seus países. Usualmente, viviam próximos uns dos outros, mantendo suas famílias apartadas da convivência dos *góis* – como são chamados os não judeus.

Karl Marx discorreu sobre esse problema em seu livro *Manuscritos econômico-filosóficos*, no capítulo “A questão judaica”. Nesse texto há uma afirmação de Bruno Bauer, filósofo, teólogo e historiador alemão que se tornou conhecido por intermédio das críticas que Marx desenvolveu sobre os seus trabalhos considerados “espiritualistas”, que diz respeito à emancipação política dos judeus:

Bruno Bauer lembra que, na Alemanha, ninguém é politicamente emancipado. E podemos dizer que também nós (alemães cristãos) não somos livres. Então, como poderemos libertá-los? Vocês, judeus, tornam-se egoístas se pedem para vocês, como judeus, uma emancipação especial. Sendo alemães deveriam trabalhar pela emancipação política da Alemanha e, como homens, lutar pela libertação da humanidade (MARX, 2004, p. 13).

O antisemitismo não foi um fenômeno originado com o nazismo; tal sentimento de aversão era, há muito, conhecido no continente europeu. Os judeus eram vistos com desconfiança e horror em muitas regiões

nazista. Entretanto, fósseis descobertos posteriormente desmentem tal hipótese e demonstram a notável diversidade de configurações físicas entre os primitivos arianos.

e, para agravar a situação, ao se manterem quase que reclusos em suas comunidades, jamais lutaram por direitos políticos ou reconhecimento da cidadania. Aceitavam o apartar da convivência com os demais cidadãos, pensando estarem se preservando das perseguições. No livro *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt também deixa claro que essa situação de desagrado e racismo em relação ao povo judeu estava impregnado na tradição da Cristandade, pensamento disseminado na Europa há longo tempo. Na sua condição de judia, como ela mesma se identificava, considerava que muito do sofrimento imposto aos judeus se deveu a esse sectarismo religioso e político.

Os judeus constituíam a única exceção a essa regra geral. Não formavam uma classe nem pertenciam a qualquer das classes nos países em que viviam. Como grupo, não eram nem trabalhadores nem gente da classe média, nem latifundiários, nem camponeses. Sua riqueza parecia fazer deles membros da classe média, mas não participavam do seu desenvolvimento capitalista; mal eram representados nas empresas industriais; e, se, na última fase de sua história europeia, chegavam a conduzir importantes empresas, dirigiam pessoal burocrático ou intelectual e não o operariado. Em outras palavras, embora seu *status* fosse definido pelo fato de serem judeus, não o era por suas relações com outras classes. [...] Assim, mesmo que ingressassem na sociedade, formavam um grupo bem definido que preservava a sua identidade mesmo dentro de uma das classes com as quais se relacionavam, fosse esta aristocracia ou burguesia (ARENDT, 1989, p. 33).

Assim sendo, pouco trabalho teve a propaganda nazista ao deflagrar uma campanha de acirramento ao antissemitismo. A propaganda em questão apenas deu visibilidade ao pensamento recorrente. Não se pode, entretanto, afirmar que houve uma adesão incondicional ao projeto, mas se pode especular que muitos alemães identificaram esse sentimento antissemita e outros tantos apenas se omitiram, não esboçando qualquer atitude de oposição.

Durante mais de cem anos o antissemitismo havia, lenta e gradualmente, penetrado em quase todas as camadas sociais em quase todos os países europeus, até emergir como a única questão que podia unir a opinião pública. Foi simples como

ocorreu esse processo: cada classe social que entrava em conflito com o Estado virava antissemita, porque o único grupo que parecia representar o Estado, identificando-se com ele servilmente, eram os judeus (ARENDT, 1989, p. 45).

Para muitos, encontrar “culpados” pela situação caótica pela qual passava a Alemanha foi um lenitivo para as próprias dores. Se o que a propaganda ideológica afirmava era correto, ou seja, que a Europa estava infestada desses usurários e aproveitadores gananciosos, que sobrepunham seus interesses ao bom desenvolvimento do país, era de fato urgente que fossem banidos da convivência e despojados do dinheiro que amealharam das suas vítimas: as famílias alemãs. Assim funcionava a propaganda nazista, que apontava os judeus como os principais culpados pelos problemas financeiros da Alemanha.

Havia mesmo quem acreditasse nessa panfletagem, mas não é possível pensar que todos os alemães tivessem perdido a memória sobre as mazelas provocadas pela I Guerra Mundial. É possível conceber que muitos foram “convencidos” e outros tantos passaram a se sentir redimidos em seu pesar porque, a partir dessa constatação, podiam retomar seu orgulho e cicatrizar a ferida da derrota. Denota-se, portanto, que a propaganda bem articulada nessa área desencadeou uma crença de que os responsáveis foram identificados e, a partir disso, a harmonia social e financeira poderia ser restituída.

O antissemitismo [...] podia ser livremente elaborado por charlatões e loucos naquela estranha mistura de meias verdades e fantásticas superstições que emergiu na Europa depois de 1914, tornando-se a ideologia de todos os elementos frustrados e ressentidos (ARENDT, 1989, p. 74).

Contudo, o reconhecimento de uma propaganda bem produzida não pode, por si só, produzir resultados. É necessário cooptar adeptos para ganhar força e ser acolhida. Uma campanha bem articulada, fundamentada naquilo que o senso comum está impregnado, pode produzir distorções e alterar verdades de fato, veracidades colhidas da

experiência e compartilhadas como opiniões gerais, proporcionando o abandono de princípios tradicionais como o que foi verificado, mesmo entre os que se diziam cristãos. Para Arendt, a tradição foi abandonada, dando lugar para algo novo na história: o totalitarismo.

PROPAGANDA IDEOLÓGICA E TERROR

A reflexão até aqui proposta estabelece os parâmetros que norteiam a principal questão que se quer abordar: a campanha difamatória, tecida pelo Nacional Socialismo Alemão, que fomentou a desinformação e o preconceito, provocando o engano ou, o que também é possível, incitou a disposição de muitos a acreditar no tema e se permitirem enganar por conveniência.

O tema do engano e do autoengano se apresenta, então, à luz: muitos alemães foram mesmo enganados pela propaganda tendenciosa; no entanto, muitos optaram por acreditar na informação manipulada e distorcida, movidos por uma série de interesses, manifestos ou não, que vão desde assuntos pessoais a carreiras profissionais. Para muitos, “solução final” ou extermínio dos “indesejáveis” não passou de uma desinfecção ou assepsia, cujo intento principal era o soerguimento do País. Para esses, participar dessa logística, executar com precisão todas as fases relacionadas ao projeto de purificação da raça ariana, não significava mais que a execução de tarefas burocráticas como as desenvolvidas pelos demais servidores da sociedade, como os carteiros, os transportadores de bens ou mercadorias, os lixeiros e os coveiros. Tarefas que, por vezes, requeriam certa dose de isenção da própria humanidade por parte de quem as executava, mas que, de qualquer forma, precisavam ser feitas: o carregamento dos trens de deportação, que conduziam pessoas como gado; a seleção dos que ainda tinham força para a execução de trabalhos nos campos de extermínio e a condução dos fracos, doentes e velhos para o “abate”; os trabalhos relativos aos fornos crematórios; enfim, partes de uma empreitada que foi encarada como tantos outros afazeres profissionais. As atividades eram, então, traduzidas em serviços prestados à comunidade, ao partido

nazista e, especialmente, ao *Führer*, o que, dependendo da competência e presteza com que as ordens eram cumpridas, eram ressaltadas e até mesmo condecoradas, conforme o grau de satisfação das exigências.

Reconhecidamente, os adeptos ao totalitarismo fizeram uma opção: a de obedecer a um poder pensante que estabelecesse as novas regras e permitisse que a vida voltasse ao que era antes, sem que fosse preciso lembrar-se dos horrores da guerra anterior e pensar na derrota vergonhosa a que foram expostos. Acreditar que todas as ações foram executadas sob a ótica de uma atitude convicta de pertencimento a um partido ou a um plano de ação, cujo intuito principal era o de tomar o mundo civilizado, por certo não era o ideal da maioria da população. O totalitarismo não atingiu o seu maior intento por ser entendido como uma ação política, mas por uma aceitação sem questionamentos, isenta de reflexões sobre o seu alcance e as suas consequências inevitáveis.

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento) (ARENDT, 1989, p. 526).

Ao autoengano, ao qual algumas pessoas aderiram, deve também ser acrescentada a obediência às ordens, fossem elas quais fossem. Um emprego público, com garantias de boa remuneração e uma aposentadoria no final da jornada dos serviços prestados, era o alvo final desses burocratas que se deixaram conduzir por uma política que empregava o medo e a discriminação como instrumentos de um sistema que tentava impor regras de conduta a toda população e, o que ainda poderia ser mais trágico, transformar pessoas em refugos de um sistema que prometia glória e orgulho. Pessoas passaram a ser vistas como descartáveis pelo sistema, como foi o caso dos homossexuais, dos ciganos, dos portadores de Síndrome de Down e outros que foram os primeiros expurgados do regime, ainda na fase de sua consolidação.

O que se seguiu, a partir da ascensão do nazismo e a cooptação

de defensores e cooperadores, foi a insana máquina de terror imposta por essas pessoas que se permitiram conduzir por mentiras. É preciso, sem dúvida, considerar que aliado à propaganda difamatória, o medo foi o sentimento produzido na população. Aqueles que não eram seduzidos pelas mentiras, eram aterrorizados pelas ameaças de perdas significativas em suas vidas: perseguições e prisões efetivadas sem qualquer processo ou inquérito, movidas apenas pelas delações, muitas delas falsas, patrocinadas pela polícia especial do partido, as SS³.

[...] O terror no governo totalitário deixa de ser um meio para suprimir a oposição, embora ainda seja usado para tais fins. O terror torna-se total quando independe de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho. Se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário (ARENDT, 1989, p. 516 – 517).

Não obstante a tensão que deve ter se originado na população nesses tempos, é notório, como se pode comprovar por filmes de época, que o nazismo se tornou um fenômeno que dominou grande parte da população alemã, não só no período de instalação do regime, mas durante todo o período da guerra.

Para Arendt, o significado dessa adesão em massa ao regime traduziu um entendimento de moralidade apenas como uma síntese de usos e maneiras que poderiam ser trocados por outros, sem qualquer exame ou reflexão, como podem ser trocados modos à mesa de refeição ou disposição de pratos e talheres; princípios e valores foram abandonados como se troca de traje a cada nova coleção de estação. Teorias e estudos de filósofos e pensadores foram distorcidos e apropriados ao sabor das insídias praticadas e, para assombro de Arendt, muitos intelectuais aderiram ao regime, contrariando o que se havia ensinado durante os séculos anteriores.

³Shutzstaffel (destacamento da Guarda), mais conhecida como SS, cujos integrantes eram reconhecidos pelas camisas pretas e tinham a caveira como símbolo. Seu comandante era um dos fiéis seguidores de Hitler, Heinrich Himmler.

No livro *Responsabilidade e julgamento*, especificamente no ensaio “Algumas questões de filosofia moral”, Arendt elabora um texto vigoroso e repleto de observações que traduzem o espanto que se seguiu quando desmascaradas as verdadeiras atividades do nazismo. Para a autora, a adesão ao regime partiu de todas as camadas sociais:

Igualmente importante, mas talvez mais assustador, era a colaboração natural de todas as camadas da sociedade alemã, inclusive das elites mais antigas que os nazistas deixaram intocadas e que nunca se identificaram com o partido no poder (ARENDT, 2004, p. 117).

A proximidade dos judeus com a aristocracia dominante no período monárquico, tendo inclusive participado do financiamento das guerras que confrontaram a população, principalmente na questão da ofensiva prussiana antes da unificação com a Alemanha, despertou na população o ressentimento verificado contra esse povo. Talvez seja por esse fato que Arendt questiona a participação da elite alemã no silêncio que se seguiu contra as atrocidades praticadas. Uma camada social não participativa, mas que outrora possuía certa convivência com as comunidades judaicas, até mesmo favores econômicos, e que agora participava passivamente da perseguição imposta.

A alegação comumente ouvida era a de que, mesmo na Alemanha, o extermínio dos judeus não era do conhecimento da população. Mesmo os aliados afirmavam desconhecer o que acontecia dentro dos campos de concentração, apesar das denúncias de alguns fugitivos, como afirmou Primo Levi em seus livros. Mas é preciso lembrar que os vagões dos trens percorriam territórios habitados e eram vistos por cidadãos em seus afazeres cotidianos e ninguém sequer perguntou para onde iam aqueles compartimentos lotados com seres humanos.

E, continua Arendt em seu espanto, assim que as notícias do final da guerra foram divulgadas e a entrada das forças aliadas nos campos e áreas de combate se tornaram realidade, essas mesmas pessoas se desfizeram dos padrões até então vigentes e reassumiram seus antigos

valores, como em uma afirmação de que a moral nada mais era do que “maneiras, usos e convenções a serem trocados à vontade” (ARENDT, 2004, p. 118).

Aquilo que durante os tempos do domínio nazista foram considerados efetivos atos de colaboração, após a derrota, passaram a ser considerados “cumprimentos” de ordens. A obediência ao *Führer*, antes vista como uma grandeza da parte do bom servidor da causa, era agora encarada como uma obrigação, algo que deveria ter sido feito, sob a alegação de serem as pessoas apenas “engrenagens” de uma máquina enorme que deveria se manter a todo o custo. As justificativas de colaboração eram prontamente defendidas e interpretadas como atos de subordinação a um poder opressor que, no caso de renúncia ao cumprimento das ordens, outro seria colocado no lugar, executando o que deveria ser feito. Havia certo orgulho entre os alemães pelo fato de serem cumpridores das obrigações; orgulho esse que pode ter levado, como adverte Arendt (2004, p. 122), “pessoas comuns a cometerem crimes com mais ou menos entusiasmo, simplesmente porque fizeram o que lhes foi mandado”.

É interessante notar que essa obediência germânica era uma das causas de orgulho entre as pessoas que asseveravam, sem qualquer receio, terem executado ordens exatamente como as tinham recebido. Essa obrigatoriedade de seguir à risca o que era imposto por lei foi muitas vezes apontado com altivez, relembrando os ensinamentos morais de Kant, a quem a obediência não era uma opção, mas uma necessidade para a orientação da conduta moral. Por mais relevante que seja a enunciação de uma teoria escrita por um autor renomado como o filósofo alemão Kant, é de se estranhar que esse mesmo autor não tenha sido lembrado por outro pensamento seu: “a maior violação do dever de um ser humano consigo mesmo, considerado meramente como ser moral (a humanidade em sua própria pessoa), é o contrário da veracidade, a *mentira*” (KANT, 2008, p. 270).

CONIVÊNCIA E CONSENTIMENTOS PARA AS ATROCIDADES

É inequívoco que muitos optaram viver a mentira das reformas sociais propaladas pelo nazismo e, quando a falsidade se instalou, iniciou-se o processo de violação dos direitos dos cidadãos, daquilo que sustenta e ordena a vida pública. Segundo Kant, uma mentira não só viola o direito individual dos cidadãos, mas prejudica a relação entre as pessoas de uma maneira generalizada, corrompendo e descaracterizando os acordos entre os pares.

Arendt cita pensamentos kantianos que ilustram suas considerações acerca do absurdo das ações que marcaram o totalitarismo. Para Kant, o conhecimento do que é certo e do que é errado é natural, diferentemente da conduta moral, que não o é. Para esse autor, ninguém deseja o mal, mas sabe que não só a razão orienta a conduta humana; também os sentidos interferem no caminho moral e, por vezes, os homens se veem tentados a praticá-lo. Aquele que pretende agir com más intenções incorre em um “absurdo moral”, porque atua em contradição consigo mesmo, sendo essa contradição causadora do autodesprezo. Enfatizava que o desprezo por si mesmo não era suficiente para conter o mal, porque se poderia evitar esse desrespeito próprio produzindo uma inverdade. “Ele declarou repetidamente que o ‘ponto’ realmente ‘penoso ou desagradável’ na natureza humana é a mendacidade, a capacidade de mentir” (ARENDT, 2004, p. 126).

No pensamento kantiano a questão do respeito por si mesmo era central. Kant não admitia a possibilidade de um ser humano viver em contradição consigo mesmo, porque considerava isso absurdo, inexequível. Acima do respeito pelo próximo, o autorrespeito deve ser considerado para uma vida humana conduzida pela moralidade.

Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem o amor por si próprio, mas respeito por si

mesmo (KANT *apud* ARENDT, 2004, p.131).

Devido à omissão de muitos, verificada durante todo o período entre a ascensão do Terceiro Reich até o final da guerra, quando a maioria da população cumpriu aquilo que lhe foi determinado pelo poder pensante que dominou a Alemanha, pode-se constatar que para muitos as mentiras propaladas serviram como um incentivo para que cometessem toda sorte de desmandos e perseguições. Seria impossível crer que os manifestos contrários à política instituída por parte de alguns poucos dissidentes, às prisões injustificadas, as famílias que simplesmente desapareciam sem deixar notícias, os guetos que foram se formando, enfim, toda sorte de excepcionalidades impostas pudessem passar despercebidas de toda a população. Por certo, muitos se perguntaram o que de fato estava ocorrendo, mas preferiram acreditar na validade dos relatos disseminados no que seus próprios olhos poderiam confirmar.

Diante dessa premissa, é plausível acreditar que o autoengano, além da ausência da reflexão crítica, foi um dos motivos que fizeram com que os cidadãos alemães aderissem aos crimes de guerra e, por essa mesma via, tomassem uma atitude autocomplacente ao fim do conflito, utilizando-se do argumento de peças de um maquinário. Mentir para si mesmo, reduzir ou atenuar a própria culpa diante dos fatos relatados do que realmente acontecera, foi a maneira que muitos encontraram para fugir ou renegar a participação ativa. Foi muito mais fácil alegar ausência de conhecimento, quando foram obrigados a olhar ao redor e constatar o caos e as ruínas em que estavam novamente mergulhados. Foi esse mesmo autoengano que produziu a disseminação do argumento da culpa coletiva⁴, tema também enfrentado por Arendt.

Se, como afirmou Kant, o autodesprezo não torna possível para o ser humano a convivência consigo mesmo, era preciso recriar uma imagem que sustentasse o orgulho por si mesmo. Foi assim que surgiu o

⁴No ensaio intitulado “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, um dos textos presentes no livro *Responsabilidade e julgamento*.

argumento da culpa coletiva, que satisfazia ao orgulho próprio e evitava a dura realidade do autodesprezo, uma vez que possibilitava a crença de estar envolvido em uma trama da qual não era possível se desprender e que tudo o que foi feito ocorreu de pleno acordo com todos.

Diante dessa nova compreensão promovida pelo engano de si mesmo, pela via da possibilidade de poder voltar a levar a vida como antes, que se deu o retorno desses indivíduos aos seus afazeres de sempre após o anúncio do final da guerra, quando, da noite para o dia, deixaram de ser nazistas e voltaram a ser como sempre foram, bons cristãos.

Abstract: This article refers to self-delusion directly related to people's behavior during nazism in an attempt to dialogue with Arendt's thesis shown in her book *The origins of totalitarianism*. It also focus on the kind of thought that determines an individual companionship with himself as presented in her *Responsibility and Judgment* book within the chapter Some Questions on Moral Philosophy. Arendt states clearly that the absence of thought, of reflection about individuals' own actions allowed common people to shown connivance with the atrocities committed by Nazism. The main question of this article is: Is self delusion a result of a lack of reflection or a convenient option for lying?

Key-Words: Reflection. Self delusion. Lie. Nazism.

Referências

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: companhia das Letras, 2004.

KANT, I. *Metafísica dos costumes*. 2. ed. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004. Coleção Obra-Prima de Cada Autor. Vol. 68.

Revista Nazismo – Revelações sobre Hitler, o maior assassino da humanidade. Editora Escala, s/d.



DIREITOS HUMANOS E POLÍTICA EM *ORIGENS DO TOTALITARISMO*

Renata Romolo Brito¹

Resumo: Em sua obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt comemora a proclamação dos direitos humanos no século XVIII, afirmando que eles representaram um marco decisivo na história humana por colocar o Homem, e não mais Deus ou os costumes, como fonte da lei, isto é, “o próprio Homem seria sua origem e seu objetivo último” (ARENDT, 1989, p. 324). No entanto, em seguida, Arendt critica essa noção de Homem mítico e inidentificável como uma abstração metafísica que não serve como fundamento de direitos concretos. Este artigo tem o objetivo de analisar a crítica de Arendt ao fundamento dos direitos humanos, visando compreender a razão para essas duas posições. Acreditamos que a reflexão arendtiana demonstra que, mais do que negar teoricamente a pluralidade humana (por meio da intrínseca imposição ideológica de uma visão de homem), o problema é que a maneira como os direitos humanos foram pensados no século XVIII impede ou dialoga pouco com a possibilidade de implementação desses direitos no século XX, revelando a necessidade de repensá-los e reelaborá-los a partir das experiências do contexto do século XX. Objetivamos mostrar que a denúncia arendtiana da abstração dos direitos humanos importa não em renunciar a esses direitos, mas em compreender e afirmar a importância fundamental do fenômeno jurídico como um todo para o exercício da Política.

Palavras-chave: Hannah Arendt; direitos humanos, processo democrático.

¹ Doutoranda em Filosofia na Unicamp. Bolsista FAPESP. E-mail: romolobrito@uol.com.br

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Arendt constrói o argumento contra a noção tradicional de direitos humanos em dois momentos, ambos com base na ideia de pluralidade. O primeiro momento é filosófico: Arendt defende que a ideia do Homem, ou de uma natureza humana que fundamentaria esses direitos, é uma abstração ou um mito que contraria a realidade da existência humana na Terra. Tal abstração nega a condição essencial para a política: a pluralidade. O segundo momento, também vinculado ao primeiro, está ligado à ineficácia prática desses direitos no momento em que uma pessoa perdia a proteção de um Estado e não encontrava mais nenhum outro Estado disposto a acolhê-la, quer dizer, quando se torna um apátrida.

Acreditamos, entretanto, que a reflexão arendtiana demonstra que, mais do que negar *teoricamente* a pluralidade humana (por meio da intrínseca imposição ideológica de uma visão de homem), o problema é que a maneira como os direitos humanos foram pensados no século XVIII impede ou dialoga pouco com a possibilidade de implementação desses direitos no século XX, revelando a necessidade de repensá-los e reelaborá-los a partir das experiências do contexto desse século, especialmente dentro de um processo democrático. Objetivamos mostrar que a denúncia arendtiana da abstração dos direitos humanos importa não em renunciar a esses direitos, mas em compreender e afirmar a importância fundamental do fenômeno jurídico como um todo para o exercício da Política.

Para tanto, vamos, em um primeiro momento, analisar a crítica arendtiana à noção de natureza humana e às implicações da formulação tradicional dos direitos humanos no século XVII, visando identificar a necessidade de uma reformulação desses direitos. Em seguida, complementaremos essa reflexão com a análise da crítica arendtiana ao nacionalismo e à questão dos apátridas no século XX, para assim nos aprofundarmos na noção arendtiana de direito a ter direitos. Concluímos

observando que a reflexão arendtiana sobre a questão dos direitos humanos reflete a necessidade de que esses direitos sejam pensados sempre em termos políticos.

OS DIREITOS HUMANOS NO SÉCULO XVIII E NO SÉCULO XX

De acordo com Arendt, a declaração dos Direitos do Homem no fim do século XVIII foi um marco decisivo na história humana porque significava que o homem havia chegado finalmente à emancipação, que a partir daquele momento a lei seria *humana*, artificialmente criada e dependente apenas das escolhas dos homens, e não mais seguindo ditames religiosos ou históricos.

Entretanto, embora inicie sua análise com a observação do ganho que esses direitos significaram no contexto do século XVIII, Arendt afirma que, em seguida, essa autonomia ou emancipação foi minada pela noção de que esses direitos emanariam diretamente de uma noção abstrata de Homem, de uma natureza comum de que todos os homens partilhariam e que os intitularia de direitos. De acordo com essa formulação, os homens gozariam dos mesmos direitos porque, em alguma medida, são de fato iguais.

De acordo com Arendt, essa noção de uma igualdade natural ou divina, mítica ou metafísica, afirma que os homens são os mesmos, negando as diferenças entre eles. Isso, no entanto, opõe-se ao princípio fundamental da filosofia arendtiana, de acordo com o qual os homens existem no plural. Em *A Condição Humana*, Arendt opõe-se a perspectiva de uma igualdade humana natural que tornaria as diferenças que existem entre as pessoas meramente eventuais, fruto de circunstâncias. Para Arendt (2003), é constitutivo da existência humana o fato de que os homens diferem entre si, que suas diferenças distinguem-nos a tal ponto que, não apenas distintos, eles se tornam singulares. Singularidade significa que não existem duas pessoas iguais, isto é, duas pessoas que são de fato as mesmas (*idem*).

Sendo os homens diferentes entre si, as relações humanas se dão necessariamente com um *outro*. Ignorar ou tentar anular essa diferença significa deixar de se relacionar de fato com o outro. As características de uma pessoa, que lhe distinguem dos demais e lhe dão uma identidade reconhecível (um *quem*, como Arendt descreve em *A Condição Humana*) (idem), lhes são constituintes, e as relações que ela estabelece com os demais carregam consigo essas características; em outras palavras, essas relações se dão através dessas características. As relações realmente humanas, portanto, se estabelecem entre sujeitos e sem o intermédio de objetos, dependendo fundamentalmente de quem esses sujeitos são e de como eles se expressam uns aos outros. É necessário, portanto, que as diferenças de cada um não sejam anuladas, visto que são suas particularidades o que tornam cada homem um sujeito e não um simples objeto perante os demais. Trata-se, em vista disso, de reconhecer o outro como um *outro*, estranho, diferente, e estabelecer uma relação com ele considerando-o como um todo, tanto em suas semelhanças quanto em suas diferenças. Dessa forma, é possível estabelecer relacionamentos que se baseiam no respeito. E isso significa, para Arendt, o estabelecimento de relações políticas.

Para Arendt, porque a pluralidade é uma condição elementar da existência humana², os homens se organizam em comunidades políticas. A pluralidade é, assim, o princípio de acordo com o qual constrói seu pensamento político, e a base segundo a qual ela rejeita a formulação tradicional dos direitos humanos. Afirmar que os direitos do homem emanam diretamente de uma natureza comum significa substituir a pluralidade por uma noção abstrata que transcende o espaço político.

Arendt aponta vários problemas nessa substituição. Para ela, a afirmação de que os direitos emanam do Homem implica pensar uma noção de Homem visto como um ser completo e isolado e que dispensa

² Sobre esse ponto, cf. Hannah ARENDT. *A Condição Humana* e Hannah ARENDT. "Introdução na Política". *A Promessa da Política*.

primeiramente seu relacionamento com os demais. Essa, entretanto, é uma noção que só pode ser atingida por um exercício mental de abstração que elimina todas as particularidades humanas, eliminando também a possibilidade de lidar com essas particularidades e com os conflitos que surgem a partir das diferenças que no plano real vão sempre existir. Isto é, elimina a possibilidade de se pensar a própria política. Se por longos séculos a política teve de lidar com padrões que transcendiam sua atividade, seguindo princípios religiosos, filosóficos ou tradicionais originados em outros âmbitos, o fundamento dos Direitos do Homem em uma noção de natureza humana, antes de interromper esse processo, apenas o mantém. Por isso, ao invés de defender algum conteúdo específico e abstrato para os direitos humanos, Arendt afirma que cada homem deve ter o direito a ter direitos.

A fórmula *direito a ter direitos* significa que o homem tem o direito a participar de uma comunidade política, isto é, de ser cidadão e de possuir direitos. Essa formulação implica que o conteúdo dos direitos humanos tem de ser refletido e discutido por cada corpo político específico e garantido por esse corpo a todos os seus cidadãos, em um processo de deliberação intersubjetiva. Todos os direitos são garantias intersubjetivas que os homens asseguram-se mutuamente, e a partir do momento em que uma pessoa não pertence a um corpo político e não é reconhecida como pessoa pelos demais, é impossível que ela goze de quaisquer direitos. O direito a ter direitos significa, portanto, o direito a ter cidadania, a pertencer a um Estado, que se traduz no direito a uma personalidade legal reconhecida de forma intersubjetiva. Ao reivindicar o direito a ter direitos, dessa forma, Arendt afirma a necessidade de cada homem possuir uma personalidade legal garantida por convenções artificiais intersubjetivamente reconhecidas.

Então, é necessário enfatizar que a crítica arendtiana à fundamentação dos direitos humanos está fortemente ligada ao fato de que essa fundamentação dificulta ou impossibilita a reflexão e a

reformulação desses direitos, gerando obstáculos à sua implementação no contexto do século XX. Porque eles eram vistos como uma certeza abstrata, e não como uma proteção intersubjetiva, eles permaneciam em um âmbito externo à discussão e à institucionalização de direitos efetivos. E, permanecendo externos ao espaço público-político, favorecem uma situação como a dos apátridas no século XX, que ao perderem a cidadania, entraram em um vácuo legal completo³.

A crítica arendtiana, por isso, difere em grande medida de outras críticas comumente realizadas ao fundamento ou à universalidade desses direitos. A objeção de Arendt não é a de que a abstração ou a universalidade dos direitos humanos são na verdade dispositivos que escondem valores particulares de um grupo social que deseja impor esses valores aos demais; é a de que esses direitos são na verdade direitos do indivíduo liberal – mas que essa suposta universalidade, na realidade, impede que esses direitos sejam trazidos para um âmbito político, em que eles podem ser discutidos e onde eles podem enfim se tornar efetivos. Fora de um espaço público, em que eles possam ser debatidos, reivindicados e reelaborados, eles não possuem sentido algum. A simples afirmação de um elenco de ideais (e aí sim isso se torna abstrato) não resolve os problemas que surgem dentro das comunidades concretas. As soluções precisam ser buscadas de forma intersubjetiva – isto é, dentro dessas relações – por meio do discurso.

Não é à toa que Arendt aponta uma semelhança entre os grupos que defendiam os direitos humanos na primeira metade do século XX e os grupos contra a crueldade aos animais⁴, porque de fato os grupos

³ A necessidade de refletir e reformular os direitos humanos em função de uma nova realidade, em especial em função do contexto do século XX, será retomada na segunda parte desse texto, quando nos voltaremos para a questão dos apátridas.

⁴ Vale mencionar as palavras dela: “O pior é que as sociedades formadas para a proteção dos Direitos do Homem e as tentativas de se chegar a uma nova definição dos direitos humanos eram patrocinados por figuras marginais – por alguns poucos juristas internacionais sem experiência política, ou por filantropos apoiados pelos incertos sentimentos

de defesa aos direitos humanos agiam como se os homens envolvidos não tivessem nada a acrescentar ao debate, em geral ignorando qualquer opinião que eles pudessem ter sobre sua situação. Como veremos a seguir, Arendt relaciona fortemente o Direito à prática política, o que significa que qualquer direito alienado dessa prática perde sua eficácia. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt reforça esse entendimento ao analisar as equívocos da emancipação judaica, afirmando que os judeus, por falta de prática política, acreditavam que a noção de igualdade legal era o suficiente para lhes garantir uma segurança eterna⁵. O que essa análise e a crítica aos direitos humanos têm em comum é justamente a denúncia da ilusão de que basta a promulgação de uma lei positiva para que o homem esteja protegido. Não é a declaração de um direito, as palavras de uma lei, que protegem os homens em suas relações uns com os outros, mas a prática política que os institucionaliza e os mantém. A crença de que os direitos do homem emanam de uma natureza humana anterior ao corpo político equivale retirar esses direitos do escopo da atividade política, crendo que sua simples declaração é unívoca e suficiente para regular esse corpo político. A resposta, entretanto, como o século XX demonstrou, não é assim tão simples.

Isso não significa, porém, que a denúncia arendtiana da falácia metafísica da noção de Homem, isto é, da negação da ideia de natureza humana, importe a adoção de um relativismo. Não é porque a fundamentação metafísica dos direitos humanos, tal qual elaborada no século XVIII, não pode mais ser sustentada que Arendt abandona a ideia desses direitos. Arendt continua a afirmar a necessidade deles e, ainda, a reforçar o caráter universal que eles devem ter, defendendo que

de idealistas profissionais. Os grupos que formavam e as declarações que faziam tinham uma estranha semelhança de linguagem e composição com os das sociedades protetoras dos animais.” (Hannah ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 326.)

⁵ Arendt afirma: “Precisamente por haverem representado [os judeus] papel tão insignificante no desenvolvimento político dos países em que viviam, a igualdade jurídica transformou-se, para eles, num fetiche, parecendo-lhes constituir a base indiscutível de sua eterna segurança.” (ARENDT, 1989, p. 140.)

todo homem deve ter o *direito a ter direitos*. Essa formulação é também abstrata, porém deixa claro que: a) há um requisito que deve ser satisfeito para que a condição humana de qualquer pessoa seja realizada; e b) esse requisito só pode ser satisfeito em comunidades políticas concretas. Se a forma tradicional de pensar os direitos humanos elimina a pluralidade, porque não conta com a atividade política para a elaboração e fixação de direitos, a solução não é desistir do projeto como um todo, mas trazer o direito para o âmbito (político democrático) em que tanto a sua fundamentação quanto a sua prática fazem sentido. A reflexão arendtiana visa demonstrar essa necessidade, tanto em sua crítica à abstração da sua primeira formulação quanto em sua crítica à sua ineficácia flagrante no século XX, como veremos a seguir.

CRÍTICA ARENDTIANA À IDEOLOGIA NACIONALISTA

Atacando a ineficácia dos direitos humanos, Arendt aponta o fato de que, na prática, esses direitos se tornaram em geral obsoletos ou sequer podiam ser reivindicados, os cidadãos que ainda gozavam da proteção de seu Estado e dos direitos civis garantidos pela comunidade política não precisavam daqueles direitos, e no momento em que uma pessoa não tinha outra lei a que recorrer a não ser os direitos humanos, ela se encontrava numa situação de completa ausência de direito. O fato de ser homem não permitiu a ninguém reclamar por direitos⁶, e os direitos humanos, que deveriam permanecer válidos e reais onde quer que um ser humano se encontrasse, deixavam de ter qualquer validade assim que uma pessoa perdia a proteção de seu Estado. O que aconteceu, em função disso, é que os homens passaram a se apegar à sua nacionalidade como o último vestígio de cidadania, e, na prática, os direitos humanos significavam direitos dos nacionais (ARENDT, 1989, p. 333).

Essa mistura entre direitos humanos e direitos dos nacionais levou Arendt a analisar a questão do nacionalismo como um princípio

⁶ Sobre esse ponto, cf. Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*.

de organização política. Segundo ela, a identificação dos direitos humanos com os direitos nacionais era uma questão que se iniciara com a própria Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, quando, conjuntamente aos direitos do homem, foi declarado o direito à soberania nacional (ARENDT, 1989, p. 262). O que se seguiu foi que os direitos humanos passaram a existir na prática apenas na forma de direitos nacionais. E essa consequência se tornou extremamente danosa quando pertencer a uma nacionalidade deixou de ser uma certeza para milhares de pessoas.

A liquidação dos dois Estados multi-nacionais antes da Primeira Guerra Mundial, a Rússia e a Áustria-Hungria, levou à desintegração da vida política europeia e ao surgimento de milhares de pessoas sem a proteção de um Estado. Alguns grupos nacionais conseguiram afirmar o direito à soberania nacional e fixar um território, estabelecendo novos Estados-nações. Entretanto, esses territórios estavam ocupados também por indivíduos de outras nacionalidades, que não se identificavam com os recém-estabelecidos governos e não eram inteiramente protegidos por ele. Estes eram então considerados minorias étnicas vivendo sob um governo de uma etnia diferente majoritária; ou simplesmente não eram nem reconhecidos como integrantes do corpo político, sendo tidos como apátridas ou sem-Estado (ARENDT, 1989). Para Arendt, o fenômeno dos apátridas é uma consequência direta da ação dos Estados-nações, mas principalmente da perversão do Estado pela nação.

Segundo Arendt, o nacionalismo é uma ideologia, e como toda ideologia possui um grande potencial de destruição para o espaço político⁷, por tentar substituir a própria realidade por uma ideia. Em seu artigo *Zionism Reconsidered*, de 1944, a autora critica os rumos do movimento sionista, afirmando que, dentre várias possibilidades, o

⁷ Cf. ARENDT. 1988, p. 09 : “[...] as ideologias do século XIX – tais como nacionalismo e internacionalismo, socialismo e comunismo [...] embora ainda invocadas por muitos como causas justificativas, perderam contato com as principais realidades do nosso mundo”.

movimento elegeu doutrinas obsoletas do século XIX – em especial o nacionalismo – como referência para tentar solucionar a questão judaica (ARENDT, 1978). Em especial, Arendt critica a noção de que apenas por meio de um Estado nacional judaico é que os judeus terão finalmente a garantia de direitos. Arendt, então, coloca objeções não só a esse movimento como à noção de nacionalismo que permeava o pensamento político no momento⁸. Podemos observar que o sionismo é uma espécie clássica de política nacionalista – servindo de modelo para crítica arendtiana ao nacionalismo – porque torna a experiência compartilhada de pertencimento ao judaísmo o fundamento da reivindicação por um Estado, tornando a nacionalidade o centro do espaço político, posição com a qual Arendt não pode concordar.

Arendt reconhece que, no século XIX, o nacionalismo surgiu como um princípio revolucionário para a organização dos povos, mas que no seu desenvolvimento histórico se provou incapaz de garantir tanto soberania nacional quanto um relacionamento justo entre os diferentes povos além das fronteiras nacionais (ARENDT, 1978). Ainda assim, continuou sendo defendido no século XX, tornando-se uma ideologia separatista que agravou a situação política já bastante frágil do sistema político europeu. Isso porque, de acordo com Arendt, a concepção isolacionista do sionismo, embora também tenha raízes na história do povo judaico como “povo escolhido”, é um elemento comum a todos os movimentos nacionais europeus. Arendt afirma:

[Isolacionismo] foi a ideologia da maioria dos movimentos nacionais da Europa central. Não é nada mais que a recepção, sem exame crítico, da influência exercida pelo nacionalismo alemão. O nacionalismo alemão sustenta que a nação é um eterno corpo orgânico, o produto do crescimento natural inevitável de qualidades inerentes; e explica povos não em termos de organizações políticas, mas

⁸ Cf. BEINER, 2000, p. 45. Segundo Beiner, o paralelo entre o pensamento arendtiano em relação ao sionismo e ao nacionalismo pode nos ajudar a esclarecer a perspectiva de Arendt em relação a esse último, sendo a melhor porta de entrada para a posição que o nacionalismo ocupa no pensamento arendtiano.

em termos de personalidades biológicas super-humanas. Nessa concepção, a história europeia é dividida em estórias de corpos orgânicos sem relação um com o outro, e a grande ideia francesa de soberania dos povos é pervertida em reivindicações nacionalistas de existência autárquica (ARENDT, 1978, p. 156 - tradução minha).

Essa noção de nação como um corpo orgânico, natural, é repetida por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, em que ela reafirma que o problema que o nacionalismo impõe para as organizações políticas advém da substituição de um princípio de cidadania artificial por um princípio natural, em que qualidades interiores e inatas dos indivíduos são a base para sua inclusão ou exclusão no espaço público, isto é, plenos direitos de cidadania dependiam da origem, do fato do nascimento, da “alma”, ou de características intrínsecas dos nacionais (ARENDT, 1989). Essa concepção de nacionalismo é intrinsecamente exclusivista e racista, isolando o grupo de nacionais do resto da humanidade e negando teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum. E quando essa ideologia adentra o corpo político, o resultado é a perversão do Estado pela nação.

Arendt faz, no entanto, uma distinção entre um nacionalismo identificado como ocidental, que tem como modelo o nacionalismo francês, e uma noção de nacionalismo que ela nomeia “tribal”. O nacionalismo ocidental relaciona-se a povos cuja emancipação nacional já havia sido estabelecida nos séculos XVIII e XIX, na forma de um Estado-nação completamente desenvolvido (ARENDT, 1989). Segundo a autora, o Estado-nação foi o resultado da combinação de dois fatores de certa forma antagônicos: a nação e o Estado. Enquanto a estrutura do Estado foi desenvolvida durante os séculos de monarquia e despotismo esclarecido, assumindo a função suprema de proteção de todos os habitantes de seu território (idem), a nação passou a figurar no cenário político muito mais recentemente, quando povos tomaram consciência de si mesmos como entidades culturais e históricas, vinculados a um território considerado como seu lar permanente em função das estruturas

por eles desenvolvidas e fixadas naquele local. Como consequência, o nacionalismo ocidental concentrou-se na elevação do passado histórico da nação e em suas realizações objetivas, exaltando-os de forma desmedida (idem). Arendt afirma que houve uma certa limitação nesse tipo de nacionalismo, em que o Estado, mesmo pervertido pela nação, permaneceu ainda como uma instituição legal e capaz de impor limites legais (pelo menos os limites de seu território) ao sentimento nacionalista (idem).

Segundo ela, nas regiões orientais e centro-meridionais da Europa, a falta de classes camponesas firmemente vinculadas ao solo impediu o desenvolvimento de Estados-nações no mesmo modelo da Europa ocidental (ARENDT, 1989), que tinha como princípio uma organização segundo a trindade povo-território-Estado. Por causa disso, os povos daquelas regiões desenvolveram uma forma de nacionalismo que não se relacionava com o passado histórico e com uma comunidade política estabelecida, como era o caso do nacionalismo ocidental. Por não terem participado das emancipações nacionais e não possuírem a soberania de um Estado-nação (idem), esses povos não tinham nada a que se voltar a não ser a si mesmos, isto é, a fonte de seu sentimento nacional não era uma pátria, um Estado ou uma realização histórica, mas uma certa consciência étnica que apontava ou para sua linguagem comum ou para uma ideia vaga de “alma” ou de identidade compartilhada, como era o caso dos povos da Áustria-Hungria, da Rússia Czarista e da península Balcânica (idem).

Desse modo, o nacionalismo tribal desenvolveu-se de maneira introvertida, concentrada no indivíduo como a incorporação das qualidades gerais nacionais. Baseia-se, como consequência, em elementos pseudomísticos inexistentes e qualidades inatas (ARENDT, 1989) uma “consciência tribal alargada” que cerca de peremptoriedade o conceito de nação. Essa peremptoriedade é necessária justamente em função da falta de limites objetivos que separem um povo do outro. Politicamente,

o nacionalismo tribal enfatiza a noção de identidade nacional com a afirmação de que seu povo se encontra rodeado de inimigos, dividindo o mundo entre si e os demais, e afirmando que entre esses dois grupos há uma diferença fundamental, tornando-os incompatíveis. A consciência tribal alargada, portanto, surge diretamente do fenômeno de desenraizamento comum no século XX⁹, fazendo com que um indivíduo não se identificasse com a comunidade em que vive, mas sim com outros membros de uma “tribo” (idem).

Embora tanto o nacionalismo ocidental quanto o nacionalismo tribal sejam bastante violentos, a noção de nacionalidade como consciência tribal se torna extremamente racista (ARENDT, 1989). O nacionalismo tribal divide o mundo em tribos ou raças e a identificação dos nacionais se assemelha à identificação de animais com outros membros de sua espécie, marcando em caráter definitivo suas relações (idem) e bloqueando a noção de responsabilidade por uma comunidade comum e limitada. A «consciência tribal ampliada», dessa forma, que podia se basear tanto em características biológicas quanto num mito de uma origem divina do povo, trouxe para a política o conceito de raça e o racismo, estabelecendo para as relações políticas (que em sua essência são temporárias e mutáveis, visto que são os produtos das ações humanas) um caráter eterno e peremptório¹⁰.

Dessa forma, a ideologia nacionalista sustentava uma noção

⁹ Arendt afirma: “O desarraigamento [*rootlessness*] foi a verdadeira fonte daquela ‘consciência tribal ampliada’, que, na verdade, significava que os indivíduos desses povos não tinham um lar definido, mas sentiam-se em casa onde quer que vivessem outros membros de sua ‘tribo’.” (ARENDT, 1989, p. 264)

¹⁰ Ao diferenciar o nacionalismo tribal do ocidental, Arendt afirma que o nacionalismo ocidental nunca chegou a esses extremos, e que por mais violento que tenha se tornado, o conceito de raça não era acentuado no mesmo grau que o nacionalismo tribal. Em suas palavras: “O chauvinismo – (...) – mesmo em suas manifestações loucamente fantásticas nunca afirmou que homens de origem francesa, nascidos e criados em outro país, sem qualquer conhecimento da língua ou da cultura francesa, eram ‘franceses natos’ em virtude de certas intrínsecas e misteriosas qualidades do corpo e da alma.” (ARENDT, 1989, p. 258)

biológica de nação, dividindo os povos em raças homogêneas consideradas incompatíveis entre si, cuja única relação era de inimizade. Num mundo que a cercava de inimigos, a única possibilidade para uma nação era a emancipação nacional (através de um Estado-nação) e a aniquilação dos não-nacionais. O resultado dessa ideologia foi a exacerbação de um sentimento nacionalista essencialmente racista e separatista, que, vinculado ao elemento da nação no Estado-nação, terminou interferindo nas funções próprias do Estado. O Estado, que deveria ser a instituição legal suprema e proteger todos os habitantes do seu território, tornou-se um instrumento da nação quando as nações que tinham o controle do aparato estatal dominaram-no com vistas a impor políticas separatistas, e o reconhecimento de cidadãos plenos passou a ser condicionado ao fato (peremptório) da nacionalidade (ARENDT, 1989).

Essa ideologia, que se opõe à pluralidade humana, trouxe como consequência política a perda de direitos e a proteção do Estado para milhares de pessoas, que – embora ali residissem e anteriormente fizessem parte do corpo político – por não serem da nacionalidade correta, deixavam de ser reconhecidas como cidadãos ou tinham seus direitos em grande parte reduzidos. Em outras palavras, o surgimento maciço de apátridas na primeira metade do século XX foi diretamente causado pela ação do Estado pervertido pela nação, com a justificativa de salvaguardar interesses nacionais.

Enfatizando a oposição entre Estado e nação, na resenha da obra *La Nation*, de J.T. Delos (cujas análises estão em consonância com *Origens do Totalitarismo*) Arendt afirma que a nação onde se desenvolveu, fechou-se em si mesma e colocou um fim nas migrações. Já o Estado, como uma instituição de poder, pode tornar-se agressivo e requerer mais território, tornando-se expansionista. Esses dois elementos (um fechado e outro aberto, um suficiente em si mesmo e outro expansionista) foram combinados no Estado-nação e resultaram em movimentos de caráter imperialista. Embora Arendt enfatize a tomada do Estado pela nação,

ela reconhece também que a nação adquire características expansionistas em função do Estado, características essas que seriam estranhas à sua natureza. Segundo Arendt, essa união foi proporcionada politicamente pela queda da monarquia e socialmente pelo surgimento de classes (ARENDT, 1989). De acordo com ela, essas duas condições geraram uma falta de unidade visível no corpo político, ameaçando substituir o interesse comum por um conflito contínuo e permanente entre as classes em busca do controle do aparato estatal, o que significava um estado de guerra civil. O nacionalismo surgiu então como um princípio unificador, símbolo da ligação entre os indivíduos. E ainda, em função de uma sociedade cada vez mais atomizada, e, em contrapartida, de um Estado cada vez mais centralizado, o nacionalismo surgiu como um o único laço também entre o indivíduo e o Estado.

Não obstante, a união entre o Estado e a nação provou-se fatal, porque significou a justificativa das ambições expansionistas do Estado pelos interesses da nação, impulsionando-as ainda mais. Além de fornecer instrumentos para a implementação e enraizamento de uma ideologia racista, essa combinação resultou, dessa forma, na usurpação do Estado para realização de propósitos nacionais, impedindo o Estado de realizar suas funções próprias, isto é, de proteger e impor leis a todos os seus habitantes. Isso é o que Arendt nomeia de perversão do Estado pela nação, quando o próprio Estado abandona o princípio da igualdade de todos perante a lei. A soberania nacional, assim, perde sua conotação de liberdade dos povos e se torna simples arbitrariedade (ARENDT, 1989).

Este conflito, segundo Arendt, é inerente à estrutura do Estado-nação. O Estado, forçado a reconhecer como cidadãos apenas os “nacionais” e a proteger unicamente os interesses da nação, retirou da proteção das leis e dos direitos civis parte de sua população, inclusive por meio de desnacionalizações e expulsões em massa. A perda do *status* legal dentro de um corpo político significava a perda de todos

os direitos, inclusive os direitos humanos, já que o apátrida, ao não encontrar nenhuma outra comunidade que o acolhesse, não possuía a quem recorrer para reivindicar qualquer direito. Fora da estrutura estatal, de qualquer Estado, o apátrida se encontrava em um completo vácuo de legalidade, e os direitos humanos, idealizados para evitar tal vácuo, simplesmente não existiam. Na prática, portanto, os direitos humanos só podiam ser aplicados como direitos civis, o que significava direitos dos nacionais. E por causa da ideologia nacionalista e da conseqüente corrupção do Estado, vários grupos foram excluídos da proteção de direitos apenas pelo fato de serem diferentes ou terem perspectiva diversa da dominante.

É necessário notar que, assim como Arendt critica o fundamento dos direitos humanos porque sua abstração e idealismo são um obstáculo ao princípio da pluralidade, ela também critica o nacionalismo por ir diretamente contra a pluralidade humana. A ideologia nacionalista, que determina sua identidade justamente em oposição a um *outro* (que é em geral definido como inimigo), é um obstáculo ao relacionamento entre homens diferentes, isto é, entre pessoas que não compartilham dos mesmos vínculos culturais, históricos, étnicos etc. Embora a pluralidade signifique que não podemos pensar os homens de forma independente de *quem* eles são e do contexto em que vivem, onde sua singularidade pode vir à tona, o excesso de vinculação a um determinado contexto também é compreendido como um obstáculo à pluralidade, visto que significa a desvalorização ou desconsideração do que é diferente.

Ao argumentar contra o nacionalismo afirmando que ele impede teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum (ARENDT, 1989), Arendt delinea uma noção de pluralidade (ou de humanidade plural) que é mais do que homens singulares e diferentes entre si, mas também a noção de que eles partilham algo em comum que os possibilita, em conjunto, serem plurais. Não se fala em pluralidade de um homem isolado, assim como não se pode falar em pluralidade dentro

de um contexto (tal qual o contexto totalitário ou de um nacionalismo extremado) em que as diferenças de perspectiva e opinião não podem vir à tona. Dessa forma, podemos compreender a pluralidade também como um relacionamento com o diverso, e não como a simples manutenção da diferença de homens auto-suficientes e mutuamente indiferentes¹¹. Nem completamente abstrato nem completamente isolado, a pluralidade humana requer um respeito à diversidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em função disso, é importante salientar que, para Arendt, a crítica aos direitos humanos não significa uma negação desses direitos, mas sim a possibilidade de abrir um espaço de reflexão em que esses direitos possam ser repensados em termos políticos e adequados ao contexto histórico do momento. Ao contrário de um grande número de críticos dos direitos humanos, a reflexão de Arendt, ao repensar o significado desses direitos, reforça a importância do fenômeno jurídico ao negar que ele seja intrinsecamente violento e esteja fadado a ser, irremediavelmente, um instrumento de dominação. Arendt equaliza a ideia de pertencer a um corpo político com a noção de possuir direitos – isto é, com a noção de que é necessária a proteção do indivíduo por uma personalidade jurídica para que ele possa participar da comunidade – enfatizando que o elemento jurídico, antes de ser oposto à liberdade

¹¹ Essa compreensão do princípio da pluralidade (que o nacionalismo, com o isolacionismo e a exclusão do diferente, fere) também pode ser observada na obra arendtiana anos depois da publicação de *Origens do Totalitarismo*, quando Arendt reflete sobre o julgamento de Eichmann no início da década de 1960. Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt defende que um novo tipo de crime surgiu quando o regime nazista desejou fazer o povo judeu e outros povos desaparecer não só da Alemanha mas de toda a face da Terra. Segundo ela, isso representava um novo tipo de crime porque atacava a própria diversidade da humanidade, e não apenas aqueles povos. O genocídio tinha de ser entendido como um crime contra a humanidade porque atacava a natureza mesma da humanidade, ou o *status* humano. Em seguida, Arendt, ao re-elaborar os termos segundo os quais Eichmann deveria ser condenado, afirma que seu apoio ativo a uma política de assassinato em massa que tinha como objetivo não partilhar o mundo com o povo judeu e com vários outros povos significava que ele incorreu de fato em crimes contra a humanidade, isto é, em não aceitar e respeitar a diversidade inerente aos homens. (V. ARENDT. 1999, p. 291 e 300-2).

e à política ou fonte do problema da dominação, é condição necessária para a política.

A reflexão arendtiana em relação aos direitos humanos, portanto, visa revelar os problemas que em conjunto impedem que esses direitos funcionem, defendendo que a única forma de lidar com esses problemas e resolvê-los é trazer a questão para o único âmbito em que ela pode ser corretamente tratada: o da esfera pública-política. Por meio da ação política e do discurso é que é possível redefinir o conteúdo, as garantias e o próprio sentido dos direitos humanos.

A fórmula *direito a ter direitos* expressa então uma abertura democrática, porque revela a necessidade do Direito ao mesmo tempo em que deixa um espaço para que seu conteúdo seja definido no processo político – isto é, por meio do discurso e democraticamente –, enfatizando fundamentalmente que, para que qualquer direito seja respeitado, os homens têm de estar integrados a um corpo político.

Abstract: In *The Origins of Totalitarianism*, Arendt celebrates the eighteenth century proclamation of human rights, claiming that it represented a turning point in history, because from then on Man, not God or the customs of history, should be the foundation of Law, that is, “Man himself was their source as well as their ultimate goal” (ARENDT, 1976, p. 290). Nonetheless, soon after, Arendt criticizes this mythical and unidentifiable notion of Man as a metaphysical abstraction that cannot actually ground concrete rights. This work aims to analyze Arendt’s critique of the foundation of human rights, in order to understand the reason for these two different positions. We believe Arendt’s reflection shows that, more than theoretically denying human plurality (through the intrinsic imposition of an ideological perspective of man), the problem is that the way human rights were conceived in the eighteenth century prevents the possibility of implementing these rights in the twentieth century, revealing the need to rethink and redesign them in the light of the experiences of the context of the twentieth century. We intend to

show that Arendt’s criticism to the abstraction of human rights denote her willingness of understanding and advocating the fundamental importance of the legal phenomenon as a whole to the exercise of Politics, and not her abdication of such rights.

Key-words: Hannah Arendt; human rights; democratic process.

Referências

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Da Revolução*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1988.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Statelessness*. [The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress (<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/>)]. Acesso: 16 de agosto de 2010.

_____. “«The Rights of Man». What are they?”. *Modern Review*. New York, 3 (1), 1949, pp 25-37.

_____. “Review of *The Nation*”. *The Review of Politics*. Cambridge, 8 (1), 1946, pp. 138-141.

_____. *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age*. New York: Grove Press, Inc., 1978.

_____. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, 1976.

BEINER, R. "Arendt on Nationalism". In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BENHABIB, S. *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York. Sage Publications. 1996.

_____. "Arendt's Eichmann in Jerusalem". *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

COHEN, J. ARATO, A. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt". *Constellations*. Oxford, 16 (2), 2009. pp 307-330.

COHEN, J. "Rights, Citizenship, And The Modern Form Of The Social: Dilemmas Of Arendtian Republicanism". *Constellations*. Oxford, 3 (2), 1996, pp 164-189.

GUNDOGDU, A. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Predicament*. Dissertação de doutorado, University of Minnesota, 2008.

Tradução



TOTALITARISMO¹

Hannah Arendt

Tradução de Adriano Correia²

¹ Esse texto foi elaborado por Hannah Arendt como um conjunto de anotações para uma palestra que ela ministrou no Oberlin College, em 28 de outubro de 1954. A despeito do caráter fragmentário, do estilo por vezes truncado, sua importância é notável por situar-se no intermédio entre a publicação de *As origens do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958), a indicar o desdobramento do interesse de Arendt pelas questões remanescentes da primeira obra em direção a suas preocupações subsequentes, que culminarão na segunda obra, mas também em textos como “O que foi autoridade?” e “A crise na educação” (publicados ambos em 1958 e reimpressos em *Entre o passado e o futuro*, de 1961). O manuscrito original do texto aqui traduzido pode ser encontrado nos *The Hannah Arendt Papers*, a partir do seguinte atalho: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/>.

² Professor adjunto na Universidade Federal de Goiás e pesquisador do CNPq.

I

O totalitarismo é possível apenas após todas as autoridades irem à bancarrota. O autoritarismo é, em muitos aspectos, o oposto do totalitarismo. O que é autoridade?

1. Falando de uma maneira geral, a autoridade sobre as crianças, porque sabemos que sem nossa orientação as crianças não poderiam sobreviver nem se desenvolver no mundo comum. Somos os representantes do mundo comum no qual elas nasceram na condição de desamparadas e estrangeiras. Isso nos confere nossa autoridade. Se essa autoridade derrocou, isso significa que os adultos não estão mais dispostos a aceitar a responsabilidade pelo mundo no qual suas crianças crescem.

2. Especificamente, o que a autoridade significa em nosso mundo ocidental? A palavra é de origem romana, desconhecida em grego. Desde os tempos romanos a autoridade era conectada com a tradição e a religião: a autoridade era transmitida por meio da tradição, ela pertencia aos ancestrais; o passado tinha autoridade sobre o presente, por causa do início, da fundação de Roma. Quem quer que se sentisse vinculado a esse início era pio, *pietas*, religioso. Com a igreja Católica, [temos] a mesma interpretação da autoridade, só que no lugar da fundação de Roma entrou a fundação da igreja por Cristo. A trindade romana Autoridade-Religião-Tradição perdurou até a Nova Era.

3. A derrocada da trindade romana: primeiro a tradição, por meio das ciências naturais, tornou-se um assunto erudito, não vinculante para todos; em segundo lugar, a religião, como um sistema de crenças universalmente aceito, tornou-se um assunto privado sem relevância pública – deixou de ser uma parte do mundo comum; em terceiro lugar, a autoridade política foi a última. Ela tinha de se dissolver porque perdeu sua legitimidade, devido à perda das duas outras. Era agora considerada como efetivação da violência, ao passo que antes a violência sempre fora a exata antítese da autoridade. Dizer que violência e autoridade são idênticas equivale a sustentar que o assaltante a quem entrego minha bolsa tem autoridade sobre

mim. Um sistema político que necessita de violência não tem autoridade.

II

No lugar da autoridade surgiu o senso comum: o senso comum era supostamente baseado no interesse. O que me fazia me ajustar a um mundo comum e o que me fazia me ajustar politicamente eram os interesses, que estavam entre nós e nos mantinham juntos como um grupo. O que governava agora, na formulação de Rohan³, era o interesse que comanda os reis.

O senso comum era, em segundo lugar, a quintessência dos comumente aceitos padrões de certo e errado e critérios de julgamento sob os quais posso subsumir o particular. Esses eram novamente comuns a todos os que viviam em uma mesma comunidade. Eles dependiam do mundo comum.

Falência do senso comum: a ascensão das massas demoliu o interesse – as massas, distintamente das classes, consistem de indivíduos que nada têm em comum, nenhum mundo comum, nenhum interesse comum. Em segundo lugar veio a falência de nossos critérios de julgamento que, embora não soubéssemos, repousavam em conceitos utilitários de interesse.

A falência do senso comum é apenas outra expressão para a falência do mundo comum, que é o mundo político propriamente dito. O mundo no qual vivemos é caracterizado pelo fato de que não podemos depender de autoridade alguma nem de nosso senso comum para compreendê-lo. O totalitarismo é, em muitos aspectos, a resposta precisa a esta perplexidade. Isso significa que somente o totalitarismo aceitou o desafio de nossa época? Que o mundo livre fracassou? Veremos mais tarde.

Uma coisa é certa: as falências da autoridade e do senso comum, ou a crise de nossa época, apareceram clara e tangivelmente apenas nesses mo-

³ Arendt citara em *As origens do totalitarismo* a obra *De l'intérêt des princes et états de la chrétienté* (1638), dedicada pelo conde de Rohan ao cardeal Richelieu: “Os reis comandam os povos e o interesse comanda os reis” (*As origens do totalitarismo*, São Paulo: Companhia das letras, 1989, p. 261).

vimentos e formas de dominação novos e sem precedentes. A chamada crise espiritual permanece sempre⁴ vaga e equívoca, e repleta de possíveis incompreensões. Por outro lado, uma vez que as condições prévias da dominação totalitária são condições gerais da época, ninguém pode dizer: isso não pode acontecer aqui. A autoridade é substituída em toda parte mediante⁵ o terror, e o senso comum, quando falha, sempre pode se refugiar em uma ideologia explica tudo onde o senso comum nada pode compreender. Você vê tudo ao redor de você se tem os olhos abertos: americanismo contra comunismo no nível ideológico, o terror da opinião pública no nível prático. A verdade é que ninguém pode viver fora de um mundo comum: a anedota do vigia que foi o último a correr depois de haver dito que o inimigo estava se aproximando. Por meio de uma mentira o vigia havia fundado um novo mundo comum ao qual ele mesmo pertencia, uma vez que esse mundo havia se compreendido no povo que correu para as muralhas para derrotar o inimigo.

III

As dificuldades de compreensão surgem porque aplicamos nossos padrões usuais. Características notáveis de anormalidade:

a) O relacionamento entre partido e Estado: o Estado não está sendo conquistado, mas permanece como uma fachada. A sede do poder está oculta, ao passo que em todo governo normal nada é tão visível quanto a sede onde repousa o poder. Mais que isso, o próprio partido torna-se uma fachada para a fachada, os grupos de elite e finalmente o líder. Quanto mais visível algo é, menos poder tem.

b) A relação entre polícia e governo ou partido: a polícia parece onipotente, mas ela nunca pode se apropriar do poder. Vejam o caso de Beria⁶.

⁴ Arendt grafa “alwysays”, aparentemente em vez de “always”.

⁵ Em seu manuscrito Arendt escreve “by” [por] e rasura para manter “through” [median- te, através].

⁶ Arendt refere-se a Lavrentiy Pavlovich Beria (1899-1953), mais influente e duradouro chefe da polícia secreta de Stálin, tendo liderado vários expurgos e ocupado vários im-

Ele se tornou o braço executivo do governo, mas não detinha poder por si mesmo. Sequer atingiu algo equivalente a uma ditadura militar.

c) A aparente inutilidade dos campos de concentração e de extermínio. O enfático rechaço de que as pessoas foram exterminadas porque eram bocas inúteis. O extermínio dos judeus enquanto uma guerra estava acontecendo. O rechaço de que seria melhor usar essas pessoas para o trabalho. Na Rússia, o trabalho escravo e os campos de extermínio: mas mesmo o trabalho escravo é menos produtivo que o trabalho livre. E havia a alternativa das gangues de trabalho forçado que também existiam. O único claro princípio econômico utilitário é o financiamento do aparato policial.

d) O terror cresce enquanto a oposição decresce. Nenhum instrumento!

A isto têm de ser acrescentadas perplexidades mais sutis, mas igualmente importantes:

a) Os movimentos chegaram ao poder por meio de uma revolução, mas não publicaram um novo conjunto de leis, ou seja, leis positivas. O papel da constituição na Alemanha e na Rússia: apenas para mostrar que a lei por si mesma é completamente impotente – embora não possamos falar de ilegalidade, como no caso da vontade arbitrária de um tirano. O governante totalitário governa de acordo com a Lei da História ou a Lei da Natureza. O que são essas leis, comparadas com as leis sob as quais vivemos?

Desde tempos imemoriais as leis têm sido comparadas a muros, cercas ou limites. Não importava pelo que eram inspiradas nem sob que autoridade eram postas – a lei natural enquanto a lei que governa o universo ou o mandamento de Deus –, desde que se tornassem leis positivadas, definindo claramente os direitos e transgressões de qualquer comunidade dada; elas eram pensadas como aquilo que constituía esta comunidade, de modo bastante análogo a como as fronteiras constituem fisicamente um país. Elas não eram permanentes, mas muito mais permanentes que as ações

portantes postos, como o de Comissário de Assuntos Internos antes de ser condenado à morte por atividades criminosas contra o partido e o Estado, em 1953.

ou mesmo as vidas dos homens a quem elas presumidamente regulavam. Elas eram as forças estabilizadoras da comunidade, da polis no interior da qual os movimentos dos homens podiam ocorrer. Elas legavam o lugar para os movimentos do homem. O que era movido era o homem, o que era relativamente estável era a lei.

A Lei da História ou da Natureza, e ambas são a mesma, são leis de Movimento – o conceito decisivo em ambos os casos é o de Desenvolvimento ou processo. Elas são as leis de acordo com as quais certo desenvolvimento ou processo ocorre. Essas leis podem presumidamente ser conhecidas e então aplicadas. O governante totalitário aplica essas leis do desenvolvimento, apressando e acelerando um movimento que viria a se dar de qualquer modo. Ele não assassina pessoas, mas classes ou raças agonizantes, inadequadas para viver. O que move agora é um processo, e o que ele tem de tentar imobilizar são os seres humanos. Uma vez que os homens têm a capacidade de pensar e de agir, ele tem de tentar impedir isso. Ele, portanto, nunca está contente com a adesão voluntária, mas, pelo contrário, não confia nisso. Quem adere voluntariamente pode mudar de ideia amanhã. Liberação da História ou Natureza.

b) Fatos e mentiras: não a propaganda propriamente dita, mas a realização de mentiras, de sorte que elas de algum modo se tornam verdade. O exemplo do desemprego: liquidação pela liquidação do seguro desemprego. Não existia mais desempregado algum, mas apenas pedintes. Ou o da raça: Himmler selecionando os SS de acordo com as fotos. Mediante tais coisas, surge um mundo comum ou uma alegoria dele no qual tudo é possível. Este é o lema.

A única condição é a consistência: se ouvimos que todos confessam os mesmos crimes ou que todo judeu é membro dos Sábios de Sião, nós não acreditamos. Aqui temos o oposto, logicamente deduzido.

IV

Se considerarmos isso como uma forma de governo, ela se apoia em dois

pilares: a ideologia e o terror.

Não é tirania porque tirania é ilegalidade e se contenta com a esfera política no sentido mais estrito da palavra. Ela torna as pessoas incapazes de agir, devido ao isolamento.

O totalitarismo tem de se apoiar em uma experiência comum, assim como as restantes formas de governo. Sua experiência comum é o desamparo [*loneliness*]: o desamparo é o resultado da derrocada de um mundo comum. Desenraizamento, superfluidade etc. O terror mantém juntos indivíduos desamparados, a ideologia os compele com a força de sua inerente logicidade. Os raciocínios de Hitler e Stálin, frios como o gelo, os poderosos tentáculos da lógica, isto é, do processo. Quem diz A tem de dizer B.

Em desamparo eu perco meu senso comum, sentido para o que temos em comum. Posso retroceder apenas até o auto-evidente que conheço sem necessitar de qualquer tipo de experiência. Por isso a logicidade é tão tentadora para os homens modernos. O terror me mantém junto a pessoas com quem perdi meu relacionamento. A ideologia me compele a partir de dentro, o terror a partir de fora. A dominação totalitária assenta-se no desamparo e o produz, assim como a tirania assenta-se no isolamento e o produz, uma república assenta-se no amor à igualdade e o produz, e a monarquia assenta-se no amor pela distinção e o produz.

No entanto, enquanto a igualdade e a distinção, mesmo com sua oposição, são princípios políticos, nem o isolamento nem o desamparo o são. A futilidade dos regimes totalitários é como a futilidade das tiranias. Mas eles são como tempestades de areia: o que parece uma montanha hoje é esquecido amanhã – Stálin, Hitler. Isolamento: eu posso viver em isolamento, não posso viver em desamparo. Atraído pelo processo para perder a mim mesmo.

V

O totalitarismo é um fenômeno de decadência, mas em resposta ao de-

safio do mundo moderno. O mundo livre deve fazer o mesmo? Há um modo de desenhar uma nova organização política [*polity*]? O fim e o início. Os diferentes pontos de vista: o fim do historiador, mas um início para o cientista político, porque o homem como um ser que age inicia constantemente. Mas o início pode nunca vir com um estrondo. Cada um de nós é sempre um novo iniciador: o tempo está fora do eixo, maldição que eu tenha nascido para ajustá-lo⁷. *Initium ut esset homo creatus est*⁸. Isto é sempre verdade.

Um início que ainda conhecemos: a bomba de hidrogênio. Temos pela primeira vez em nossas mãos a decisão acerca de se a humanidade deve sobreviver ou não. Para o melhor e para o pior. Assim como a filosofia, que concerne ao homem no singular, começa de verdade apenas depois que o homem compreendeu que pode dizer sim ou não à vida, também a política, que concerne aos homens no plural, começa talvez de verdade apenas agora, quando sabemos que podemos dizer sim ou não ao gênero humano [*mankind*].

Isso introduz a mais antiga questão: a potencial imortalidade do homem e sua conexão com a política, que foi perdida desde os gregos. Esquecida em parte devido a nossa certeza de que nada há que possamos fazer quanto a isso, em parte devido a nossa falta de interesse, por conta da imortalidade da alma.

⁷ Aqui Arendt cita trecho do último ato de *Hamlet* (1.5.189-190.), de Shakespeare: “The time is out of joint. O cursèd spite/That ever I was born to set it right!”. Citando provavelmente de memória, Arendt omite a palavra “ever” e substitui “O” por “The”. Ela cita esse trecho corretamente em “A crise na educação”, em *Entre o passado e o futuro* (5ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 242). Cf. SHAKESPEARE, W. *Hamlet – prince of Denmark*. Ed. Philip Edwards. Cambridge University Press, 2003 (updated edition), p. 126.

⁸ “Para que houvesse um início, o homem foi criado”. Essa frase de Agostinho (*A cidade de Deus*, Livro 12, cap. 20) é seguramente a citação mais recorrente na obra arendtiana, aparecendo, por exemplo, já no último parágrafo de *As origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 531), no início do capítulo sobre a ação em *A condição humana* (11ª ed. rev., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 222) e ainda na seção sobre Agostinho em *A vida do espírito* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 266).

Tradução



O LABIRINTO DO RELATIVISMO MORAL

Paul Boghossian¹

Tradução de Janos Biro²

¹ Paul Boghossian é Professor de Filosofia da New York University. Ele é o autor de *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, *Content and Justification: Philosophical Papers*, e co-editor do *New Essays on the A Priori*, todos da Oxford University Press. Seu trabalho pode ser encontrado em seu site <http://as.nyu.edu/object/paulboghossian.html>.

² Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás.

O relativismo em relação à moralidade tem desempenhado um papel cada vez mais importante na cultura contemporânea. Para muitas pessoas sensatas, e especialmente para aquelas que não estão dispostas a derivar sua moral de uma religião, ele parece inevitável. De onde viriam fatos absolutos sobre o certo e o errado, pensam eles, se não há um ser supremo para decretá-los? Devemos rejeitar absolutos morais, mesmo enquanto mantemos nossas convicções morais, considerando que pode haver certo e errado em relação a este ou aquele código moral, mas não o certo e o errado por si. (Veja, por exemplo, Stanley Fish, 2001, op-ed, “Condenação sem absolutos”)³.

É plausível responder à rejeição de fatos morais absolutos com uma visão relativista da moral? Por que a nossa resposta não deveria ser mais um extremo, niilista, segundo a qual nós paramos por completo de usar termos normativos como “certo” e “errado”, seja em suas formas absolutistas ou relativistas?

Relativismo não é sempre uma maneira coerente de responder à

³ Ter uma posição filosófica precisa sobre alguém, especialmente um não-filósofo, é sempre complicado, porque as pessoas tendem a dar formulações não-equivalentes daquilo que consideram ser a mesma opinião. Fish, por exemplo, depois de dizer que sua visão é que “não pode haver padrões independentes para determinar qual das muitas interpretações rivais de um evento é a verdadeira”, que soa apropriadamente relativista, acaba afirmando que tudo o que ele pretende defender é “a prática de se colocar nos sapatos do seu adversário, não a fim de usá-los como seus próprios, mas para ter alguma compreensão (muito aquém da aprovação) da razão pela qual alguém pode querer usá-los.” Esta última, porém, é apenas a recomendação de compreensão empática e é, é claro, tanto um bom conselho quanto perfeitamente consistente com o endosso de absolutos morais.

Outro ponto de vista com o qual o relativismo moral é muitas vezes confundido é a visão de que a coisa certa a fazer pode depender das circunstâncias. Não há dúvida de que a coisa certa a fazer pode depender das circunstâncias, até mesmo em uma visão absolutista. Se você deve ajudar alguém em necessidade pode depender de quais sejam suas circunstâncias, quais são as circunstâncias dos outros, e assim por diante. O que faz uma visão relativista é a sua posição que a coisa certa a fazer não depende apenas das circunstâncias, mas no que a pessoa (ou sua comunidade) tem por coisa certa a fazer, em seu código moral.

Nesta coluna, eu só estou preocupado com aqueles que desejam negar que existam quaisquer verdades morais absolutas nesse sentido. Se essa não é a sua opinião, então você não é o alvo desta discussão em particular.

rejeição de certa classe de fatos. Quando decidimos que não havia coisas como as bruxas, nós não nos tornamos relativistas sobre elas. Ao invés disso, nós simplesmente desistimos de falar de bruxas completamente, exceto como meio de caracterizar as atitudes das pessoas (como as de Salém) que erroneamente acreditavam que o mundo continha bruxas, ou como meio de caracterizar aquilo que as crianças acham divertido fingir ser no Halloween. Nós nos tornamos o que podemos chamar de “eliminativistas” em relação às bruxas.

Por outro lado, quando Einstein nos ensinou em sua Teoria da Relatividade Especial que não havia algo como a simultaneidade absoluta de dois eventos, o resultado recomendado foi que nos tornássemos relativistas sobre a simultaneidade, permitindo que haja algo como a “simultaneidade relativa a uma estrutura (espaço-temporal) de referência”, mas não a simultaneidade como tal.

Qual é a diferença entre os casos das bruxas e da simultaneidade? Por que a rejeição do último leva ao relativismo e a rejeição do primeiro ao eliminativismo?

No caso da simultaneidade, Einstein mostrou que enquanto o mundo não contém simultaneidade como tal, ele contém seu primo relativista - simultaneidade em relação a uma estrutura de referência - uma propriedade que desempenha como que o mesmo tipo de papel que simultaneidade clássica desempenhava em nossa teoria do mundo.

Ao contrário, no caso das bruxas, uma vez que desistamos delas, não há nenhum primo relativista que desempenha algo como o papel que as bruxas supostamente desempenhavam. A propriedade que dois eventos podem ter, de “serem simultâneos em relação à estrutura de referência F”, é reconhecidamente uma espécie de simultaneidade. Mas a propriedade de “ser uma bruxa de acordo com um sistema de crenças T” não é uma espécie de bruxa, mas uma espécie de conteúdo (o conteúdo do sistema de crenças T): é uma maneira de caracterizar o que o sistema de crenças T diz, não uma maneira de caracterizar o mundo.

Agora, a questão é: o caso moral é mais parecido com o da simultaneidade ou mais como o das bruxas? Quando rejeitamos os fatos morais absolutos, o relativismo moral é o resultado correto ou é o eliminativismo moral (niilismo)?

A resposta, como vimos, depende da existência de primos relativistas do “certo” e do “errado”, que podem desempenhar algo como o mesmo papel que o “certo” e o “errado” absolutos desempenhavam.

É difícil ver o que eles poderiam ser.

O que é essencial ao “certo” e ao “errado” é que eles são termos normativos, termos que são usados para dizer como as coisas deveriam ser, em contraste com a forma como as coisas realmente são. Mas que primo relativista do “certo” e do “errado” poderia desempenhar qualquer coisa como um papel normativo?

A maioria dos relativistas morais diz que o certo e o errado moral devem ser relativizados ao “código moral” de uma comunidade. De acordo com alguns desses códigos, comer carne é permitido. De acordo com outros, é uma abominação e nunca deve ser permitido. A proposta relativista é que nunca devemos falar simplesmente sobre o que é certo ou errado, mas apenas sobre o que é “certo ou errado em relação a um determinado código moral”.

O problema é que, enquanto “Comer carne bovina é errado” é claramente uma afirmação normativa, “Comer carne bovina é errado relativamente ao código moral dos Hindus” é apenas uma observação descritiva que não carrega nenhum significado normativo. É apenas uma maneira de caracterizar o que é reivindicado por um código moral particular, o dos Hindus. Podemos ver isso pelo fato de que qualquer pessoa, independentemente de suas opiniões a respeito de comer carne, pode concordar que comer carne é errado em relação ao código moral dos hindus. Assim, parece que o caso moral é mais parecido com o caso das bruxas do que o caso da simultaneidade: Não há primos relativistas

do “certo” e do “errado”. A negação do absolutismo moral leva não ao relativismo, mas ao niilismo⁴.

Não há meio-termo chamado de “relativismo moral”, em que continuamos a usar o vocabulário normativo com a estipulação de que é para ser entendido como relativo a determinados códigos morais. Se não há fatos absolutos sobre a moralidade, “certo” e “errado” teriam que se juntar à “bruxa” na lata de lixo de conceitos que falharam.

O argumento é significativo, porque mostra que não devemos nos apressar a desistir dos fatos morais absolutos, misteriosos como eles às vezes podem parecer, pois o mundo pode parecer ainda mais misterioso sem qualquer vocabulário normativo.

Pode-se suspeitar do meu argumento contra o relativismo moral. Não estamos familiarizados com alguns domínios normativos - como o da etiqueta - sobre o qual somos todos relativistas? Certamente, ninguém em seu juízo perfeito pensaria que existe algum fato absoluto sobre a questão de se devemos sugar (slurp) nosso macarrão, enquanto o comemos.

Se estamos jantando no Palácio de Buckingham, não devemos sugar, uma vez que nossos anfitriões considerariam isso ofensivo; e não devemos, de igual modo, ofender nossos anfitriões. Por outro lado, se formos jantar em Xian, na China, temos de sugar, já que sugar em Xian é considerado um sinal de que estamos desfrutando a nossa refeição. Nossos anfitriões considerariam ofensivo se não sugássemos, e não devemos, de igual modo, ofender nossos anfitriões.

Mas se o relativismo é coerente no caso da etiqueta, por que não poderíamos afirmar que a moralidade é relativa do mesmo modo?

A razão é que o nosso relativismo sobre etiqueta na verdade não

⁴ Alguns filósofos podem pensar que eles podem fugir desse problema lançando o relativismo em termos de um predicado de verdade relativizada ao invés de um predicado de moral relativizada. Mas como já expliquei em outro lugar, o problema da perda de conteúdo normativo se repete nesse cenário.

dispensa todos os fatos morais absolutos. Pelo contrário, somos relativistas sobre a etiqueta no sentido de que, com relação a uma gama restrita de problemas (como modos à mesa e saudações), tomamos a norma absoluta correta como “não devemos, de igual modo, ofender nossos anfitriões”.

Esta norma é absoluta e se aplica a todos, em todos os tempos. Seu sabor relativista vem do fato de que, com relação a uma gama limitada de comportamentos (maneiras à mesa e saudações, mas não, digamos, o abuso de crianças por diversão), defende a variação de comportamento de acordo com a convenção local.

Em outras palavras, o relativismo de etiqueta depende da existência de normas morais absolutas. Uma vez que a etiqueta não dispensa fatos morais absolutos, não se pode esperar usá-la como um modelo para o relativismo moral.

Suponha que nós consideremos este ponto em questão e admitamos que deva haver alguns fatos morais absolutos. Por que não poderiam ser todos como os fatos envolvidos na etiqueta? Por que não poderíamos todos dizer que, em relação a qualquer questão moralmente relevante, o que devemos fazer depende das convenções locais?

O problema dessa abordagem é que, uma vez que tenhamos admitido que existam alguns fatos morais absolutos, é difícil ver por que não devemos pensar que existam muitos - tantos quanto o senso comum e o raciocínio ordinário parecem ordenar. Tendo desistido da pureza de um profundo antiabsolutismo, estaríamos agora no trabalho de tentar descobrir que fatos morais absolutos existem. Para fazer isso, seria preciso empregar nossa habitual combinação de argumento, intuição e experiência. E o que o argumento, a intuição e a experiência nos dizem é que saber se devemos sugar nosso macarrão depende de quais sejam as convenções locais, mas saber se devemos abusar de crianças por diversão não depende das convenções locais.

Um pretenso relativista moral precisa decidir se sua visão concede a

existência de alguns fatos morais absolutos ou se concede a um relativismo puro, livre de qualquer compromisso com absolutos. A última posição, eu argumentei, é mero niilismo, enquanto a primeira leva-nos para fora do relativismo e de volta para a busca da moral absoluta.

Nada disto significa negar que existam casos difíceis, nos quais não é fácil ver qual a resposta correta para uma questão moral. É apenas para enfatizar que não parece haver nenhuma boa alternativa para pensar que, quando estamos em uma confusão sobre qual é a resposta para uma difícil pergunta moral, estamos em uma confusão sobre qual é a resposta absolutamente correta.