UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Cleber Ranieri Ribas de Almeida

DO SOCIAL À QUESTÃO SOCIAL: HANNAH ARENDT ENTRE A
ZOOLOGIA E A TEOLOGIA DA COMPAIXÃO
(Versão Corrigida)

SÃO PAULO

2020

Cleber Ranieri Ribas de Almeida

**DO SOCIAL À QUESTÃO SOCIAL: HANNAH ARENDT ENTRE A
ZOOLOGIA E A TEOLOGIA DA COMPAIXÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

(Versão corrigida após a Defesa)

SÃO PAULO

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

d447s de Almeida, Cleber Ranieri Ribas
Do Social à Questão Social: Hannah Arendt Entre a
Zoologia e a Teologia da Compaixão / Cleber Ranieri
Ribas de Almeida ; orientador Alberto Ribeiro
Gonçalves de Barros. - São Paulo, 2020.
596 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. CH762.10 - FILOSOFIA POLÍTICA. 2. CH762.8 -
FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA. 3. CH762.8.19 - FILOSOFIA
CONTINENTAL. 4. CH762.11.3 - EXPERIMENTAÇÃO. 5.
CH762.8.5 - FENOMENOLOGIA. I. Barros, Alberto
Ribeiro Gonçalves de, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Cleber Ranieri Ribas de Almeida

Data da defesa: 10/01/2020.

Nome do Prof. (a) orientador (a): Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 27/02/2020

(Assinatura do (a) orientador (a))

FOLHA DE APROVAÇÃO

ALMEIDA, Cleber Ranieri Ribas de. *Do Social à Questão Social: Hannah Arendt entre a Zoologia e a Teologia da Compaixão*. 597 p. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2020.

Aprovado em: 10/01/2020

Banca Examinadora:

Professor(a) Dr(a): Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (Orientador/Presidente)

Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Professor(a) Dr(a): Silvana de Souza Ramos (USP)

Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Professor(a) Dr(a): Helton Machado Adverse

Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Professor(a) Dr(a): Alexandre Bacelar Marques

Instituição: Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Julgamento: _____

Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

Para Vicente, meu filho, e Beatriz, minha esposa, que todos os dias preenchem minha vida de alegria e do amor mais pleno que eu poderia receber. Afinal, “que pode uma criatura senão, entre criaturas amar?/ Sempre, e até de olhos vidrados, amar?”.

AGRADECIMENTOS

Vinte anos se passaram para que Odisseu cumprisse sua jornada de volta a Ítaca. Por vinte anos estive a cultivar o longo silêncio da maturação, desde que conclui o mestrado no saudoso Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. Tanto tempo para descobrir que os todos os descaminhos me conduziram à Filosofia, esta Ítaca que por anos erraticamente busquei. Valeu à pena, porque minh'alma jamais foi pequena: “Baste a quem baste o que lhe basta/ O bastante de lhe bastar!/ A vida é breve, a alma é vasta:/ Ter é tardar”.

E como tardou! Mas “a vida é combate” e tudo recomeçou quando decidi me submeter ao processo seletivo do Programa de Doutorado em Filosofia da Universidade de São Paulo. Por ocasião da entrevista, o professor Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros se mostrou receptivo com o tema do projeto de pesquisa que então apresentei. Ainda que jamais tivéssemos nos conhecido ou conversado antes, professor Alberto, num gesto de grande generosidade, confiança e intuição acadêmica, decidiu por selecionar minha proposta de estudo. Ter escolhido o projeto de um aluno anônimo, a partir de uma ligeira entrevista de seleção, foi um ato de coragem de um intelectual nobilíssimo. Todo meu esforço em fazer bem este trabalho foi a maneira que encontrei de retribuir a confiança depositada em mim pelo professor Alberto. É com muita gratidão e admiração que dedico a ele esta tese.

Muitos foram os amigos que me deram força nesta jornada. Agradeço a Pedro Almendra, Alexandre Bacelar Marques, Victor Melo, David Carvalho, Milton Gustavo Vasconcelos, Franck, Pedrus, Barreto, Pedro Mourão, Geisson (“meu irmão de alma”), Clarice, Jalson, Moreno, Detto, César Augusto, Hélio, Herasmo, Wanderson e Sebastião Macedo. Dona Lucilene e Seu Antônio Carlos, minha sogra e meu sogro; Bruna, David e Breno.

Grato ao professor Rodrigo Petrônio (por me repassar generosamente a tradução portuguesa de *Processo e Realidade* de A.N. Whitehead), Rafael Falcón (pelas traduções dos fragmentos de Tertuliano) e ao professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (pela leitura do capítulo II que trata da interpretação das origens do social em Tomás de Aquino).

THE UNKNOWN CITIZEN

(To JS/07 M 378 This Marble Monument Is Erected by the State)

He was found by the Bureau of Statistics to be
One against whom there was no official complaint,
And all the reports on his conduct agree
That, in the modern sense of an old-fashioned word, he was a saint,
For in everything he did he served the Greater Community.
Except for the War till the day he retired
He worked in a factory and never got fired,
But satisfied his employers, Fudge Motors Inc.
Yet he wasn't a scab or odd in his views,
For his Union reports that he paid his dues,
(Our report on his Union shows it was sound)
And our Social Psychology workers found
That he was popular with his mates and liked a drink.
The Press are convinced that he bought a paper every day
And that his reactions to advertisements were normal in every way.
Policies taken out in his name prove that he was fully insured,
And his Health-card shows he was once in hospital but left it cured.
Both Producers Research and High-Grade Living declare
He was fully sensible to the advantages of the Instalment Plan
And had everything necessary to the Modern Man,
A phonograph, a radio, a car and a frigidaire.
Our researchers into Public Opinion are content
That he held the proper opinions for the time of year;
When there was peace, he was for peace: when there was war, he went.
He was married and added five children to the population,
Which our Eugenist says was the right number for a parent of his generation.
And our teachers report that he never interfered with their education.
Was he free? Was he happy? The question is absurd:
Had anything been wrong, we should certainly have heard.

W. H. Auden
March, 1939.

RESUMO

ALMEIDA, Cleber Ranieri Ribas de. *Do Social à Questão Social: Hannah Arendt entre a Zoologia e a Teologia da Compaixão*. 597p. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2020.

Nesta tese, proponho-me distinguir entre o social descrito por Hannah Arendt n’*A Condição Humana* (1958), e a questão social tal como exposta em *Sobre a Revolução* (1963). Em verdade, o social e a questão social devem ser compreendidos como fenômenos, e não apenas como conceitos. Ambos têm origens históricas e institucionais particulares. Demonstrarei que Arendt define o social como um conjunto de sucessivos experimentos realizados com assuntos humanos; tais experimentos desencadearam processos anônimos e concrescentes cujo propósito, desde a origem, era abolir a ação política pessoal. Portanto, o desenvolvimento do social ocorreu a partir do desenvolvimento dos métodos experimentais e processuais científicos; mediante o uso de tais métodos, a elite científica europeia passou a realizar, ao longo dos últimos três séculos, uma série de experimentos com as necessidades biológicas (*ἀναγκαῖα*) dos homens. Demonstrarei também que, por ser um processo, o social descrito por Arendt não pode ser plenamente compreendido como uma estrutura estática; contrariamente, deve ser compreendido a partir de uma fenomenologia da fluência. Arendt extraíra esta imagem concrescente do social da filosofia do organismo de Alfred North Whitehead, especificamente do livro *Processo e Realidade* (1929); igualmente, a tese dos experimentos com assuntos humanos fora extraída da Antropologia política de Karl Polanyi, especificamente do livro *A Grande Transformação* (1944). Segundo a narrativa histórica proposta por Arendt, o social surgiu de um pacto secular estabelecido entre o Estado-nação moderno e as sociedades científicas reais. Já a questão social, segundo a tese que ora sustentarei a partir das evidências textuais deixadas por Arendt, surgiu como um dos desdobramentos dos processos cartesianos da dúvida; tais processos foram responsáveis pelo desenvolvimento da mentalidade crítica europeia, assim como pelo nascimento da opinião pública. Desde Descartes, o questionamento acerca da origem natural e teocêntrica da desigualdade social e da pobreza tornou-se progressivamente público; a partir do século XVIII, tal questionamento passou a ser feito pelos revolucionários segundo o princípio iluminista do *libre-pensée*, isto é, o livre pensamento emancipado dos limites da experiência, da tradição e da fé cristã. Portanto, neste estudo tentarei comprovar que a interpretação do social na obra de Hannah Arendt seguiu dois caminhos: o caminho da interpretação zoológico-científica do social n’*A Condição Humana* e o caminho da interpretação cartesiano-teológica da questão social em *Sobre a Revolução*. Tentarei provar, ainda, como o diálogo com o poeta W. H. Auden (1907-1973) fora de suma relevância para que Arendt passasse a compreender a questão social como uma tentativa revolucionária de levar a compaixão cristã à praça pública e instrumentalizá-la para fins políticos. Por fim, veremos como Arendt distinguiu, ainda que de modo ambíguo, duas modalidades de ação: a ação tradicional legada pela experiência política helênica e a ação processual-científica moderna (ou ação processual whiteheadiana). Defenderei, a partir de diversos excertos extraídos d’*A Condição Humana*, que estas duas modalidades de ação política têm características antitéticas e, portanto, mutuamente excludentes.

Palavras-chave: Social; Questão Social; Processos; Experimentos; Ação Política.

ABSTRACT

ALMEIDA, Cleber Ranieri Ribas de. *From Social to the Social Question: Hannah Arendt between Zoology and the Theology of Compassion*. 597p. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2020.

In this dissertation, I propose a distinction between Hannah Arendt's description of the social presented in *The Human Condition* (1958) and the social question that she presented in *On Revolution* (1963). In doing so, I argue that both the social and the social question should be regarded as phenomenon rather than just as concepts. Each of these two terms have their own historical and institutional origins. I will discuss Arendt's definition of the social as a group of ongoing experiments with human issues. Such experiments unfolded into anonymous and, as A. N. Whitehead calls it, concrescent processes whose original purpose was to abolish individual political action. This allows me to articulate how, in the last three centuries, the European scientific elite has continuously experimented with the biological needs of mankind (ἀναγκαῖα) by deploying experimental and processual scientific methods that have developed through the development of social phenomenon itself. Regarding the social as a process that cannot be fully grasped if described into a static structure, I will also demonstrate that Arendt proposes to grasp it through a phenomenology of fluency. I show that Arendt would have drawn this concrescent image of the social on A. N. Whitehead's philosophy of the organism presented in his work *Process and Reality* (1929). Likewise, the thesis on experiments with human issues would have been drawn on Karl Polanyi's political anthropology, in particular in his work *The Great Transformation* (1944). Considering, on the one hand, the historical narratives Arendt proposed to the social, in which this particular phenomenon would have surfaced as such upon a secular pact between the modern European nation-states and the royal scientific societies, I look into textual evidences left by Arendt to contend that the social question, on the other hand, is a whole distinct phenomenon unfolded from the Cartesian doubting process which, in its turn, allowed the expansion the European critic mentality as well as gave birth to the so called public opinion. Since Descartes, the criticism on the natural and theocentric origins of poverty and social inequality has become increasingly public. From the 18th-century on, this criticism has been taken on by revolutionaries imbued with the *libre-pensée* principle of the Enlightenment mindset, that is, the free thinking emancipated from the limits of experience, tradition, and Christian faith. With this at stake, I will pose that the interpretation of the social in Hannah Arendt's work followed two separate paths: one based on her zoologic-scientific interpretation of the social found in *The Human Condition*; and another based on her cartesian-theological interpretation of the social question found in *On Revolution*. Moreover, I intend to offer evidence that Arendt's dialogue with poet W. H. Auden (1907-1973) was essential to Arendt's realization of the social question as a revolutionary attempt to not only bring up Christian compassion into the public debate but also instrumentalize it for political purposes. At last, I will explore how Arendt has set yet ambiguously two distinguished modes of political action: the traditional action inherited by Hellenic political experience, and the scientific-processual modern action (or Whiteheadian processual action). Drawing on excerpts of *The Human Condition*, I will contend that the particular characteristics of these two modes of action are in fact antithetical and therefore mutually exclusive.

Key Words: Social; Social Question; Process; Experiments; Political Action.

LISTA DE ABREVIACÕES

Abreviaturas utilizadas na tese para livros de Hannah Arendt

BPF	Between Past and Future (New York: Penguin, 1977); Entre o Passado e o Futuro (São Paulo, Perspectiva, 2005).
EPF	Entre o Passado e o Futuro (São Paulo, Perspectiva, 2005).
EJ	Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil (New York: Penguin Books, 1963).
EU	Essays in Understanding, edited by Jerome Kohn (New York: Harcourt Brace and Company, 1994).
HC	The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1998); A Condição Humana (Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2011).
JP	The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age, edited by Ron H. Feldman (New York: Grove Press, 1978).
KPP	Lectures on Kant's Political Philosophy, edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
LMT	Life of the Mind, vol. 1, Thinking (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978);
AVE	A Vida do Espírito (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2017).
LMW	Life of the Mind, vol. 2, Willing (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978).
LSA	Love and Saint Augustine, edited by Joanne Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark (1929; reprint, Chicago: University of Chicago Press, 1996).
MDT	Men in Dark Times (New York: Harcourt, Brace & World, 1968).
OR	On Revolution (New York: Penguin Books, 1963).
OR	Sobre a Revolução (São Paulo, Companhia das Letras, 2011)
OR	Sobre a Revolução (Lisboa, Moraes Editores, 1971)
OT	The Origins of Totalitarianism (New York: HBJ, 1951).
OV	On Violence (New York: Harcourt, Brace & World, 1970).
PP	The Promise of Politics, edited by Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005).
RJ	Responsibility and Judgment, edited by Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2003).
RV	Rahel Varnhagen, The Life of a Jewish Woman, translated by Richard and Clara Winston (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974)

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

QUADROS

Características antitéticas da ação e do processo segundo Hannah Arendt (Quadro 1)	95
O conceito de vitória segundo Arendt e as tradições (Quadro 2)	294
Características diferenciadoras da escatologia gnóstico-judaica em comparação a escatologia cristã-agostiniana (Quadro 3)	312
Móbeis morais do perdão e do indulto segundo Hannah Arendt E W.H. Auden (Quadro 4)	386
Quadro comparativo: o conceito do perdão segundo W.H. Auden e Hannah Arendt (Quadro 5)	398
Características da ação revolucionária (Quadro 6)	436

FIGURAS

A condição humana e o processograma do social (Figura 1)	127
Círculo silogístico da degeneração da origem do político enquanto correspondente ao social (figura 2)	168

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
PARTE I - PROCESSOS E EXPERIMENTOS ZOOLOGICOS.....	26
CAPÍTULO I - AS METAMORFOSES DO SOCIAL: DA ἀναγκαῖα AOS PROCESSOS E EXPERIMENTOS.....	27
INTRODUÇÃO.....	27
1. A ἀναγκαῖα E A CONDIÇÃO LABORAL DO HOMEM.....	30
2. DEFINIÇÕES DO SOCIAL N'A CONDIÇÃO HUMANA.....	39
2.1. O social como fabrico de corpos políticos	44
2.2. O social e as origens do método experimental	51
2.3. Características dos experimentos segundo Hannah Arendt.....	57
2.4. A história dos experimentos sociais: da <i>Commonwealth</i> à sociedade orgânica.....	65
3. CARACTERÍSTICAS DO SOCIAL COMO PROCESSO: O EQUÍVOCO DO “HÍBRIDO”.....	73
3.1. Características do social como processo: a concreção segundo Hannah Arendt e Whitehead.....	79
3.2. Características antitéticas da ação e do processo segundo Hannah Arendt.....	86
3.3. A ação processual e o conceito de “evento” segundo Hannah Arendt e Whitehead.....	103
3.4. A “estranha obscuridade” de Hannah Arendt.....	113
3.5. Características do social como processo: o <i>verum-factum</i> e seus desdobramentos.....	118
4. OS PROCESSOS DO SOCIAL E SEUS DESDOBRAMENTOS	126
4.1. O social como expansão do <i>Oikos</i> em direção ao mundo público	128
4.2. O social como forma embrionária e menoscabada dos regimes totalitários ..	133
4.3. O social como criador das ciências do comportamento e da sociedade	138
4.4. O social como intimidade e defesa das liberdades civis	147
4.5. O social e a emancipação pública do trabalho.....	148
CONCLUSÃO	158
CAPÍTULO II - A ORIGEM ETIMOLÓGICA DO CONCEITO MODERNO DO SOCIAL: HANNAH ARENDT CONTRA TOMÁS DE AQUINO	160
INTRODUÇÃO	160
1. <i>SOCIETAS</i> E <i>SOCIETAS GENERIS HUMANI</i>	166
1.1. <i>Oikeiôsis</i> e a <i>Societas Generis Humani</i>	171
1.2. <i>Mankind</i> e <i>Man-Kind</i>	177
1.3. <i>Universitas</i> e <i>societas</i>	180
2. A SUBSTITUIÇÃO INCONSCIENTE DO SOCIAL PELO POLÍTICO	186
2.1. A doutrina da necessidade	192
2.2. O conceito de natureza	195

2.3. A traição à original compreensão grega da política	197
3. A PERDA DO SENTIDO ORIGINAL DO POLÍTICO	198
4. A NECESSIDADE NATURAL DE ASSOCIAÇÃO COMO CAPACIDADE HUMANA	203
4.1. <i>Corpus mysticum e corpus naturale</i>	206
4.2. <i>Delictum universitatis</i> : os limites penais da analogia adâmico-orgânica.....	216
4.3. O processo de naturalização do homem político: o <i>status quaestionis</i>	220
4.4. O processo de naturalização do homem político: a falibilidade da indústria humana	229
5. A NÃO-OPOSIÇÃO ENTRE <i>PÓLIS</i> E <i>OIKOS</i>	234
6. O REBAIXAMENTO DA <i>VITA ACTIVA</i> E O MONOPÓLIO DA LIBERDADE NA VIDA CONTEMPLATIVA.....	241
7. A ORIGEM DA GLORIFICAÇÃO E DIGNIFICAÇÃO DO TRABALHO.....	257
CONCLUSÃO	267

PARTE II - OS PROCESSOS DA DÚVIDA E A TEOLOGIA DA COMPAIXÃO..... 269

CAPÍTULO III - A METÁFORA DA VITÓRIA E A AGONÍSTICA CONCEPTUAL 270

INTRODUÇÃO	270
1. A METÁFORA DA COMPETIÇÃO: NIETZSCHE <i>VERSUS</i> ARENDT.....	275
2. <i>NÍKĒ</i> E O APOCALIPSE.....	284
3. A REVELAÇÃO E A BOMBA ATÔMICA COMO HORIZONTE DE RESPONSABILIDADE POLÍTICA	296
4. REVELAÇÃO E OCULTAMENTO	305
5. A ESCATOLOGIA GNÓSTICO-JUDAICA E A ESCATOLOGIA CRISTÃ-AGOSTINIANA.....	308
6. A FORMA ESTILÍSTICA DA CONCEPÇÃO DUALISTA DA HISTÓRIA.....	314
CONCLUSÃO	317

CAPÍTULO IV - A TEOLOGIA SECULAR DO PERDÃO SEGUNDO HANNAH ARENDT E W.H.AUDEN..... 319

INTRODUÇÃO	319
1. <i>FORGIVENESS E PARDON</i>	321
1.1. Arendt e os caminhos para a catábase secular do perdão	324
2. O PERDÃO SEGUNDO O MODO TALMÚDICO DE PENSAR.....	328
2.1. Arendt e o sentido judaico do perdão.....	335
2.2. Os modos de expressão secular do vocabulário talmúdico: perdão e compreensão	345
2.3. Os modos de expressão secular do vocabulário talmúdico: Deus e a autoimagem do homem	350
2.4. Os modos de expressão secular do vocabulário talmúdico: o entre e a pluralidade humana	354

3. W.H.AUDEN: <i>FORGIVENESS, PARDON E PARDON UEBERHAUPT</i>	358
3.1. O elogio dos homens de calcário.....	368
4. O CONCEITO DO PERDÃO A PARTIR DA CARTA DE ARENDT.....	375
4.1. O caráter manifesto do perdão e o amor pelos inimigos.....	393
CONCLUSÃO	402

CAPÍTULO V - AS ORIGENS DA QUESTÃO SOCIAL: DOS PROCESSOS DA DÚVIDA À TEOLOGIA DA COMPAIXÃO..... 405

INTRODUÇÃO	405
1. A “TRADIÇÃO REVOLUCIONÁRIA” E O ELO ENTRE <i>SOBRE A REVOLUÇÃO</i> E A <i>CONDIÇÃO HUMANA</i>	416
2. CARACTERÍSTICAS DA AÇÃO REVOLUCIONÁRIA: ENTRE A TRADIÇÃO E O FILONEÍSMO	422
3. OS DESDOBRAMENTOS DO PROCESSO DA DÚVIDA.....	438
4. A QUESTÃO SOCIAL E OS PROCESSOS DA DÚVIDA.....	452
5. A SECULARIZAÇÃO DO VOCABULÁRIO CORDIAL COMPASSIVO.....	466
6. CINCO EXCURSOS SOBRE A HISTÓRIA CONCEITUAL DA TEOLOGIA DA COMPAIXÃO.....	480
6.1. <i>Compassio</i> e <i>sympatheia</i> : da medicina à cosmologia.....	480
6.2. <i>Compassio</i> na cristologia paulina.....	494
6.3. Agostinho e a <i>compassio</i>	503
6.4. <i>Misericordia</i> : a contraface feminina de Deus.....	509
6.5. A simbologia do coração.....	521

CONCLUSÃO..... 531

BIBLIOGRAFIA 547

ANEXOS..... 585

ANEXO 1 - Carta de Hannah Arendt a W.H.Auden	586
ANEXO 2 - Recensão crítica “Pensar o que Estamos Fazendo”, de W. H. Auden.....	589

INTRODUÇÃO

Em fevereiro de 1960, Hannah Arendt redigiu uma carta e a endereçou ao poeta inglês Wystan Hugh Auden¹. Nesta missiva, Arendt se propunha treplicar os argumentos de Auden — expostos no ensaio intitulado “The Fallen City: Some Reflections on Shakespeare’s Henry IV”, publicado em 1959 — acerca da distinção entre os conceitos de perdão, caridade e indulto judicial. Meses antes da publicação deste ensaio, o bardo britânico fora incumbido pela revista *Encounter* de elaborar uma recensão crítica do livro *The Human Condition* e, inspirado pela reflexão arendtiana acerca da natureza política do ato de perdoar, — exposta na secção 33 da obra — se propusera a pensar sobre as possibilidades de representação teatral de certas moções próprias à moral cristã, tais como: a caridade, a compaixão e o perdão, porém o fizera sem citar o texto de Arendt. Auden redigira este ensaio logo depois de publicar a recensão crítica de *A Condição Humana*. O propósito do poeta, entretanto, não era conceituar sistematicamente estas moções cristãs, tal como fizera Arendt; propunha tão somente problematizar os limites intrínsecos à possibilidade de representá-las no palco ou na criação narrativa. Por telefone, Auden contactara Arendt para falar sobre sua admiração por ela, admiração que crescera após a leitura do livro recém-publicado. Por intermédio de seu amigo, o poeta Randall Jarrell, Arendt já conhecia a poesia e a ensaística de Auden desde meados da década de 1960. Mais do que um diálogo intelectual, esta relação tornara-se um laço de amizade, o que levou Auden, dez anos depois, a propor casamento à Arendt após a morte do marido da filósofa, Heinrich Blücher, em 1970. Arendt recusou o pedido, mas dedicou o ensaio “Thinking and Moral Considerations: A Lecture” (1971) à Auden e ainda publicou um Tributo ao poeta por ocasião de seu falecimento, em 1973².

¹Esta carta pode ser encontrada no sítio da *Library of Congress* (<http://memory.loc.gov/ammem/index.html>) mediante a busca dos termos-chave: “Hannah Arendt General Correspondence”. À página quatro, no item de número 71, podemos visualizar o texto.

² Embora não seja das mais prolíficas, a bibliografia acerca deste debate entre Auden e Arendt já é considerável. Vale citar aqui os livros de 1) Susannah Young-ah Gottlieb. *Regions of Sorrow. Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*. Stanford University Press, 2003; 2) Austin Sarat and Nasser Hussain, “Towards New Theoretical Perspectives on Forgiveness, Mercy, and Clemency: An Introduction,” in *Forgiveness, Mercy, and Clemency*. (org.) Sarat and Hussain. Stanford Univ. Press, 2007; 3) a tese de doutoramento de Steven Prescott Ferguson, *Political Forgiveness: A Religious Interpretation of Arendt’s Views* (USC and Proquest, 2006) [disponível em: <http://digitallibrary.usc.edu/cdm/ref/collection/p15799coll16/id/430890>]; 4) o artigo de Julia Reinhard Lupton. “Judging Forgiveness: Hannah Arendt, W.H. Auden, and The Winter’s Tale”. *New Literary History*, Vol. 45, N. 4, Autumn 2014, pp. 641-663. Johns Hopkins

Além desta missiva a que nos referimos, datada de 14 de fevereiro de 1960, outros textos testemunham o diálogo entre o poeta e a filósofa no que diz respeito aos temas do perdão, da compaixão e da caridade. Cronologicamente a sequência é a seguinte: 1) Arendt publicou *A Condição Humana* em 1958 e dedicou o capítulo V — especificamente os tópicos 33 (intitulado “A Irreversibilidade e o Poder de Perdoar”) e 34 (intitulado “A Imprevisibilidade e o Poder de Prometer”) — ao problema da ação, manifesta, entre outros modos de realização pública, nos atos de perdoar e prometer; 2) convidado pelo periódico cultural *Encounter*, Auden redigiu e publicou, em junho de 1959, uma recensão crítica à *Condição Humana* cujo título era “Thinking What We Are Doing” (vide em anexo); 3) Em novembro de 1959, Auden, ainda impactado pela leitura do tema do perdão exposto no livro de Arendt publicou o ensaio “The Fallen City: Some Reflections on Shakespeare’s Henry IV”, pelo mesmo periódico *Encounter*. Em 1962, Auden reintitulou o ensaio, nomeando-o por “The Prince’s Dog” e o incluiu no livro *The Dyer’s Hand and Other Essays*; 4) Em 14 de Fevereiro de 1960, Arendt enviou uma carta-tréplica a Auden na qual concordava com algumas proposições acerca da natureza da punição e do indulto judicial, embora discordasse das proposições referentes ao perdão (*forgiveness*) e à caridade; 5) No outono de 1971, Arendt publicou na revista “Social Research” a palestra intitulada “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, dedicada a Auden. Postumamente, Jeremy Kohn incluiria esta *Lecture* no livro *Responsabilidade e Julgamento* (2003); 6) Arendt publicou, por fim, um Tributo a Auden intitulado “Remembering Wystan H. Auden, Who Died in the Night of the Twenty-eighth of September, 1973”. Tal Tributo fora originalmente publicado na revista *The New Yorker*, em 20 de janeiro de 1975. Também postumamente, o texto fora incluído por Susannah Young-ah Gottlieb na coletânea de ensaios intitulada *Reflections on Literature and Culture* (Stanford University Press, 2007)³.

University Press, 2014. O livro de Elizabeth Young-Bruehl, *Por Amor ao Mundo*, narra este episódio também. (1997, pp. 329-330)

³ Os textos sobreditsos de W.H.Auden são: “Thinking What We Are Doing”. *Encounter*. Junho de 1959, pp. 72-76. Disponível em: <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1959jun-00072>; “The Prince’s Dog” (in *A Mão do Artista*. “O Cão do Príncipe”. pp.143-161, São Paulo, Ed. Siciliano, 1993. Trad. José Roberto O’Shea) ou, em inglês, “The Fallen City: Some Reflections on Shakespeare’s Henry IV”. *Encounter*. Novembro de 1959, pp. 21-31. Disponível em: <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1959nov-00021>. Quanto a Hannah Arendt, os textos a que nos referimos são: “Thinking and Moral Considerations: A Lecture” (1971). In *Responsability and Judgment*. Schocken Books, New York, pp. 159-192, 2003. Também Disponível em:

http://danica.popovic.ekof.bg.ac.rs/Arendt_Thinking_and_Moral_Considerations.pdf. A edição brasileira de *Responsabilidade e Julgamento*: “Pensamento e Considerações Morais”. pp. 226-257, 2004. Os demais textos estão em *A Condição Humana*, pp. 294-308 (2010) e no livro organizado por Susannah Young-ah Gottlieb. *Reflections on Literature and Culture*, pp. 294-302, 2007.

Em seu artigo de novembro de 1959, Auden lançara mão de um excerto de Kierkegaard no qual o dinamarquês, referindo-se ao matrimônio (1994, p.108), nos advertia quanto à impossibilidade de representação artística da humildade, do amor conjugal cristão, da paciência e do sofrimento. Segundo o filósofo, a humildade não poderia ser representada porque tal disposição de caráter não seria passível de ser expressa num gesto isolado, momentâneo e efêmero, mas tão somente como uma disposição constante do espírito. O mesmo valeria para o amor conjugal, contraposto ao amor romântico: enquanto o primeiro demandaria a reafirmação diária do afeto, o segundo se expressaria num átimo gestual e passageiro. A paciência, por sua vez, não poderia ser descrita num ato ou instante dramático porque ela própria se definiria com uma luta ou aceitação da lentidão do tempo no que diz respeito à realização do que se deseja. Por fim, o sofrimento de quem “carrega uma cruz todos os dias de sua vida não pode[ria] ser representado na arte” (Kierkegaard *apud* Auden, 1993, p. 155), igualmente porque não se exprimiria no fulgor do momento, mas na repetição diária da dor ao longo de uma vida inteira. Em resumo, a dificuldade de representação das experiências espirituais cristãs se daria em razão do caráter intrinsecamente inenarrável, imóvel e inefável delas. Eis aí a definição de compaixão que encontramos no capítulo sobre a questão social em *Sobre a Revolução*, quando Arendt analisou o diálogo do Grande Inquisidor com um Cristo compassivo e silente, conforme descrito por Dostoievski, nos *Irmãos Karamazov*. Todavia, a filósofa e o poeta discordavam em vários aspectos. Se para Auden, o perdão é um estado de espírito não suscetível à exposição dramática, uma vez que prescinde da ação e do movimento, para Arendt, contrariamente, o perdão, enquanto verbo que designa ação — ainda que uma ação não visível ao expectador —, manifesta-se através do discurso e pressupõe uma pluralidade de pessoas relacionadas em teia. Como tal, o perdão, contrariamente à compaixão, deve ser exposto discursivamente porque pertence igualmente às dinâmicas tanto da ação política quanto da ação dramática⁴.

⁴ O diálogo entre Auden e Arendt, por outro lado, revolve-nos ao fato de que Agostinho tenha se dedicado a esta discussão conceitual nas *Confissões* justamente no livro III (II, 2), quando expôs a “paixão pelo teatro” e indagou aos seus leitores: “que compaixão há em coisas fingidas e cênicas?” (2001, p.48). Desde o período imperial augustano e a posterior era cristã — tendo em vista que já havia entre os gregos os termos *eleos* (λεος) e *oiktos* (οίκτος), traduzidos para o latim como *miseriordiae* — os conceitos do perdão, da compaixão e da caridade tiveram que enfrentar a paixão dos espetáculos de representação real do horror nos anfiteatros romanos de toda *vrbs*. O tema da representação política e dramática do vocabulário compassivo, conforme se apresenta no diálogo entre Arendt e Auden, portanto, remonta-nos às próprias origens desta discussão conceitual.

O ponto nevrálgico desta discussão teológica entre Auden e Arendt reside nas sutis modulações que definem o caráter originalmente pagão de certos termos como *eleos* e *sympatheia* em contraposição ao caráter judaico-cristão de termos como *misericordia*, *compassio* e *caritas*. Por trás da aparente univocidade destes termos, há uma luta tácita entre o secular e o sagrado, entre o laico e o cristão, entre judaísmo e cristianismo. E foi a partir desta luta que se formaram as instituições pré-políticas do social como auxílio aos pobres. A questão social nasceu, segundo Arendt, das tentativas revolucionárias de levar a compaixão cristã à praça pública e instrumentalizá-las para fins políticos.

Apesar do desconhecimento deste diálogo por boa parte dos estudiosos da obra de Hannah Arendt, não é difícil percebermos tratar-se de uma interlocução profícua que levou a autora a interpretar o problema da origem da “questão social” na Revolução Francesa a partir do exame de conceitos teológicos secularizados, tais como: compaixão, bondade, piedade e solidariedade. Arendt, embora não tenha se desfeito da explicação zoológica acerca da origem do social exposta n’A *Condição Humana*, adicionou a esta tese uma interpretação teológica acerca da origem da “questão social”: a tese da institucionalização secular da compaixão. A prática da compaixão, uma vez secularizada, seria responsável pela formação das instituições assistenciais estatais de auxílio aos pobres e miseráveis.

Desde o debate privado com Auden, Arendt percebera que a questão social, nascida no período jacobino da Revolução Francesa, diferia do social anteriormente investigado n’A *Condição Humana*. O social e a questão social eram fenômenos históricos e políticos distintos: enquanto o primeiro surgira do processo de institucionalização do *animal laborans*, promovido pela soberania *westphaliana* do Estado-nação em concerto com as sociedades científicas recém-criadas, o segundo surgira dos processos cartesianos da dúvida, mais especificamente dos desdobramentos ulteriores que ensejaram o surgimento da mentalidade crítico-revolucionária e a institucionalização secular da compaixão e da piedade. O caráter sagrado da questão social em nosso tempo seria uma consequência desta origem teológica compassiva cuja expressão retórica se apresentava em público como um “recurso a Deus”, isto é, como uma tentativa de ressignificar politicamente o absoluto dentro da ordem secular pós-revolucionária. A interpretação do social na obra de Hannah Arendt, portanto, seguiu

dois caminhos⁵: o caminho da interpretação zoológico-científica do social n'A *Condição Humana* e o caminho da interpretação cartesiano-teológica da questão social em *Sobre a Revolução*.

No primeiro capítulo deste estudo, veremos como n'A *Condição Humana*, Arendt nos sugere que a história do social está entrelaçada à história institucional da ciência, ou seja, o desenvolvimento do social ocorreu a partir do desenvolvimento dos métodos experimentais e processuais científicos que passaram a realizar sucessivos experimentos com assuntos humanos. Daí que, para compreendermos a unidade do social, é preciso concebê-lo como um fenômeno dinâmico, fluente e autopoiético, iniciado a partir de uma série de experimentos desencadeadores de processos. Tais processos se desdobraram, imprevisivelmente e por cissiparidade, em outros de natureza similar. O Estado-nação, a sociedade, as ciências do social, a intimidade e o trabalho seriam “entidades-reais” criadas pelo fluxo dos processos sociais. Destas entidades institucionalmente cristalizadas, miríades de outras surgiram através de preensões, subjetivações, multiplicações e concrecências. Arendt construíra esta imagem do social como experimento com assuntos humanos a partir das teses d'A *Grande Transformação* de Karl Polanyi, assim como propusera a imagem dos processos concrecentes a partir das teses da Filosofia do Organismo de Alfred North Whitehead.

⁵ A metáfora filosófica do caminho define-se, de forma geral, como uma sistemática arquitetônica do texto que vincula “o ponto de saída e o ponto de chegada”, isto é, “*arché* e *télos*”, ao qual Descartes denominava *chemin*, os alemães *Bewegung* (isto é, pôr no caminho), os romanos *via regia*, os gregos *hodós*. Daí surgiram as metáforas do retorno ao caminho inicial ou anterior nas religiões de revelação, tais como a *metánoia* cristã agostiniana (justaposição de *metanístemi* — isto é, emigrar — e *metanoéo* — quer dizer, arrepender-se) e a *teschuva* (voltar, arrepender-se) dos judeus. O caminho é sempre construído pela autocrítica e pela autorreflexão que induz ao movimento (*kínesis*) do pensar. Cada passo conduz à bifurcações que requerem escolhas em direção à *katábasis*, *anábasis* ou *epistrophé* do filósofo, isto é, à descida, subida ou o retorno ao ponto inicial. A metáfora filosófica do caminho, a qual utilizamos aqui, pressupõe tanto (i) a trajetória da obra de Hannah Arendt segundo o passo-a-passo de suas preocupações e objetos eleitos para investigação histórica e filosófica, quanto a (ii) escolha histórica de eventos, conceitos e autores para explicar o surgimento da Questão Social. Na construção de sua narrativa, Arendt optou pela mobilização de certos autores e pela ênfase em alguns acontecimentos históricos tratados enquanto eventos fundacionais para a assunção do social. Tais escolhas podem estar associadas à sua biografia de pária judia, ao viés republicano de sua Teoria Política e ou à verve heideggeriana de sua filosofia. Contudo, a metáfora do caminho serve-nos aqui tão somente para, na medida do possível, explicitar as razões pelas quais Arendt optou por excluir certos acontecimentos de sua narrativa acerca do surgimento do social em favor da ênfase em outros. De todo modo, o caminho aberto por ela não é pioneiro porque vincula a assunção do social à negação da liberdade e à afirmação do *animalitas* do homem. Esta associação já estava em Heidegger na *Carta sobre o “Humanismo”* e em *Ser e Tempo*. A singularidade de Arendt decorre do fato dela concentrar-se na institucionalização secular do princípio da compaixão como uma história a ser reconstruída. Sua interpretação não se atém ao princípio teológico propriamente dito, tampouco a institucionalização secular dele, mas atém-se ao “entre”, isto é, o momento fundacional intersticial entre o secular e o teológico, momento este que deu origem à Questão Social moderna. Sobre a metáfora do caminho conferir: Dirk Westerkamp. “Caminho” in Ralf Konersmann (org.), *Dicionário das Metáforas Filosóficas*. Edições Loyola, 2012.

Veremos como a compreensão dos processos sociais só se torna possível se soubermos distinguir as duas modalidades de ação descritas por Arendt: a ação tradicional legada pela experiência política helênica e a ação processual-científica moderna (ou ação processual whiteheadiana). Estas duas modalidades têm características antitéticas e mutuamente excludentes. Neste primeiro capítulo, apresentarei as cinquenta e cinco (55) características antagônicas que as distinguem. Trata-se de duas modalidades de ação que equivalem a duas modalidades de processo inteiramente distintos: a ação tradicional que se desdobra em teia, herdada da experiência da política grega, e sua antítese, a ação processual moderna whiteheadiana, cujo funcionamento interno é circular e reproduz a dinâmica laboral dos corpos animais. É surpreendente que os intérpretes de Arendt não tenham percebido a existência da ação processual enquanto ação voltada para os assuntos humanos. Tentarei provar que parte dos equívocos hermenêuticos cometidos pelos estudiosos decorrem de uma compreensão unilateral da ação política concebida exclusivamente a partir dos caracteres idealistas e românticos da ação tradicional.

No segundo capítulo, investigaremos a origem etimológica do conceito moderno do social tendo por referência as oito acusações feitas por Hannah Arendt contra Tomás de Aquino no que diz respeito à adulteração do sentido originário heleno do político. Para Arendt, a tradução tomista da palavra “social” fora uma “traição”, e não uma simples “substituição inconsciente do social pelo político”. Aquino “traiu o alcance da original compreensão grega da política”. Examinaremos como Arendt debuxa esta imagem de Aquino como uma espécie de Judas que não sabia o que estava fazendo quando tomou o “social” e o “político” como conceitos unívocos.

No terceiro capítulo examinaremos porque Arendt emprega reiteradamente ao longo d’*A Condição Humana* a metáfora da vitória e sua respectiva antítese, a derrota. Tais metáforas são tradicionalmente utilizadas pelas narrativas apocalípticas e escatológicas da história. Isso explica porque o tema da revelação (*revelation*) ou desvelamento (*disclosure*) da verdade está intrinsecamente vinculado a tal narrativa do fim dos tempos. Quando observamos atentamente a correspondência entre Hannah Arendt e Karl Jaspers percebemos que a possibilidade de destruição total da humanidade se tornara uma ameaça real e concreta após a Revolução Húngara. *A Condição Humana* fora redigida por Arendt no mesmo período em que Karl Jaspers redigira *A Bomba Atômica e o Futuro do Homem*. Os dois livros traduzem este *stimmung* apocalíptico de uma época em que os homens “não se permitiam descansar”.

Esta seria a chave de leitura mais apropriada para interpretarmos o pessimismo escatológico que atravessa toda *A Condição Humana*.

O quarto capítulo se propõe analisar o diálogo discreto, mas fundamental, entre Arendt e Auden. Tal diálogo epistolar, ensaístico e pessoal, como dissemos, transcorrerá após a publicação de *A Condição Humana* e será essencial para que Arendt, ao propor a definição do conceito de compaixão em oposição ao conceito de piedade em *Sobre a Revolução*, utilizasse certas características próprias do perdão apontadas por Auden para caracterizar sua própria definição da compaixão. Basta dizermos que Arendt jamais empregou a expressão “questão social” ou as palavras “compaixão” e “piedade” em passagem alguma de *A Condição Humana*. Veremos como Arendt estava mais próxima de uma definição judaica do perdão enquanto Auden esposava, talvez inconscientemente, uma concepção romântico-sentimental e sacrocordial do ato de perdoar. Em *Sobre a Revolução*, Arendt identifica o transvio hermenêutico que deslocou a compaixão de seu caráter transpessoal e inefável, conforme exposto na obra de Santo Agostinho, para uma concepção sentimental, solipsista e loquaz. Desde Rousseau, a compaixão passou a ser direcionada não a pessoas, mas a conceitos abstratos tais como a “compaixão pela humanidade”, “compaixão pelo povo judeu” ou “compaixão pelos pobres e miseráveis”. A questão social seria, portanto, oriunda da interpretação romântico-sentimental da compaixão agostiniana convertida em piedade pela filosofia de Jean-Jacques Rousseau. Quer dizer, a “questão social” em nosso tempo teria surgido, entre outros fatores concorrentes, de um transvio hermenêutico do conceito de compaixão; e tal transvio teria sido levado a cabo por Rousseau quando o genebrino interpretou a compaixão como um “sentimento”. Em suma, o diálogo entre W.H. Auden e Arendt conduziu a autora a um deslocamento da compreensão do social para a questão social: da zoologia do *animal laborans* de *A Condição Humana* à teologia da compaixão em *Sobre a Revolução*. Auden fora o interlocutor oculto de Arendt nessa transição.

A teologia da compaixão situa-se, portanto, no âmbito de uma filosofia da história e deve ser compreendida a partir de uma história dos conceitos⁶; já a zoologia

⁶ Conceitos fundamentais para a tradição teológica judaico-cristã tais como *piedade, compaixão, misericórdia, comiseração, compadecimento, empatia, simpatia, alteridade, solidariedade, dó, clemência, caridade, perdão, remissão, benevolência, humanidade (humanitas), bondade, filantropia e fraternidade* são tratados como cambiáveis ou unívocos por parte considerável do pensamento político secular. Contudo, tais conceitos têm origem etimológica, trajetória histórica e conceituação distintas. Alguns designam um gesto ou moção; outros designam um princípio de ação ou virtude; alguns são teológicos e cristãos, outros cardinais e seculares. Ainda que implicitamente, Arendt, ao nos propor uma

do social deve ser compreendida a partir de uma filosofia da natureza, especificamente, a partir de uma filosofia dos processos orgânicos. O propósito dos cientistas e artífices é realizar experimentos sucessivos com ἀναγκαῖα dos homens, ou seja, instituir a condição vegetativa do *animal laborans* como objeto de organização do poder soberano exercido pelo Estado territorial moderno em concerto com as sociedades científicas reais. Ao eleger a satisfação das necessidades laborais dos súditos como princípio de intervenção de uma dada zoologia política, o Estado-nação fundou um novo paradigma de governo. Este paradigma negou a concepção greco-romana do político como lugar de afirmação da liberdade, da pluralidade e da ação. Substituiu esta concepção clássica por outra oriunda das ciências experimentais modernas.

Por isso o quinto capítulo intenta provar que a questão social tem uma quántupla origem a qual concilia elementos naturalistas com elementos conceituais e lexicográficos. Em suma, a origem da questão social estaria nos processos cartesianos da dúvida os quais promoveram, entre outros desdobramentos, um processo de subjetivação da verdade convertida em veracidade. Por isso, Arendt descreve a difusão dos processos dubitativos cartesianos através da metáfora da “pungência” que golpeia, entre outras verdades, a crença dos homens nas explicações naturalistas acerca da origem da desigualdade social e da miséria. Ao tratar a desigualdade entre ricos e pobres como objeto de dúvida, os revolucionários jacobinos estavam apenas levando o princípio cartesiano de subjetivação da verdade às suas últimas consequências.

Por fim, faremos seis breves excursos acerca da origem do conceito de compaixão desde a *sympatheia* grega até a *compassio* de Tertuliano, Agostinho e Ambrósio de Milão. O propósito é compreendermos a longa trajetória histórica destes conceitos os quais foram arbitrariamente redefinidos pela opinião pública revolucionária sem que tais definições tivessem qualquer compromisso com as matrizes filológicas que os originaram. Neste aspecto, o tema da questão social publicamente discutido pelos revolucionários jacobinos tornara-se, mais do que uma revolução política promovida pelos miseráveis, uma revolução lexicográfica promovida pela arbitrariedade da opinião pública. Esta arbitrariedade deve ser compreendida a partir do conceito de “questão” proposto pelo livre-pensamento revolucionário. Quer dizer, a “questão” revolucionária

teologia da compaixão capaz de distinguir tais conceitos, pretende reconstituir a história conceitual do vocabulário compassivo e evitar os equívocos cometidos pelos jacobinos. Importa, para ela, quais destes conceitos são passíveis de “adentrar à praça pública”, isto é, quais são passíveis de politização, como é o caso do perdão e da promessa, e quais são absolutamente arredios à política, como a compaixão e a piedade.

difere do questionamento posto pelos métodos escolástico, inquisitorial e científico. Trata-se de uma “questão” suscitada pela opinião pública e seus critérios híbridos — meio escolásticos, meio científicos — de validação da veracidade.

Portanto, em termos gerais a crítica ao social é uma crítica ao inumano, isto é, à despolitização e animalização do homem moderno. O social é um contraconceito do político. Por isso a antropologia filosófica de Hannah Arendt abdicou de uma investigação acerca da *natureza humana* (no sentido de uma “ontologia petrificada do homem”, como diria Lukács), para dedicar-se ao exame da condição humana, isto é, da *conditio per quam* do homem. Enquanto a *conditio sine qua non* estabelece a condição negativa mediante a qual um fenômeno ou efeito possa vir a ocorrer — isto é, a condição necessária, ainda que insuficiente de sua realização — a *conditio per quam* define as condições positivas e suficientes para que tal fenômeno ocorra. Em ambos os casos, a condição define-se como um antecedente a partir do qual necessariamente decorre um conseqüente. No que diz respeito à *conditio per quam* mediante a qual o ser humano se torna humano Arendt compreende que a realização final deste mundo experimental e artificialmente fabricado dos processos autopoieticos violaria a própria condição humana naturalmente dada.

Por fim, cabe-nos aqui explicar que este estudo não se presta a tratar Hannah Arendt como um ídolo, como sói ocorrer com parte significativa de seus intérpretes. Não é por soberba ou vaidade que assim procedemos, mas por respeito ao que a própria autora nos ensina. Afinal, “a veneração do gênio como ídolo encerra a mesma degradação da pessoa humana que os demais princípios predominantes na sociedade comercial” (Arendt, HC, 2011, p. 263). Num tempo em que a cultura *pop* se difunde por todas as atividades humanas, inclusive as intelectuais, é comum que estudiosos tenham uma relação de fã com seus heróis filosóficos, e também que os grupos de estudos se transformem em fã-clubes. Arendt, certamente, não gostaria de ser tratada assim. O imperativo acadêmico para que façamos de joelhos a leitura das obras desta heroína filosófica é próprio daqueles que mais se servem da pensadora para se autopromover do que daqueles que pretendem servir ao seu pensamento, isto é, torná-lo claro e profícuo para compreendermos os problemas políticos e espirituais de nosso tempo. Ademais, a interpretação da filosofia de um autor não deve ser reduzida a mera paráfrase ou repetição de excertos. O propósito deste estudo é, portanto, retilhar o caminho hermenêutico proposto por Hannah Arendt, de modo a decifrar, na medida do possível, seus enigmas e elipses conceituais. Assim, poderemos tomar o pensamento da

autora como ponto de partida para pensarmos o que estamos fazendo com o mundo e com nós mesmos, e não simplesmente repetir seus ditos como verdades incontestes pregadas por uma guru.

PARTE I
PROCESSOS E EXPERIMENTOS ZOOOLÓGICOS

CAPÍTULO I

AS METAMORFOSES DO SOCIAL: DA ἀναγκαῖά AOS PROCESSOS E EXPERIMENTOS

INTRODUÇÃO

Alguns intérpretes da obra de Hannah Arendt tratam o conceito do social, conforme exposto n’*A Condição Humana*, como indistinto e correlato ao problema da questão social, conforme descrito em *Sobre a Revolução*. Em geral, as duas teses são tratadas como correspondentes, embora Arendt distinga claramente entre o social e a questão social. Em verdade, ambos os fenômenos têm origens, características e implicações históricas, conceituais e institucionais particulares. O social é definido por Arendt como um conjunto de experimentos desencadeadores de processos concrecentes; sua origem coincide com o surgimento dos Estados-nação. Já a questão social, por sua vez, é originária das *quaestiones disputata* — os debates escolástico-acadêmicos e jurídico-inquisitoriais cuja origem data do século XIII — e, sobretudo, dos processos cartesianos da dúvida. Porém, o território a partir do qual a questão social passou a ser disputada desde a deflagração da Revolução Francesa fora o então nascente tribunal da *opinion publique*, uma arena pública na qual passaram a transcorrer os embates de opiniões acerca de temas de interesse comum. Tal arena surgira a partir de uma imprevista transformação das intrigas palacianas e das conversações nos cafés de Paris — como costumava ocorrer no fim do Antigo Regime — em discussões públicas expostas nos jornais, discussões estas iniciadas nos clubes e sociedades parisienses.

É surpreendente que os intérpretes de Hannah Arendt tenham tratado de forma unívoca e indiscriminada estes dois fenômenos históricos particulares, ainda que cada um destes fenômenos tenha sido inequivocamente nomeado de modo distinto pela pensadora e pelos agentes históricos. Não bastasse tal mixórdia, os intérpretes do social na obra arendtiana tendem, também, a enfatizar demasiadamente a valoração negativa que a autora dá ao fenômeno, a ponto de qualificarem-no como um problema “incômodo” (Correia, 2014, p.132) ou como um “tema de enfrentamento difícil” ou um “tabu” (Aguiar, 2004). Assim, as abordagens da questão oscilam entre a escusa e a condenação, seja em razão da crença ideológica por parte dos próprios intérpretes no caráter sagrado e salvacionista do social, seja em razão da dificuldade hermenêutica em definir claramente a natureza do conceito e das instituições que dele se desdobram

(Aguiar, 2004; Keinert, 2007; Correia, 2007; 2016; Kretle, 2017; Midões 2008)¹. Diversas destas interpretações tendem a ser meramente reativas à valoração negativa que Arendt atribui ao conceito, o que nos permite dizer que o problema do social representa a parte maldita da obra de Hannah Arendt. De fato, é difícil conciliar as duas imagens da autora: a heroína sobrevivente da perseguição imposta pelo regime totalitário hitlerista, ex-prisioneira dos campos de concentração, teórica das teses acerca da banalidade do mal, personagem cuja biografia é moralmente irrepreensível, com a imagem da pensadora cuja compreensão do social identificou tal fenômeno com os processos históricos de animalização² do homem e naturalização da política enquanto atividade voltada para a mera administração das necessidades fisiológicas dos súditos. Em razão de tal crítica ao social, bem como à instituição dos direitos humanos, Arendt é acusada de reacionária e conservadora pelos intérpretes de um dos lados do espectro político, assim como, em razão de sua defesa das revoluções, é acusada de “comunista” pelos próprios conservadores (Voegelin, 2008, p. 78)³.

A interpretação negativa do social enquanto contraconceito do político, como dissemos, soma-se à dificuldade de compreender a unidade subjacente que o fenômeno do social encerra, sobretudo em razão de suas múltiplas formas de institucionalização. Nosso propósito aqui, portanto, é, não apenas distinguir o social da questão social (o que se tornará mais claro a partir do capítulo V), mas, sobretudo, definir o elemento fulcral característico do fenômeno do social, o qual ainda permanece despercebido pelos intérpretes, mas que está reiteradamente subentendido e cifrado por Arendt em vários de seus ensaios publicados no fim dos anos 1950. Com efeito, a definição do social conforme exposta n’*A Condição Humana*, bem como nos escritos datados de 1957 a 1959, apresenta-se de modo tão escamoteado que poderíamos qualificá-la não exatamente como uma definição, mas como um criptoconceito exposto em suas múltiplas faces. A chave para decifrar tal enigma do social é compreendê-lo como parte da narrativa da história da ciência enquanto sociedade ou comunidade organizada. Geralmente, os intérpretes que se dedicam ao estudo do social (ou questão social) na

¹ Acerca das dificuldades de interpretação do social na obra de Arendt ver o tópico 3.4 deste capítulo. A mixórdia entre os intérpretes de língua inglesa é ainda mais surpreendente.

³ Disse Michael Hereth, ex-aluno de Eric Voegelin na Universidade de Munique, estudioso da obra de Tocqueville e amigo de Hannah Arendt: “Uma vez encontrei Voegelin em Munique e ele disse-me que estava lendo *On Revolution* de Hannah Arendt. E ele me disse: “Esta senhora é uma comunista”. Cf. Eric Voegelin. *Recollected Conversations on a Life*. Edited by Barry Cooper and Jodi Bruhn. University of Missouri Press. 2008, p.78.

obra de Hannah Arendt fazem-no como se tal problema não tivesse qualquer correlação, associação ou continuidade com a narrativa dos eventos fundamentais para o desenvolvimento histórico da ciência no mundo moderno. Contudo, Arendt nos deixa claro em vários excertos d'A *Condição Humana* e noutros escritos do fim dos anos 1950, que a história do social está entrelaçada à história da ciência, de modo que não podemos compreender estes dois fenômenos senão a partir da unidade institucional que os originou. O desenvolvimento do social tornou-se possível a partir do desenvolvimento dos métodos experimentais e processuais da ciência moderna. Não obstante, os intérpretes do social na obra de Hannah Arendt entendem que a história do social nada tem a ver com a história da ciência, mas tão somente com a narrativa da adulteração do conceito do político na era moderna. Já os intérpretes da história da ciência, tratam a narrativa do desenvolvimento do método científico, conforme exposto n'A *Condição Humana*, como uma questão de ordem epistemológica ou relativa à Filosofia do Conhecimento. Ambos os segmentos hermenêuticos — os intérpretes do social e os intérpretes da história da ciência segundo nos narra Arendt — não compreenderam que o desenvolvimento do método científico fora um fenômeno que transigiu e determinou o desenvolvimento das instituições do social, concebidas, desde a origem, como modalidades de experimentos voltados para os assuntos humanos. Nosso propósito aqui é transpassar este hiato e correlacionar a história do desenvolvimento do método científico com a história do desenvolvimento das instituições do social numa só narrativa.

Segundo Arendt, a formação da sociedade orgânica — constituída a partir da sociedade ou aliança entre os grandes proprietários privados e o poder público no início da era industrial — originou a formação das sociedades de cientistas numa época em que os experimentos sociais eram concebidos como a grande descoberta científica que solucionaria os problemas urbanos então crescentes. O método experimental fora assimilado pelo poder público e pelos governantes a partir de sua aplicação nos assuntos humanos, isto é, nos problemas sociais e econômicos, seja a partir do uso das teorias da Economia Política, seja a partir do uso das teorias orgânicas da Sociologia. O uso público do método experimental tivera início não com a utilização estatal das ciências naturais aplicadas, as quais só foram incorporadas às demandas da administração pública a partir da segunda metade do século XIX. Contrariamente, o método experimental fora, desde o fim do século XVIII, incorporado à administração estatal por obra dos engenheiros do social, homens que se apresentavam ao poder soberano como

solucionadores dos problemas sociais e urbanos então nascentes. Por isso, à época da Revolução Industrial, as ciências do social foram elevadas à categoria de mais excelsa dentre as ciências, concebidas como solução para as mais difíceis questões da vida em sociedade (Polanyi, 2000). Assim nasceu a instituição moderna do Governo. Para compreendermos como Hannah Arendt chegou a esta conclusão acerca das origens do social e da sociedade, lançaremos mão, desde agora, de uma análise genética do conceito do social segundo exposto nas primeiras reflexões do *Diário Filosófico*. Posteriormente, abordaremos a cifrada definição do social conforme apresentada n'A *Condição Humana* e nos escritos imediatamente coetâneos.

1. A ἀναγκαῖά E A CONDIÇÃO LABORAL DO HOMEM

Nunca voltaremos a ser tão livres como os gregos; nenhum progresso técnico nos ajudará novamente a escapar da escravidão por causa da ἀναγκαῖά. [Arendt, *Diário Filosófico*, 2002, maio de 1952, Caderno IX, p. 197, 6].

Desde 1952, conforme podemos verificar nos escritos do *Diário Filosófico*, Arendt já se preocupava em compreender a natureza da *anankaia*, isto é, da necessidade enquanto elemento fisiológico, vegetativo, coativo e laboral próprio à condição animal do homem. Ainda nesta época, a pensadora, por influência das leituras de Simone Weil, já refletia acerca da contraposição entre liberdade e necessidade, bem como acerca da trivialização moderna da condição servil do homem, reduzido à função social de trabalhador. Assim, a estreita relação entre tal regime de escravidão — a obrigação moral do trabalho social — e a necessidade (ou *anankaia*) material de subsistência fora exposta por Arendt nos seguintes termos:

A Ἀνάγκη [Ananke] é a deusa da ἀναγκαῖά [anankaia] e como tal é terrível. πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη. [Apesar do ânimo, ainda te obriga a cruel necessidade; Discurso de Heitor à Andrômaca. in Homero, *Ilíada*, VI, 458]. [...] É como se toda coação e todo poder entre os homens descansassem no caráter forçoso que impõe a ἀναγκαῖά. Aqui bate a verdade do materialismo. A liberdade e a necessidade parecem incompatíveis, pois a liberdade só é possível se o propriamente forçoso da ἀναγκαῖά se desloca para outros. Assim, a escravidão se converte na única instituição que pode garantir a liberdade. O sentido do livro de Simone Weil é: quem trabalha não pode ser livre. A escravidão dos homens pelos homens está condicionada pela escravidão originária do homem por causa da

ἀναγκαῖά. Os gregos entendiam muito bem isso. [...] O perigo palpável se calcula na hora em que todos são convertidos em escravos da ἀναγκαῖά. Externamente já se aponta aí a tremenda “supervalorização” do “job”, a incapacidade de todos no sentido de empreender algo com tranquilidade, a “pressão geral da vida”, etc., como se as circunstâncias da “condição operária” se tivessem suavizado e, ao mesmo tempo, universalizado. Ademais, pelo reconhecimento da dignidade do trabalho se trivializa a Ἀνάγκη e, com ela, tudo aquilo que não podemos submeter a nosso senhorio: a morte, o sofrimento, etc., os poderes de sempre. (Arendt, 2002, abril de 1952, Caderno IX, pp. 193-194, 1).

Como podemos depreender deste excerto, para Arendt, a escravidão do homem pelo trabalho decorre da escravidão originária da própria condição humana marcada pela *anankaia*. Por isso, uma sociedade de trabalhadores é, também, uma sociedade de escravos, uma vez que o fardo do trabalho se divide entre todos os membros de modo que a ordem das necessidades se sobrepõe à ordem da liberdade de ação dos cidadãos. A dignificação da instituição do trabalho, renomeado desde Adam Smith como “trabalho social”, dera à obrigatoriedade de trabalhar (ou seja, à escravidão compulsória e igualmente imposta sobre todos os membros da sociedade) um valor que ela jamais tivera entre os antigos. Assim se constituiu a igualdade entre todos os membros desta sociedade de operários: pela universalização de uma modalidade “branda” de escravidão e pela própria dignificação da condição de escravo, servidor, assalariado, trabalhador. Daí a afirmação de Arendt, enfática e realista, de que “enquanto trabalhadores escravizados pela ἀναγκαῖά, os homens são quase como animais” [Arendt, 2002, maio de 1952, Caderno IX, p. 196, 3]. Por mais que tenha havido uma suavização do fardo do trabalho pela automação industrial moderna, houve, simultaneamente, a universalização da condição de trabalhador imposta pela obrigação material de subsistência.

Por outro lado, para além da relação entre necessidade e trabalho (*work*), Arendt estava preocupada, sobretudo, com as implicações da ἀναγκαῖά para a própria condição humana:

A revolução do século XX, que desde Marx se entende como a revolução da classe trabalhadora, trouxe consigo a revolta dos homens como seres trabalhadores, ou seja, a revolta contra a “condição humana”, contra a Ἀνάγκη da “condição humana”. O problema real, o desconcerto real começa depois da solução do problema social. Daí nosso pavor ante o fato de que a América tenha praticamente eliminado a injustiça social. Ao final, toda injustiça social baseia-se no intento de assenhorear-se da ἀναγκαῖά de forma tal que não necessite chegar a uma revolução contra a “condição humana” em geral. (Arendt, 2002, maio de 1952, Caderno IX, p. 2000, 11).

A relação entre ἀναγκαιότητα e injustiça social revela-nos a “verdade do materialismo”. Quer dizer, devemos compreender toda injustiça social como efeito perverso das tentativas dos homens de assenhorear-se das necessidades que sobre eles recaem. E o modo encontrado para subjugar tais necessidades fora o “deslocamento” do peso da *anankaia* para a maioria dos membros da sociedade, convertidos em súditos-trabalhadores. No mundo moderno, para que um estrato social de homens possa ser livre, milhares de outros devem arcar com o tributo da escravidão. A precondição do gozo da liberdade por poucos é a imposição da escravidão sobre muitos.

Arendt, como podemos perceber, esposa, parcial e unilateralmente, a definição aristotélica da ἀνάγκη, a qual está exposta na *Metafísica* (IV, 5, p.1015a, 20s). Ali, o Estagirita enumera quatro significados para o necessário, dentre os quais Arendt vale-se, sobremaneira, do significado fisiológico, certamente em razão da ênfase que Aristóteles dá ao caráter coativo desta definição específica:

(1) Necessário significa (a) aquilo sem cujo concurso não é possível viver: a respiração e o alimento, por exemplo, são necessários ao animal porque este não pode existir sem eles. (b) E significa também aquilo sem o que o bem não pode existir nem se produzir, ou aquilo sem o que o mal não pode ser eliminado ou evitado: tomar um remédio, por exemplo, é necessário para não ficar doente [...] (2) Além disso, necessário significa o que obriga e a obrigação. E isso é o que se opõe como obstáculo e como impedimento ao impulso natural e à deliberação racional. De fato, o que é obrigação se diz necessário e por isso também doloroso. [...] E a necessidade parece ser algo inflexível, e com razão, porque se opõe ao movimento decorrente da deliberação e do raciocínio. (3) Ademais, dizemos que é necessário que seja assim o que não pode ser diferente do que é. E desse significado de necessário derivam, de certo modo, todos os outros significados. [...] a necessidade é aquilo por força do qual uma coisa não pode ser diferente do que é. E o mesmo vale para as coisas que são causa da vida e do bem: quando é impossível que o bem e a vida existam sem que existam determinadas coisas, estas são necessárias e esta causa é uma necessidade. (4) Além disso, no âmbito das coisas necessárias entra também a demonstração, porque [...] não é possível que as conclusões sejam diferentes do que são. E a causa dessa necessidade são as premissas [...]. (Aristóteles, *Metafísica*, 2002, pp.201-203).

Necessário, portanto, é tudo que é parte da *conditio sine qua non* do ser e da vida (Grundmann in Kittel, V.1, 1972, pp. 344-347). A questão que se nos impõe diante desta passagem da *Metafísica* é saber por que Hannah Arendt desconsiderou os significados ético (“aquilo sem o que o bem não pode existir”) e matemático-pitagórico do conceito aristotélico de necessidade? Podemos deduzir que a terceira definição

admite um caráter cosmológico o qual Arendt considera como originário da definição biológica (conforme podemos ler no início do segundo capítulo de *Sobre a Revolução*), assim como a segunda significação pode ser interpretada a partir do exemplo da obrigação moderna do trabalho social; porém, não está clara a razão da redução do conceito aos seus caracteres fisiológicos e coativos, sem qualquer alusão às definições ética e matemática. Para responder a esta questão precisamos, neste caso, recorrer à história do conceito de ἀνάγκη. O entendimento grego, helenístico e gnóstico do termo difere substantivamente do entendimento judaico e cristão.

Como sabemos, em sua origem mítica, a ἀνάγκη era concebida como a “personificação da mais poderosa divindade do ser” (Grundmann, 1972, p. 344). Como tal, ela personificava um princípio cósmico cuja realização última era o destino, isto é, o fado que se impunha sobre a vida de cada homem e sobre cada acontecimento. O crescente processo de racionalização do pensamento grego converteu a ἀνάγκη num conceito racional e imanente, de modo que no período helenístico macedônico tornara-se uma hipóstase, isto é, um conceito personificado, porém descarnado do elemento mítico e mágico originário (Betz, 1995; Muños Delgado, 2001). Posteriormente, com o advento da literatura hermética, o poder da *anankaia* passou a estar subordinado ao poder do Deus-demiurgo, como podemos ver no *Corpus Hermeticum*: “Se você deseja contemplá-lo [a Deus], olhe para a ordem do cosmos e para o cuidadoso arranjo desta ordem; veja a necessidade dos fenômenos celestes e da providência naquilo que veio a ser e no que está a ser” (*Hermetica*, Copenhaver, XII, 21; p. 47, 2000). Como podemos perceber, neste excerto a necessidade já não é uma entidade mítica personificada, mas uma força divina que ordena o cosmos. Perdera, então, sua soberania cósmica.

Por outro lado, somente após o surgimento do dualismo cósmico apocalíptico e, posteriormente, após o advento da tradição hermética, a ἀνάγκη passou a ter uma acepção puramente *naturalista*, conforme a primeira definição dada por Aristóteles. Por gerar diversas e distintas ἀνάγκαι, a ἀνάγκη passou a designar as forças carnis e mundanas em oposição irreduzível às forças espirituais e anímicas. Surgiu então esta noção puramente espiritualista do homem em luta contra as necessidades corporais e materiais. Como nos explica Grundmann, a partir do advento de tal “dualismo cosmológico do espírito e da matéria a *anankaia* [passou a ser] concebida como restrição que se opunha e resistia ao espírito”. Uma vez que “da ἀνάγκη derivavam diversas e distintas ἀνάγκαι”, tais necessidades passaram, igualmente, a designar “entraves para a alma”. Desde então, o principal objetivo “da vida ética e religiosa”

passou a ser “controlar” tais necessidades e “submetê-las ao domínio da razão” (Grundmann, p.345). Assim surgiu uma filosofia cuja luta fundamental se daria contra a condição natural do homem.

Para compreendermos mais nitidamente a peculiaridade desta oposição entre corpo e alma, matéria e espírito, na tradição gnóstica, basta dizermos que para a tradição rabínica e judaica a *anankaia*, grafada como צָר (*tsar*) e com o feminino צָרָה (*tsara*), significava tão somente “estreiteza” e “aflição”. Quer dizer, no Velho Testamento o termo designava constrangimento e coação não propriamente em sentido natural, corpóreo ou material, mas tão somente no sentido de “aflição e opressão divinamente causada e interpretada como provação divina, seja do povo ou dos indivíduos, na forma de perseguição, seja inimizade, subjugação ou doença” (Grundmann, 1972, p. 345-346). A coação, como dissemos, não era concebida como imposta pela natureza corpórea ou material, mas como vontade ou ira de Deus (Sofonias, 1:15) contra os ímpios e pecadores. Se para os gregos e romanos a morte era uma lei da natureza (como dissera Cícero: “*mors est necessitas naturae*”), e, portanto, a realização da ἀνάγκη se consumaria com a fatalidade da morte, para os judeus, a necessidade era compreendida como castigo divino pela violação das leis eternas, isto é, ela era a expressão mundana de uma tribulação messiânica a qual se manifestaria pela “guerra e agitação, pestilência e fome, penúria e escassez, apostasia de Deus e sua Torah”, reação divina “à inversão da ordem moral, [ou pelo] fracasso, até mesmo, das leis da natureza” (Grundmann, p.346). Por conseguinte, a morte não era concebida como um fenômeno natural, autônomo, imposto pela ordem da *physis*, mas decorreria da vontade do criador, Yahweh. Todo absoluto revolveria ao arbítrio de Deus. A necessidade, portanto, não governaria a ordem do cosmos, mas seria apenas expressão da ira e da vontade divina. Logo, não haveria, entre judeus e cristãos, uma deificação da ἀνάγκη.

Este significado judaico-teocêntrico referente às tribulações messiânicas e às aflições individuais e comunitárias é reiterado pela tradição das comunidades cristãs primitivas. A ἀνάγκη era, igualmente, apenas expressão da vontade de Deus. Paulo, por exemplo, via-se como um profeta movido pela coação divina da qual não poderia escapar (1.Cor. 9:16). Ele entendia que “uma parte do plano divino de salvação lhe fora confiada, e a gravidade de tal plano consistia no fato de que o apóstolo não poderia evitá-lo se não quisesse trazer sobre si a desgraça da perdição eterna”. Portanto, a ἀνάγκη cristã era usada para “denotar a ordem divina do mundo e a sujeição à lei num certo sentido (Rom. 13:5; Mt. 18:7)” (Grundmann, p.346).

Arendt, ante estas tradições, filia-se claramente às filosofias dualistas que contrapõem o espírito ao corpo e à matéria. Para ela, *Ananke* é a negação da ação e do espírito. A tríplice condição humana está, nesta lógica, marcada pelo *ágon* irreduzível entre o *animal laborans* e o *homo faber*, de um lado, e o homem como *imago Dei*, de outro. No confronto entre estas três condições simultâneas da coexistência humana — *labor*, *work* e *action* — a era moderna deve ser reconhecida pela vitória do *animal laborans*, isto é, pela redução do homem à sua condição animal segundo o olhar daqueles que governam o domínio público. Se entre o animal vegetativo e o homem fabril é possível estabelecer um ciclo de retroalimentação e continuidade, o mesmo não podemos afirmar da relação entre o homem de ação e as condições hierarquicamente inferiores que o compõem. A condição espiritual da ação não é congênere às demais condições porque, para agir, o homem deve transcender tanto sua condição de escravo da *anankaia* laboral quanto sua condição fabril. Quer dizer, a humanidade do homem só pode ser plenamente realizada quando a condição espiritual for capaz de dominar as limitações impostas pela condição corpórea e animal. Logo, a vitória do *animal laborans* implica, necessariamente, a derrota do espírito e da capacidade humana de agir⁴. Toda necessidade, assim, é dotada de uma “força desumanizadora” (OR, 2011, p. 93); portanto, a *anankaia* é o maior estorvo para que o homem seja livre e aja. Nesta lógica, a antítese da necessidade, a liberdade, só pode se expressar pela ação; e a ação é puramente espiritual porque prescinde de qualquer exigência de materialização. A ação é livre na medida em que é capaz de transcender e não se deixar determinar por motivos, objetivos e fins intencionados pelo agente. Por ser livre, ela “não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade” (Arendt, BPF, p. 198, 2005). Assemelha-se às artes de realização e desempenho, e, por isso, não deixa vestígios, exceto o princípio ou início que lança no curso da história.

Agora podemos responder à questão do porquê Hannah Arendt desconsiderou os significados ético e matemático-pitagórico do conceito aristotélico de necessidade: (i) Em razão de seu estilo hiperbólico de pensar, Arendt preferiu, certamente, enfatizar o caráter inevitável, irresistível, inexorável, indispensável, coativo e obrigatório da necessidade tendo em vista que, deste modo, pôde dar maior ênfase a *ananke* como contraconceito da liberdade e da ação, acentuando assim o caráter dualista e irreduzível

⁴ Como veremos no capítulo III, o uso recorrente da metáfora da vitória é mais um indício da filiação de Arendt ao dualismo apocalipsista gnóstico-judaico.

do *ágon* constitutivo da própria condição humana. É por causa de tal estilo hiperbólico que Arendt refere-se a uma “vitória do *animal laborans*” na era moderna, isto é, para enfatizar a derrota da liberdade e da ação em virtude da contraposição, ontológica e irreduzível, entre corpo e espírito; (ii) Além disso, Arendt jamais admitiria a tese judaico-cristã da necessidade como expressão mundana do castigo de Deus sobre os homens pecadores. A admissão de tal “teodiceia do sofrimento”, como a denominara Max Weber, implicaria não apenas negar a autonomia moral do homem, mas também negar a própria experiência primária da necessidade como fenômeno corpóreo e fisiológico. Quer dizer, em termos fenomenológicos, as necessidades fisiológicas podem ser introspectivamente sentidas como um “ditame absoluto do corpo” o qual “todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação” (OR, 2011, p. 93). É esta experiência íntima e universalmente conhecida da necessidade que origina os sentidos ético, erótico e matemático do termo. Numa palavra, Arendt preferiu dar ênfase ao sentido inequívoco da experiência primária do fenômeno, sentido este que é pré-verbal, pré-discursivo, pré-cognitivo e universalmente conhecido; (iii) Por fim, Arendt reduz o conceito de necessidade aos processos vitais do corpo para enfatizar que tais processos ocorrem de modo independente da consciência e do espírito. Quer dizer, as atividades do espírito dependem do bom funcionamento das atividades laborais; porém, as atividades laborais do corpo jamais dependerão das atividades do espírito. A vida laboral é autônoma, embora possa ser adestrada socialmente com a finalidade de reduzir o homem à sua condição animal pavloviana e, assim, abolir as possibilidades de ação política. Quanto menos o homem exercita suas capacidades espirituais e cognitivas, mais ele se torna suscetível de ser adestrado de modo animalesco, isto é, suscetível de ser subjugado pelas necessidades da *anankaia*. Assim, Arendt reafirma o conflito entre corpo e espírito. Vejamos o que ela nos diz acerca desta questão no seguinte passo de *On Revolution*:

A necessidade mais poderosa de que estamos conscientes pela auto-introspecção é o processo vital que permeia nossos corpos e os mantém num estado constante de mudança, cujos movimentos são automáticos, independentes de nossas atividades e irresistíveis — isto é, de urgência avassaladora. Quanto menos nos movemos, quanto menor nossa atividade, mais vigorosamente esse processo biológico se afirma, impõe sua necessidade intrínseca sobre nós e nos intimida com o automatismo fatídico do puro acontecer que subjaz a toda história humana. (Arendt, OR, 2011, pp.92-93).

Arendt descreve aqui as características do processo vital laboral: (a) está em constante mudança; (b) funciona mediante movimentos automáticos, isto é, movimentos independentes em relação à vontade e à consciência, ambos atributos que não têm qualquer poder de arbítrio sobre o automatismo vegetativo regente do funcionamento do corpo; (c) funciona autonomamente, ou seja, de modo independente de nossas “atividades”, tais como, por exemplo, a atividade de pensar e de agir; (d) tem caráter irresistível, uma vez que suas imposições e demandas não admitem recusa, assim como não podem ser proteladas indeterminadamente. Ou seja, os processos laborais impõem-se sobre o corpo como uma “urgência avassaladora”.

Tal descrição do processo vital laboral assemelha-se, *mutatis mutandis*, às leis ontológicas de funcionamento da condição humana segundo as postula Nicolai Hartmann em sua *Ontologia*. São quatro os estratos da realidade que determinam a condição humana e seus modos de operação (da superior à inferior): o espírito, o psíquico, o orgânico e o inorgânico. O homem, afirma Hartmann, “é o único ser que agrega em si as quatro camadas do ser”. Tais quatro estratos estabelecem entre si relações de dependência e independência, de modo que estão superpostos sob a forma de um conjunto no qual o conjunto maior e mais inferior — o estrato inorgânico — subsume os demais subconjuntos em sucessão centrípeta (Ribas, 2016). As camadas inferiores funcionam de modo absolutamente independente das camadas superiores, tendo em vista que as necessidades vitais como comer, dormir e beber água são mais imprescindíveis para a subsistência da vida do que as perfunctórias atividades espirituais. Logo, os elementos inorgânicos viabilizam a existência dos elementos orgânicos, assim como estes últimos possibilitam as atividades anímicas e espirituais.

O estrato orgânico proposto pela *Ontologia* de Hartmann equivale especificamente à condição vital laboral proposta por Hannah Arendt n’A *Condição Humana*. As leis ontológicas que regem a condição laboral dos corpos são determinadas pelas leis inorgânicas que a regem e nutrem. Vejamos, agora, como este problema fora tratado por Nicolai Hartmann:

Sua unidade [do mundo e seus quatro estratos] não é a unidade da uniformidade, senão a unidade da superposição e sobrepujamento de multiplicidades diversamente conformadas. Estas se fazem, por sua vez, colocadas umas em relação às outras de tal forma que, aquelas de tipo inferior e tosco são também as básicas e sustentantes, enquanto as superiores, descansando nas anteriores, se elevam sobre elas. Assim se eleva a natureza orgânica sobre a inorgânica. Aquela não flutua livre por si, senão que supõe as condições e leis do material físico,

descansando nelas, embora elas não bastem, em absoluto, para constituir o vivente. Igualmente estão condicionados o ser psíquico e a consciência pelo organismo sustentante, unicamente no qual e com o qual aparecem no mundo. Não de outra forma, permanecem ligados os grandes fenômenos históricos da vida do espírito e da vida psíquica dos indivíduos que são seus portadores em cada caso [...]. De estrato em estrato, passando por cima de cada corte, encontramos a mesma relação, o descansar num e no outro, o estar condicionados 'desde baixo', e, por sua vez, o ser independente, em sua conformidade e leis próprias no qual descansa o outro. (Hartmann, 1939 [1986], p. 220).

Neste excerto, Hartmann não apenas enfatiza que as condições impostas pelo estrato orgânico podem explicar “grandes fenômenos históricos da vida do espírito e da vida psíquica dos indivíduos” (uma vez que se trata de um estrato independente dos estratos que lhes são imediatamente superiores), como nos deixa entrever a mesma descrição da vida laboral segundo a caracterização feita por Hannah Arendt. As características que Arendt atribui ao *animal laborans* são as mesmas que Hartmann atribui ao estrato orgânico da realidade: automaticidade das operações de funcionamento, independência em relação à consciência e à vontade, autonomia em relação ao espírito e dependência em relação à ordem orgânica, além do caráter irresistível das demandas vitais em relação à capacidade ascética do espírito. Neste aspecto, percebemos o quanto Hannah Arendt, a despeito de reconhecer a diferença ontológica entre o homem e o animal, não se recusa a considerar a condição natural e biológica do homem como um elemento decisivo da condição e da história humana. Assim, afasta-se de Heidegger e aproxima-se de Nicolai Hartmann, cuja *Ontologia* filia-se à biofilosofia da tradição aristotélica. Esta proximidade com a ontologia aristotélica hartmaniana explica, até certo ponto, porque Arendt preferiu dar ênfase aos elementos naturalistas da necessidade em detrimento dos elementos éticos e intelectivos. Assim como Hartmann, Arendt também entendia que a transição das atividades laborais para as atividades espirituais pressupunha uma transcendência ou hiato no qual “a consciência” se separaria de sua “subordinação ao vital” e se tornaria puramente espiritual, isto é, independente. O espírito, para Hartmann, estaria em “oposição com a consciência primária [isto é, laboral] que está determinada pela vida impulsiva” (Hartmann, 1954 [1986], p.130). Portanto, tanto para Arendt quanto para Hartmann, o homem só pode agir se transcender tal hiato.

Tal transcendência, assinala Arendt, é o grande desafio da Teoria Política moderna. Para tanto, é preciso superar a escravidão imposta pela ἀναγκαιότητα e instituir uma ordem das necessidades da convivência e da pluralidade. Como enfatiza a

pensadora, o homem tem premência não só por alimentos, mas também por amor e vida comum:

A definição reduzida das relações entre os homens como relações entre trabalhadores parece ser autenticamente nociva. A relação elementar entre os homens não repousa na ἀναγκαιότητα, mas no fato de que a Ἀνάγκη não se mostra aqui como coação, mas como um ter necessidade, ou seja, essencialmente como Eros [...]. Os homens se encontram entre si como pessoas, porque se necessitam mutuamente (amor), e vivem juntos como “citizens”, porque dominam e têm que seguir dominando a ἀναγκαιότητα. [Arendt, 2002, abril de 1952, Caderno IX, p. 195, 3].

2. DEFINIÇÕES DO SOCIAL N'A *CONDIÇÃO HUMANA*

Para além da ἀνάγκη, precisamos encontrar uma definição para o conceito do social conforme este se apresenta n'A *Condição Humana*. O jogo de *chiaroscuro* a partir do qual Arendt interpreta o social nesta obra opera a partir de cinco antíteses fundamentais que se entrecruzam por todo o livro: (i) a antítese entre os atributos da condição animal e os atributos da condição humana, (ii) a contraposição entre o natural e o artificial, (iii) a contraposição entre liberdade e necessidade; (iv) a antítese entre durabilidade e perecibilidade (ou futilidade) e, por fim, (v) a dicotomia entre o reino do público e o reino do privado. Estes pares antitéticos mudam suas respectivas formas e substâncias ao longo da história. E para captar tais mudanças Arendt os mobiliza como instrumentos comparativos cujo parâmetro é a experiência grega clássica da pólis, experiência esta que resguarda o sentido originário e autêntico de cada uma destas antíteses. Compreender os gregos é o modo mais elucidativo de nos autocompreendermos, isto é, o modo mais clarividente de entendermos o quanto a experiência moderna do político diverge e perverte o sentido originário helênico.

A definição do social em *The Human Condition*, assim, aparece-nos claramente tendo como pano de fundo a experiência da pólis em sua idade clássica. Para os cidadãos da ágora estas antíteses eram compreendidas e distinguidas com clareza; para nós, modernos, elas admitem definições híbridas, obscuras, imprecisas e confusas. Para os gregos, a casa, enquanto lugar da associação afetivo-animal dos homens em estado natural (associação esta imposta pela necessidade de subsistir materialmente), contrapunha-se ao mundo público, compreendido como lugar da associação fronético-artificial de homens libertos das necessidades materiais. Para os modernos, a casa é o

lugar da intimidade e do labor alimentar- reprodutivo, porém estas atividades foram incorporadas ao mundo público, transformado em lugar de administração e provisão de tais demandas laborais domésticas. Para os gregos o trabalho estava associado às necessidades impostas ao corpo do homem, cujas demandas laborais e vegetativas eram compreendidas como um tipo de servidão (*doulos*); para nós, modernos, o trabalho é uma atividade pública, emancipadora e constituidora das identidades pessoal e coletiva.

À luz destes contrapontos com a experiência do mundo grego clássico, o social (ou “reino do social”), enquanto instituição irredutivelmente moderna, apresenta-se como um conceito proteiforme, uma Hidra cujas cabeças podem ser identificadas na economia política, no mundo do trabalho, na burocracia, na administração pública, na comunidade natural do lar, na retórica da igualdade social, na homogeneização das opiniões, na padronização dos comportamentos, no adestramento para obedecer ao dinheiro, na negação da política como atividade emancipadora, na intimidade dos indivíduos, na sociedade de massas, na metáfora orgânica da sociedade, nas estatísticas do discurso oficial, na divisão do trabalho social, na proteção estatal da riqueza dos homens de posse, na desmaterialização moderna do princípio da propriedade. Esta onipresença do social, em substituição ao político, revela o caráter totalitário que o faz se infiltrar em todas as atividades da condição humana, seja o labor, a fabricação ou a ação.

Tal caráter multifacetado e totalitário é o responsável direto pelas dificuldades em definirmos sentenciosamente o conceito do social segundo o concebe Arendt. Podemos nos aproximar de uma definição se nos atentarmos para a expressão *social realm*. O social, ao instituir um reino, impõe sobre seus súditos um regime servil de governo; e o monarca deste regime é a *anankaia*, a necessidade. Ao empregar um termo de origem monárquica — *realm* —, Arendt quer enfatizar o elemento senhorial, tirânico e territorial que o caracteriza. Desde a origem, o soberano deste reino decidiu expandir seus domínios por todas as atividades humanas onde ele não era admitido. E assim as necessidades naturais foram paulatinamente impostas ao domínio público, de modo que não houvesse mais distinção entre o público e o privado. Não obstante, esta definição preliminar é ainda incipiente porque Arendt, ao narrar o momento histórico do surgimento do social, descreve-o como uma estratégia de colonização do domínio público pelas dinastias de proprietários privados que almejavam perpetuar suas riquezas familiares.

Assim, dado o caráter proteiforme do conceito, a única saída que dispomos para definirmos as multifaces do social n'*A Condição Humana* é arrostar cada uma destas cabeças de Hidra e tentar detectar o princípio básico que unifica toda a conceituação. Pelo que podemos depreender do texto de Arendt, são seis os modos de *processamento do social* na época moderna, quais sejam: (a) o social como obrigação legal do domínio público de proteger a propriedade privada dos ricos; (b) o social como expansão da comunidade do lar (*oikos*) em direção ao mundo público de modo tal que o reino do político passou ser concebido como lugar de manutenção pública da vida laboral; o social assim implica não só a negação da condição humana da ação como a condição heteronômica do político em relação ao domínio econômico das necessidades; (c) o social como forma embrionária e menoscabada dos regimes totalitários, forma esta expressa no adestramento do comportamento e na padronização do pensamento coletivo tornado uno e majoritário; (d) o social como criador das ciências do comportamento e das ciências do social, as quais servem ao poder soberano e adestram os membros da sociedade; (e) o social como obrigação legal do domínio público de proteger as liberdades individuais e a intimidade dos indivíduos⁵; (f) o social como emancipador da condição humana da fabricação, isto é, do trabalho (*work*).

Estes seis modos de processamento do social institucionalizam-se em cinco formas políticas fundamentais, a saber: (1) o Estado-nação enquanto corpo político burocrático, administrativo e econômico; (2) a sociedade enquanto engenheira social do comportamento uniformemente adestrado e enquanto agente de homogeneização do pensamento; (3) as ciências do social, instrumentalizadas pelo soberano e responsáveis pelo gerenciamento estatístico-científico da população; e (4) a intimidade como substituta do domínio privado agora não mais concebido como lugar de formação e preparação da subjetividade para a exposição pública, conforme se dava na compreensão greco-romana originária, mas como lugar laboral de reprodução,

⁵ Vejam que aqui não incluí o social como criador da esfera da intimidade na era moderna. A intimidade nasce como uma reação dos homens de letras contra a sociedade, ou seja, ela não surge propriamente do social, mas contra uma das expressões institucionais do social. Portanto, a esfera íntima se institucionaliza como reação direta contra uma das instituições criadas pelo social, qual seja, a sociedade padronizadora dos comportamentos. Por outro lado, a intimidade não é, a rigor, uma forma política de institucionalização do social, porém ela torna-se política à medida que o Soberano a reconhece como legítima e a protege legalmente. Protege-a porque, como demonstra Arendt, nesta esfera o homem se reduz a um animal laboral encarcerado e avesso ao mundo público. A intimidade moderna só pode ser produtiva e preparadora (como era o domínio privado para os gregos) para os homens que aprenderam a usar sabiamente o tempo livre de que dispõem.

alimentação e negação da visibilidade; (5) o trabalho enquanto instituição emancipadora e constituinte do domínio público.

Estas cinco formas político-institucionais estão em permanente movimento para expandir o poder soberano. São elas as responsáveis por processar os seis modos de operação do social. Daí que o social deve ser entendido, como veremos, como um *experimento que desencadeia processos com assuntos humanos*, não como uma estrutura estática e formada espontaneamente. O social é um reagente que transubstancia a essência dos mundos público e privado. Por ser um processo e um experimento ele adquire formas institucionais indeterminadas porque seus desdobramentos são autopoieticos e autocriadores. É comum, por parte de alguns intérpretes, definir o social como um movimento totalitário da ordem das necessidades laborais em direção à ordem do mundo público da ação, movimento este que tende a obnubilar e adulterar os sentidos originários do político e do privado conforme os vemos na experiência clarividente da pólis grega. Porém, esta definição capta apenas um dos movimentos processuais do social; não é capaz de definir o princípio básico que unifica toda a dinâmica processual e suas multifaces institucionais. O único modo de compreendermos corretamente a essência e a natureza do social é reconhecermos que ele não se cristaliza peremptoriamente numa essência ou natureza porque define-se, em última instância, como uma série ininterrupta de experimentos que dão origem a processos com assuntos humanos, experimentos estes análogos àqueles realizados pelas ciências da natureza. Como veremos, a tese acerca da natureza experimental e animalesca do social exposta n’A *Condição Humana*, *mutatis mutandis*, é uma reelaboração da tese d’A *Grande Transformação* de Karl Polanyi, assim como as teses acerca do caráter processual do social provém da Filosofia do organismo de Alfred North Whitehead.

Para provarmos este ponto, precisaremos recorrer a alguns excertos extraídos de outras obras de Arendt, para além do que fora exposto n’A *Condição Humana* e em *Sobre a Revolução*. Recorreremos especialmente ao capítulo intitulado “O Conceito de História – Antigo e Moderno”, do livro *Entre o Passado e o Futuro*.⁶ Como a prova documental desta definição do social enquanto processo e experimento é de suma

⁶ Como é consabido por muitos intérpretes, alguns parágrafos deste capítulo sobre a História Antiga e Moderna estão replicados em passagens d’A *Vida do Espírito*, especificamente no livro sobre o Querer. Ver, por exemplo: BPF, p.110 (2005) e TLM, p. 421 (2017), ambos nas respectivas traduções brasileiras. Eventualmente recorreremos a passagens d’A *Vida do Espírito*. De todo modo, este ensaio fora primeiramente publicado na *Partisan Review* em 1957, portanto, antes de A *Condição Humana* vir a lume.

importância para compreendermos o princípio básico que unifica toda a conceituação a despeito do caráter proteiforme do fenômeno, dedicaremos um tópico para investigarmos como surgiu a ideia do social enquanto fabrico de corpos políticos. Esta ideia platônica subsistirá por séculos até se tornar hegemônica na Filosofia Política moderna. Posteriormente dedicaremos três tópicos (2.2, 2.3 e 2.4) para investigarmos, respectivamente, as origens, as características e a aplicação social do método experimental na história da sociedade e do Estado-nação moderno. Veremos como a investigação antropológica e histórica de Karl Polanyi fora uma referência constante para a compreensão do social proposta por Hannah Arendt. A seguir, dedicaremos igualmente cinco tópicos para identificarmos as características do social como processo (3, 3.1, 3.2, 3.3, 3.4 e 3.5). O propósito inicial destes tópicos é desfazer o denominado “equívoco do ‘híbrido’”, isto é, desfazer a crença segundo a qual o social é uma instituição “híbrida”. Tal interpretação não encontra subsídios no texto de Hannah Arendt. Para provarmos este equívoco recorreremos ao conceito do social como “concrecência”, isto é, como permanente “vir-a-ser” de uma “coisa” conforme descrevera Whitehead em sua filosofia orgânica dos processos. No tópico seguinte demonstraremos, a partir da Filosofia dos Processos de Whitehead, como os conceitos de ação e processo formam uma antítese que perpassa toda a argumentação d’*A Condição Humana*. Veremos que os processos se constituem, para Arendt e Whitehead, no modo privilegiado de exercício da ação política na era moderna. Mais do que isso, veremos como os intérpretes do conceito de ação na obra de Arendt jamais atentaram para o caráter dual da ação, isto é, para a clara contraposição entre ação processual e ação tradicional. Para provarmos tal dualidade do fenômeno da ação enumeraremos cinquenta e cinco características antitéticas da ação e dos processos, além de investigarmos o emprego do termo “evento”, usado para designar o início de uma dada ação processual. Por último, enumeraremos outras sete características dos processos sociais (e naturais) segundo podemos depreender dos textos de Hannah Arendt. Os processos sociais seriam: 1) “tecnologias”, isto é, técnicas aplicadas originárias da fusão entre os domínios da natureza e da história; 2) decorrentes da dissociação entre o singular e o universal no que diz respeito à compreensão dos fenômenos humanos e naturais; 3) modalidades de *systeme*; 4) modos de compreender o homem como coisa natural ou “material humano”; 5) modos de conhecimento cuja origem se dera como substituta da contemplação mística e filosófica; 6) modos de institucionalizar a máxima assimetria possível entre governantes e governados; 7) responsáveis por dar origem à

autoconsciência histórica e política na modernidade, seja pelo viés das revoluções, seja pelo viés do constitucionalismo fundacional moderno. Finalmente, na última sequência de tópicos (do 4 ao 4.5), analisaremos os cinco processos sociais os quais identificamos n’*A Condição Humana* (excetuado, portanto, o primeiro processo, analisado no tópico 2.4). Tais processos, suas correlações e preensões estarão resumidos num processograma (Figura 6) que antecede a explicação de cada um dos processos do social na era moderna.

Dentre os excertos ora citados como prova textual das teses aqui esposadas, muitos foram extraídos do ensaio sobre o conceito de história. Como sabemos, este texto fora previamente publicado em 1957 na *Partisan Review*, assim como, em outubro de 1958⁷, fora republicado na *The Review of Politics*. A data destas publicações comprova que o conceito do social aí exposto, ainda que sob a forma de uma interpretação do conceito moderno de História, é o mesmo sustentado n’*A Condição Humana*, livro publicado em junho de 1958. Embora o objeto de investigação da autora seja o conceito de História antigo e moderno, vê-se que ela imputa aos processos experimentais da era moderna um caráter polivalente o qual iguala os procedimentos e resultados produzidos pelas ciências naturais aos procedimentos e resultados produzidos pelas ciências históricas e sociais. Em ambos os casos, os experimentos servem às demandas do social e do poder soberano. Por isso, o social deve ser compreendido como um conjunto de experimentos desencadeadores de processos cuja finalidade é manipular politicamente as necessidades humanas.

2.1. O social como fabrico de corpos políticos

Para compreendermos o conceito do social como processo e experimento, é necessário, anteriormente, compreendermos como a tradição milenar da Filosofia Política, desde Platão, transformou a ação política numa modalidade de fabricação da ordem, isto é, reduziu-a à lógica instrumental da produção de “instituições”, um termo de origem moderna. Segundo Arendt, esta seria a multissecular tradição aristocrática da Filosofia Política, cujo cânone sempre pretendeu “estabelecer uma ordem permanente nos assuntos humanos” de modo que pudesse abolir a “ociosa inutilidade da ação e do discurso, em particular, e da política, em geral” (HC, 2011, p.274). A rigor, o que se pretendia, e ainda se pretende, era revogar a “tripla frustração da ação — a

⁷ Hannah Arendt, *The Review of Politics*, Vol. 20, No. 4, Twentieth Anniversary Issue: I [Oct., 1958], pp. 570-590.

imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores”⁸. Esta tradição, que nos revolve ao unicismo político platônico, sempre soube que os homens — sejam os filósofos-reis, os estadistas ou os *polloi* — não são capazes de desfazer ou controlar os processos desencadeados pela ação, sobretudo porque, ao agir, tais homens podem, imprevisivelmente, lançar sobre o mundo dos assuntos humanos algum tipo inovação tão perene quanto a própria humanidade (HC, 2011, p.291). Segundo Arendt, este é o “motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação”, “simplesmente” porque “a ação não tem fim”, e o “processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos até que a própria humanidade tenha chegado ao fim” (idem, p.291). A tradição da Filosofia Política sempre soube que:

aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser ‘culpado’ de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisíveis que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age (Arendt, HC, 2011, p. 291).

Diante da imprevisibilidade e irreversibilidade dos processos que se desdobram a partir da ação, a primeira reação dos filósofos quanto a este atributo humano fora, salvo raras exceções, de negação do agir e suas consequências, quais sejam: a milagrosa capacidade de começar espontaneamente algo novo e a capacidade de libertar os homens do jugo da necessidade. As reações contrárias a estas capacidades da ação desdobraram-se desde as prescrições de inação estoica à ataraxia pirrônica, desde a abstenção à apatia e, finalmente, culminaram nas tentativas de constituir diversas politeias (ou “repúblicas”) unicistas e utópicas. Estadistas e filósofos buscaram por séculos um substituto para a ação “na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da accidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes”. Esta “busca de proteção contra as calamidades da ação”, isto é, a busca pelo controle absoluto do agir e suas consequências, conduziu a imaginação política dos filósofos a prescrever formas de governo nas quais os monarcas pudessem, isoladamente, não apenas serem senhores “dos seus atos do começo ao fim”, como

⁸ Arendt, nesta passagem, omite a tentativa de produzir um sentido prévio para a ação conforme um processo universal que abole o “caráter accidental do particular” e dá a ele “ordem e necessidade”. O sentido, assim, torna-se uma escolha pessoal livre e autoimposta. Este problema será melhor examinado no ensaio sobre o conceito de História Antiga e Moderna. Cf. *Entre o Passado e o Futuro*, pp. 124-125.

também pudessem substituir a ação pela fabricação de mundos sociais de modo tal que a pluralidade dos homens fosse reduzida a uma unidade representada pelo símbolo do corpo político, isto é, pelo conceito e pela prática da ideia de Governo.

As formas tirânicas de governo imaginadas pelo cânone da Filosofia Política, portanto, nada mais seriam que tentativas desesperadas de abolir a ação e substituí-la pelas atividades de fabricação de mundos sociais, seja pela aplicação prática da ideia de governo, seja pela lógica da “produção”. Que dizer, a ideia de excluir todos os homens do domínio público e impedi-los de participarem das questões comuns teria por propósito derradeiro instituir, violenta e artificialmente, uma ordem perfeitamente estável, segura, produtiva, previsível, passível de ser administrada, controlada e reproduzida ao modo de um experimento social ou científico. Para Arendt, esta fuga da fragilidade intrínseca própria dos assuntos humanos seria um modo de “encontrar fundamentos teóricos e meios práticos” para uma “completa fuga da política” (HC, 2011, p.277).

A dupla fuga — da política e da ação — tornou-se possível na medida em que o agir passou a ser concebido como fabricação da ordem e produção artificial de modos de viver junto. A ação, agora transformada em fabrico e produção de mundos sociais, só pôde transigir para a ordem prática quando os filósofos do político passaram a instituir a crença segundo a qual a divisão entre governantes e governados seria inexpugnável, natural e legítima. Uma vez que tal crença estivesse instituída, o conceito de Governo pôde transformar-se na instituição fundamental do político, sobretudo na era moderna.

Por Governo Arendt compreende “a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer”⁹. A obediência permite que todos ajam “como um só homem”, sem “qualquer possibilidade de dissensão interna, muito menos de luta de caráter partidário: por meio do governo, “os muitos se tornam um, em todos os aspectos, exceto na aparência corporal” (HC, 2011, p. 279). O conceito de governo não só institui a máxima assimetria entre governantes e governados (porque se funda na desigualdade natural entre os “escravos por natureza” e os “sábios e dotados de autodomínio de suas paixões”), como anula a pluralidade dos homens e o dissenso intrínseco a tal pluralidade.

⁹ Na tradição do pensamento conservador (por exemplo, em Burke e De Maistre), postula-se que os homens nascem naturalmente desiguais em capacidades, atributos e feições. Daí que, para esta tradição, toda tentativa de constituir uma sociedade igualitária seria um modo artificial de violar a natureza desigual dos homens.

Por outro lado, a ideia de governo, conforme nos legou a Filosofia Política de Platão — seja ao tratar da arte do pastoreio n’*O Político*, seja na *Politeia* perfeita d’*A República* — originara-se de uma tentativa de estender as características do domínio doméstico e familiar para a vida pública na pólis. Segundo Arendt, Platão não pretendia “abolir a família e o lar; pelo contrário, ele pretendia ampliar a vida doméstica ao ponto em que todos os cidadãos fossem assimilados a uma única família”. Daí que a relação entre governantes e governados seria análoga à relação entre senhor e escravo, ou entre pastor e rebanho, ambas analogias da vida doméstica aplicadas ao domínio público.

A longevidade do conceito de governo, conforme legado por Platão, deve-se ao fato de que esta descoberta “institucional” fora assimilada e reformulada pela tradição aristocrática e demofóbica da Filosofia Política a qual Arendt denomina por “teorias da dominação”, de Hobbes a Max Weber¹⁰. Platão substituíra a ação pelo conceito de governo mediante a aplicação da doutrina das ideias à política. Governar, portanto, pressupunha que os governantes concebessem uma “ideia” — palavra oriunda do “domínio da fabricação” de utensílios — tal como é comum na experiência da fabricação, quando o artesão antevê o desenho ou forma do objeto que produzirá e, em seguida, utiliza as ferramentas e instrumentos para plasmar e materializar o objeto até então preconcebido como pura forma. Assim, governar implicaria em preconceber uma dada ordem social e empregar os meios necessários para que os governados a materializem *a posteriori*. Neste caso, os governados são os executores da ordem imaginada e preconcebida pelos governantes-artífices (os arcontes) de modo tal que “quem sabe não precisa fazer, e quem faz não precisa pensar e conhecer” o que está a fazer (2011, p. 278). Platão, ao criar o conceito de governo, como sabemos, por inspiração da civilização egípcia e da arte hierática, o fez para:

Garantir que o iniciador [o arconte, o *archon*] permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou, prescindindo do auxílio de outros para levá-lo a cabo. No âmbito da ação, esse domínio isolado

¹⁰ Arendt, neste aspecto, desconsidera que a teoria da dominação de Weber (*Herrschaft*) não é uma teoria do poder no sentido instrumental o qual ela critica. As formas histórico-analíticas de dominação, segundo Weber — dominação carismática, tradicional e legal-burocrática — só interessam à sua sociologia das religiões na medida em que seus tipos de senhorio são capazes de produzir obediência legítima ante uma comunidade racional de adeptos. Enquanto o poder — no sentido hobbesiano dos recursos da chantagem, do poderio econômico e da persuasão — é passível de ser exercido ilegitimamente, podendo se esgotar na medida em que não houver mais disponibilidade de recursos por quem comanda, a dominação weberiana é exercida legitimamente por consentimento de quem obedece e, por isso, pode se perpetuar por séculos e constituir civilizações, todas, fundadas por líderes religiosos: budismo, judaísmo, cristianismo, hinduísmo, taoísmo e confucionismo.

só pode ser alcançado quando os outros são usados na execução de ordens, quando já não é necessário que adiram por iniciativa própria ao empreendimento, com seus próprios objetivos e motivações, e quando, por outro lado, aquele que tomou a iniciativa não se permite qualquer envolvimento na própria ação. (Arendt, HC, 2011, p. 277-278).

Para o bom exercício da arte de governar, diz-nos Platão, é preciso distinguir a ação entre o “começar” (*archein*) e o realizar (*prattein*), “duas atividades inteiramente diferentes”. O arconte (*archon*), isto é, o governante, não precisa executar a ação, mas tão somente governar (*archein*) aqueles que a farão, os executores. Agir, segundo esta divisão, não se define apenas como pensar e conceber uma ordem social, mas também executar as ordens automaticamente, eliminando o pensamento como parte essencial da ação. Quem sabe e concebe não executa, apenas inicia o governo previamente idealizado; quem executa a ação por obediência mecânica, como autômato, fá-lo de modo absolutamente alheio ao sentido ou finalidade do que faz. Assim, pensamento e ação se dissociam como atividades independentes e intransitivas¹¹.

Ao propor esta dissociação, Platão violou a concepção experiencial da ação no mundo da pólis. Para os gregos da idade clássica, a ação presumia que o agente fosse capaz de pensar, saber, fazer e executar algo, necessariamente nesta ordem de transitividade. Não havia distinção entre saber e executar. *Archein* e *prattein* compunham uma mesma ação, isto é, a ação começava e realizava-se num mesmo movimento. A despeito da ruptura com a experiência grega da pólis, esta proposição platônica que associa conhecimento com governo, assim como ação com obediência e execução de ordens assimiladas, prevaleceu na tradição da reflexão política, sobretudo depois do surgimento da era moderna.

Como assinala Arendt, n^o A *República* as ideias deixam de ser definidas a partir de uma concepção estética — as ideias são aquilo “que mais brilha” (*ekphanestaton*) — e passam a ser definidas *canonicamente*, no sentido de egípcio de:

padrões, medidas e regras de comportamento, todos eles variações ou derivações da ideia do “bem” na acepção grega da palavra, isto é, do

¹¹ A inversão entre ação e fabricação aparece de forma diversa na *Metafísica* de Aristóteles, como assinala Arendt (2011, p.376-377). Aristóteles entende que a fabricação (*epistémē poietikē*) precede imediatamente a contemplação da verdade (teoria), pondo a ciência política no mais baixo nível da hierarquia dos tipos de cognição. Aristóteles, contudo, não suspeitava da ação. Sua inversão decorre da suspeição de que “a contemplação e a fabricação (*theoria* e *poiesis*) têm estreita afinidade e não se posicionam em uma oposição inequívoca tal como a que existe entre contemplação e ação”. Para Aristóteles, a arte do fabrico é também uma arte contemplativa da ideia prefigurada e materializada.

que é “bom para” ou do que é “adequado” (Arendt, HC, 2011, pp. 281).

Quando o rei-filósofo passa a conviver com seus semelhantes no escuro da Caverna, só então:

é que ele necessita das ideias que guiem como padrões e regras que lhe permitam medir e sob os quais subsumir a multiplicidade vária dos atos e palavras humanos com a mesma certeza absoluta e ‘objetiva’ com que pode se orientar o artesão na fabricação e o leigo no julgamento de cada cama individual, pelo emprego do modelo estável e sempre presente, a ‘ideia’ da cama em geral (Arendt, HC, 2011, p. 281-282).

O propósito de Platão, como já dissemos, era abolir o caráter frágil, imprevisível e improdutivo da ação. Para o rei-filósofo, o bem deveria ser avaliado como a mais elevada das ideias, acima até mesmo do belo. A arte da política, uma vez imaginada como fabrico, igualar-se-ia às demais artes do artesanato, de modo que não seria a pessoa do artista-demiurgo quem deveria ser louvada, mas “o objeto impessoal de sua arte ou ofício”. O artesão de mundos sociais é aí concebido como um mero operador ou aplicador das formas ideais as quais mobiliza de modo a dar a elas, tal como fazem os bons artesãos, uma materialidade conformada aos padrões e regras impostos pelo cânone¹². A cidade ideal não é imaginada, propriamente, mas pensada e construída como a mais perfeita adequação às proporções oriundas do modelo numênico eidético. As leis ontológicas regentes desta gênese são canônicas e não dizem respeito às opiniões ou ao prazer do operador, mas à reprodução fiel das regras de simetria e igualdade impostas pelo objeto ideal imitado. As leis canônicas das formas ideais prefiguram a liberdade criativa de modo que, tanto na arte quanto na política, toda pluralidade é desautorizada. Assim se constroem as plantas que prefiguram os corpos políticos: a partir de uma política de imitação cujo fundamento repousa nas formas do mundo numênico e suas leis canônicas e unicistas¹³.

¹² Ao analisar o conceito de Governo na Filosofia Política platônica e defini-lo como parâmetro ou cânone da ação do governante, Arendt entende que a *República* está amparada numa “ordem psicológica que, na verdade, reproduz a ordem pública de sua cidade utópica” (2011, p. 280). Creio que somente na era moderna, precisamente a partir da Filosofia Política hobbesiana, surgiu a ideia de fundar uma ordem pública a partir da imposição de estados psicológicos como “awe”, “terror” e “fear”. Esta psicologia jamais fora proposta pela filosofia tradicional, seja grega, seja romana. A Filosofia Política antiga não apregoava a fundação de uma ordem a partir de certos estados psicológicos dos súditos.

¹³ Não é nosso propósito aqui examinar criticamente a interpretação arendtiana da Filosofia Política de Platão, porém nos chama a atenção que, em momento algum, Arendt cogitou a possibilidade de que *A Politeia* seja um livro *irônico*, como aliás, o interpreta Leo Strauss. Se for verdadeiro o argumento segundo o qual tal livro é um exercício de ironia contra a cidade de Atenas, toda a crítica de Arendt à

Para abolir a ação e a política, as formas utópicas da modernidade, réplicas de segunda ordem da utopia platônica, passaram a glorificar a violência como catalisadora do fabrico de mundos sociais. Uma vez que a ação passou a ser concebida como produção, a violência passou a ser o dínamo das fundações e refundações da ordem política moderna:

Somente a convicção da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz, de que suas capacidades supostamente superiores dependem da fabricação e de que ele é, portanto, basicamente um *homo faber* e não um *animal rationale*, trouxe à baila as implicações muito mais antigas da violência inerentes a todas as interpretações do domínio dos assuntos humanos como uma esfera de fabricação. Percebe-se isso nitidamente na série de revoluções, típicas da era moderna, todas as quais — com exceção da Revolução Americana — revelam a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fundação de um novo corpo político com a glorificação da violência como único meio de ‘produzir’ esse corpo (Arendt, HC, 2011, pp.284-285).

Como afirma Arendt, assim nasceu a concepção segundo a qual a história é “produzida” pelo homem na mesma medida em que a natureza é “produzida” por Deus. A ação transformou-se numa modalidade de fabricação e passou a ser concebida segundo o cacoete moderno da relação entre meios e fins, isto é, passou a ser compreendida de modo instrumental. Arendt nos alerta para as “consequências mortíferas” desta redução da ação a instrumento de fabrico de instituições e processos sociais. Estes seriam os “caminhos batidos do pensamento”, os quais restringiram a ação e a política a uma teleologia do fabrico e do processamento.

Embora a Filosofia Política platônica tenha dado origem a esta transformação da ação e da política em arte de fabricação institucional e em técnica de governo, tal legado platônico só fora posto no centro da Filosofia Política pelos pensadores modernos, os quais libertaram a tradição do preconceito, próprio da Filosofia Antiga, em relação ao trabalho e ao fabrico. Segundo Arendt, Platão e Aristóteles “foram os primeiros a propor que as questões políticas fossem tratadas, e os corpos políticos governados, à maneira da fabricação” (HC, 2011, p.287). Foi somente na era moderna, também, que surgiram os conceitos de experimento e processo, os quais caracterizam o social como um tipo de ação meramente executora, impensada, ao qual Platão denominava, como

tentativa de Platão em abolir a ação (em sentido tradicional) é inválida. A hipótese straussiana dos diálogos platônicos como um exercício de ironia socrática é bastante plausível. Como diz o intérprete: “Falar pela boca de um homem que é notório por sua ironia parece ser o mesmo que não afirmar nada”. Cf. Leo Strauss, *The City and Man*, 1978, University of Chicago Press, p.51.

vimos, por *prattein*. Somente com a assunção das ideias de experimento e processo a teleologia do fabrico de instituições políticas, a concepção da produção da ordem como artifício e a própria ideia de Governo, puderam se concretizar como práticas do Estado soberano territorial moderno. Com a difusão da ideia de experimento, desde Galileu, o homem moderno começou a agir na natureza ao invés de simplesmente contemplar e registrar fenômenos. Arendt aponta-nos algumas das principais características do experimento moderno as quais explicam a aplicação deste recurso de investigação no exame dos fenômenos da natureza tanto quanto nos assuntos humanos. É o que veremos a seguir.

Podemos concluir, preliminarmente, que o conceito do social fora prefigurado pela Filosofia Política platônica e sua utopia unicista da cidade ideal. Tal legado fora “aperfeiçoada” pela Filosofia Política moderna e pelas Ciências do Social na medida em que a concepção platônica da ação como fabricação e obediência mecânica (*prattein*) passou a ocupar o centro das instituições políticas modernas. A ideia onipresente em todas as reflexões políticas, desde Hobbes, seria engendrar uma ordem social estável, previsível e administrada, de modo a excluir os homens do domínio público. O social, assim, passou a designar a postulação de mundos cuja ordem só seria possível ante a fuga da fragilidade e calamidade intrínseca à ação humana livre e inovadora, quer dizer, a fuga da política e da ação no sentido clássico greco-romano. Desde sua origem, o social apresentou-se como um contraconceito do político, sobretudo quando instituiu o conceito de governo e o consolidou como mecanismo central de produção e fabricação da ordem unicista, vertical e assimétrica (isto é, mediante a divisão natural, legítima e intransponível entre governantes e governados). O conceito do social, portanto, pressupôs, desde sempre, que a ordem pública deve ser prefigurada pelos governantes que dão início a uma variedade de experimentos os quais visam abolir o pensamento e engendrar uma ordem de autômatos.

2.2. O social e as origens do método experimental

A origem das práticas de experimentação como método de investigação científica para busca do conhecimento proveio da “convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo produz”. Segundo Arendt, portanto, o experimento se originou quando se tornou difusa a convicção segundo a qual o homem só poderia conhecer aquilo que ele mesmo era capaz de produzir. Como sabemos, este é o princípio

do *verum-factum* o qual, desde Vico, tornou-se hegemônico nas modernas Filosofias da História e na Filosofia da Natureza. Para Arendt, “essa convicção significava que [o homem] poderia aprender algo acerca das coisas que não fez se representasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas passaram a existir”. Assim, o homem passou a depositar “sua confiança no engenho das próprias mãos”, de modo que a ação passou a se sobrepor à contemplação e à observação passiva, isto é, passou a designar o ato de produzir o fenômeno natural artificialmente, fabricá-lo à guisa de ensaios e testes repetidos em tentativas, erros e acertos. Tal concepção da ação resultou numa dissociação entre a verdade científica produtora de processos artificiais e a verdade filosófica, contemplativa e ávida de compreensão. Quer dizer, os experimentos, enquanto procedimentos de investigação radicalmente empírica, não almejaram produzir sentido teórico acerca dos fenômenos que investigava. A lógica era tão somente produzir efeitos:

Se a natureza e o universo são produtos de um fabricante divino, e se a mente humana é incapaz de compreender aquilo que não tenha sido feito pelo próprio homem, então o homem não pode de modo algum esperar aprender da natureza coisa alguma que ele possa compreender. Pode ser capaz, graças ao seu engenho, de descobrir e mesmo de imitar os mecanismos dos processos naturais, mas isso não significa que esses mecanismos tenham algum sentido para ele — não precisam ser inteligíveis. (Arendt, HC, 2011, p.363).

Na origem da ciência experimental está também a inversão da era moderna entre pensamento e ação. Segundo Arendt, na época moderna, o pensamento passou a ser concebido como servo da ação, assim como a contemplação fora abolida por tornar-se sem sentido. Outra transformação de suma relevância para o surgimento da ciência experimental, ainda que se trate de uma mudança historicamente remota, foi a inversão das hierarquias espirituais desde Platão. Arendt assinala que as antíteses platônicas, tais como “idealismo e materialismo, transcendentalismo e imanentismo, realismo e nominalismo, transcendentalismo e imanentismo, hedonismo e ascetismo” aprisionaram a filosofia acadêmica moderna de tal modo que o jogo puramente intelectual das antíteses e suas reviravoltas passaram a designar tão somente conceitos abstratos sem conexão com a experiência vivida. Os conceitos passaram a designar “uma experiência puramente intelectual, uma experiência dentro do âmbito da estrutura do próprio pensamento conceitual”. Não obstante, a descoberta da ciência experimental por Galileu resultou em consequências espirituais que não se reduzem a tais inversões porque gerou

uma inédita convicção, perfeitamente demonstrável, para o desespero de cientistas e filósofos, segundo a qual “a verdade objetiva não é dada ao homem e que ele só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz”. Esta percepção, diz Arendt, não levou à resignação, mas ao desespero e a uma atividade redobrada. Para Arendt, este *homo faber* das ciências experimentais, desde então, constituiu-se em um ser movido pela *proatividade desesperada*, avessa ao pensamento e alheia ao sentido do que ele mesmo fabrica (HC, 2011, p. 365-366)¹⁴. Como assinala a pensadora, do ponto de vista do *homo faber*, “era como se o meio, o processo de produção ou o desenvolvimento, fosse mais importante que o fim, o produto acabado” (HC, 2011, p. 371). Trata-se, portanto, de uma visão mecanicista do mundo, de um homem aprisionado pela consciência solipsista. Com a dúvida cartesiana, houve um “abandono da tentativa de compreender a natureza e, de modo geral, adquirir conhecimento acerca das coisas não produzidas pelo homem” (HC, 2011, p.372). Passou-se a crer que “na consciência humana” houvesse “um domínio no qual o conhecimento e a atividade de produzir coincidiriam”. Neste mundo criado pelo *homo faber*, a filosofia passou a ser uma expectadora *ex post facto* dos progressos científicos, preocupada tão somente em propor uma teoria global “da natureza do conhecimento humano” (HC, 2011, p. 367).

Por outro lado, na origem dos experimentos está também a inversão da ordem hierárquico-espiritual estabelecida entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Contrariamente ao que podemos pensar, foi a capacidade de contemplar a natureza desinteressadamente que deu início às tecnologias modernas, e não o espírito pragmático de aplicação. A maior parte dos inventos tecnológicos resultou, portanto, de aplicações instrumentais de descobertas científicas desinteressadas, desprovidas de instinto ou desejo prático. Como afirma Arendt, as tecnologias não se desenvolveram da ideia segundo a qual o homem é um ser prático.

É um dado histórico o de que a moderna tecnologia tem suas origens não na evolução daquelas ferramentas que o homem sempre havia inventado para o duplo propósito de facilitar seu trabalho e de erigir o artifício humano, mas exclusivamente na busca completamente não prática de conhecimento inútil. Assim, o relógio, um dos primeiros instrumentos modernos, não foi inventado para os propósitos da vida

¹⁴ Karl Polanyi também refere-se ao desespero, porém num período posterior, já na era das sociedades industriais e seu ideário do progresso: “Do pesadelo da população [pobre] [...] destilou-se a esperança [...] e ela se materializou num conceito de progresso [...] O desespero provaria ser um agente ainda mais poderoso da transformação [...] A descoberta da sociedade integrou-se ao universo espiritual do homem” (Polanyi, 2000, p.107).

prática, mas exclusivamente para o propósito altamente teórico de realizar certos experimentos com a natureza. É certo que essa invenção, logo que se tornou clara a sua utilidade prática, mudou todo o ritmo e a própria fisionomia da vida humana; mas isso, do ponto de vista dos seus inventores, foi mero acidente. Se tivéssemos de confiar somente nos chamados instintos práticos dos homens, jamais teria havido qualquer tecnologia digna de nota (Arendt, HC, 2011, p. 361).

De fato, a pergunta científica moderna sobre “como” um fenômeno ocorre só poderia ser respondida mediante um ensaio ou experimento. Importa-nos aqui a constatação de que, contrariamente ao que muitos historiadores da ciência poderiam presumir, a experimentação nos assuntos humanos precedeu a experimentação com processos naturais. Esta é também a conclusão a que chegara Karl Polanyi. A precedência da experimentação nas Ciências do Social em relação às Ciências da Natureza é assinalada pelo historiador e antropólogo no seguinte passo:

A invenção social, e não a técnica, era a fonte intelectual da Revolução Industrial. A contribuição decisiva das ciências naturais à engenharia só foi feita um século mais tarde, quando já terminara, há muito, a Revolução Industrial. Para o construtor prático de uma ponte ou de um canal, para o desenhista de máquinas e motores, o conhecimento das leis gerais da natureza era inteiramente inútil antes de terem sido desenvolvidas as novas ciências aplicadas à mecânica e à química. Telford, fundador e presidente vitalício da Sociedade dos Engenheiros Cíveis, recusava receber como membros desse órgão os candidatos que haviam estudado física e, segundo Dir David Brewster, ele mesmo nunca se familiarizou com os elementos da geometria. Os triunfos da ciência natural haviam sido teóricos no verdadeiro sentido da palavra, e não podiam se comparar, em importância prática, aos das ciências sociais da época [do início da era industrial]. Deveu-se a essas últimas o prestígio da ciência em oposição à rotina e à tradição e, por mais incrível que possa parecer à nossa geração, o prestígio da ciência natural cresceu muito através da sua ligação com as ciências humanas. A descoberta da Economia foi uma revelação assombrosa, que apressou em muito a transformação da sociedade e o estabelecimento de um sistema de mercado. [...] O próprio Bentham estava convencido de que havia descoberto uma nova ciência social, a da moral e da legislação. [...] Precisamente porque se tornou efetiva dentro da circunferência dos assuntos humanos, a ciência significava, invariavelmente, na Inglaterra do século XVIII, uma arte prática baseada no conhecimento empírico. Era, de fato, irresistível a necessidade de tal atitude pragmática (Polanyi, 2000, p.146).

A prática da experimentação com assuntos humanos precedera à experimentação com fenômenos naturais. Esta tese de Polanyi fora diversas vezes reafirmada por Arendt. Porém, o horizonte histórico a partir do qual a pensadora compreende a origem da filosofia experimental recua acentuadamente na linha do tempo e detecta tal origem

na tradição da Filosofia Política platônica. Para Arendt, os experimentos sociais da era industrial constituem-se tão somente no coroamento desta concepção multissecular que vê a Filosofia Política como uma arte de fabricar artesanalmente a ordem pública.

Para Polanyi, por sua vez, os experimentos sociais da era industrial constituíram-se numa *ciência do pauperismo*, não numa ciência dedicada aos modos de solucionar o problema da fome e da pobreza, mas numa ciência dedicada a desenvolver modos de manter e controlar tais males sociais, tendo em vista que a fome era concebida como mantenedora da ordem pública. Segundo o historiador, os engenheiros do social eram os gênios dos artefatos sociais no início da sociedade industrial. E estes homens passaram a perder espaço na medida em que o capitalismo financeiro triunfou sobre o capitalismo industrial. Ao condenar os pobres à fome, o Estado da Sociedade Industrial nascente e seus engenheiros sociais acreditavam que a finalidade da miséria era assegurar a ordem e a paz, uma vez que súditos famélicos sequer teriam forças físicas para lutar contra o Soberano. Assim, afirma Polanyi, “se a fome cumprisse essa finalidade” não seria necessária “outra penalidade”. A indagação de Bentham acerca do “que pode fazer a lei em relação à subsistência?”, respondera: “diretamente, nada”, nada mais seria que a percepção da pobreza como um mal necessário, uma sanção física da fome que desoneraria o governo das possíveis “sanções políticas” contra os pobres famintos: “Só o que precisava era dar tratamento ‘científico e econômico’ aos pobres” (Polanyi, 2000, pp.143-144). De todo modo, Arendt, assim como Polanyi em sua tese dos contramovimentos defensivos dos trabalhadores, adverte-nos que estas tentativas de abolir a ação jamais tiveram sucesso absoluto, isto é, jamais conseguiram “destruir por completo o reino dos assuntos humanos”, seja pela ciência do pauperismo, seja pela ciência do fabrico de mundos sociais. Neste aspecto, o diagnóstico de Polanyi é mais niilista que a interpretação arendtiana da questão.

Nesta lógica, é um erro conceber o *homo faber* arendtiano apenas como construtor e fabricante de utensílios materiais palpáveis e tangíveis. Em verdade, Arendt o compreendeu também como um fabricante de instituições, artífice de formas variegadas para o viver junto, arquiteto de símbolos e processos sociais¹⁵. A arte do

¹⁵ É inescapável observarmos que esta percepção das instituições como fabrico humano, equivalentes ao fabrico de utensílios materiais e palpáveis, é uma reelaboração das teses da Antropologia Filosófica de Arnold Gehlen. Segundo Gehlen, o homem é o único animal da *physis* que deve prover, a partir de sua própria indústria, todos os recursos e técnicas que possibilitem sua sobrevivência. Estes recursos e técnicas não lhe são dados pela natureza, eles devem ser penosamente assimilados, tal como foram em sua história natural. Trata-se de uma longa tarefa ascética de autodomesticação. Comparada à condição dos demais animais do mundo natural, a condição humana é deficitária e carente, por isso, o homem

fabrico não é monopólio da materialidade rústica que mobília o mundo, não se dedica apenas à manufatura de utensílios e instrumentos físicos; fabricar é, também, uma atividade anímica e política, capaz de produzir modos de ordenar o mundo público, reorganizar o domínio privado e reinventar as instituições a partir da domesticação e canalização das paixões universais do homem. Os intérpretes de Arendt não perceberam que a arte do fabrico pode prefigurar tantos os utensílios tecnológicos quanto as instituições políticas e sociais. A diferença fundamental entre os dois domínios do fabrico, todavia, reside no fato de que os experimentos econômicos, sociais e psicossociais, em geral, são ensaiados e reproduzidos *in vivo* (e não *in vitro*) pelos engenheiros da sociedade. Assim, as ciências do comportamento almejam produzir um “animal artificial”, adestrado para os fins da sociedade e do Estado-nação, um homem cujas reações passionais e previsíveis podem assegurar a estabilidade da ordem constituída artificialmente pelos ensaístas.

precisa extrair de si os utensílios e as instituições que constituirão seu mundo. O insulamento do mundo humano em relação mundo natural, bem como o imperativo da autoconstituição que sobre ele recai, são concebidos por Gehlen como uma condição inescapável e que não está vinculada a uma cultura específica, ou a qualquer cosmovisão, mas que é parte da própria constituição psicosomática universal do homem. Gehlen deixa implícita aí a dupla natureza da indigência humana: a indigência morfológica da constituição corporal e a indigência social. Esta é coextensiva àquela. A primeira nos obriga à autodomesticação do corpo e dos sentidos; a segunda nos obriga a constituirmos instituições que assegurem a regularidade do auxílio mútuo entre os indivíduos. A primeira é uma indigência *biológica*; a segunda uma indigência material que demanda a formação de grupos de cooperação. Por serem coextensivas, podemos sugerir que ambas compõem duas etapas de um mesmo processo de indigência que tem seu início na deficiente estrutura corporal humana e encerra-se nas instituições sociais. As indigências biológicas são as mais *elementares* e se manifestam nas pulsões básicas da sobrevivência humana: fome, sede, pulsão sexual. A constituição humana é tão débil que não pode prover tais indigências isoladamente. Em situações ordinárias, estas necessidades primárias dão origem às instituições sociais, isto é, às redes de interdependência e seus desdobramentos operacionais. Quanto mais crônicas e intensas forem as situações-limite (inundações, maremotos, terremotos, secas, pragas, guerras, escassez de alimentos, etc.), tanto mais clarividentes se fazem as necessidades de ajuda mútua entre os homens. Eis a origem das instituições mais primevas da humanidade. A elas se sucederão outras instituições *secundárias*, cujo papel é prover-nos dos bens intermediários para satisfação das indigências primárias. O dinheiro, por exemplo. Estas instituições secundárias consolidam-se como "os meios dos meios" e transformam-se em *onto-interesses*, isto é, práticas regulares de intercâmbio e que permitem a satisfação *indireta* das indigências biológicas. Para Gehlen, portanto, as sociedades humanas compõem-se de um conjunto de instituições cuja finalidade última é a satisfação das necessidades elementares do homem. Ou seja, o homem é um ser que concebe e prefigura o futuro em suas *ações* e isto faz dele um ser que se autoprojeta, se autodetermina e se autorrealiza. Logo, é um *ser prático*, e não um ser da *ideação*. Todas as leis estruturais da constituição humana realizam-se na ação. À medida em que o homem trivializa a satisfação habitual das penúrias biológicas pela difusão dos costumes e dos hábitos, quer dizer, pela assimilação coletiva das instituições, ele pode se dedicar às obras do espírito: à arte, à filosofia, às ciências, aos rituais mágicos, ao conhecimento pelo conhecimento. Estas obras são funções liberadas intelectuais e motoras que criam grande satisfação e, por isso, permitem ao homem sublimar grandes *quantas* pulsionais. Cf. GEHLEN, Arnold. (1980; 1940) *El Hombre. Su Naturaleza e su Lugar en el Mundo*. (2ªed.). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.

2.3. Características dos experimentos segundo Hannah Arendt

O mundo do experimento sempre parece suscetível de tornar-se uma realidade criada pelo homem; e isso, embora possa aumentar o poder humano de produzir e de agir, até de criar um mundo, a um grau muito além do que qualquer época anterior ousou imaginar em sonho ou fantasia, torna, infelizmente, a aprisionar o homem — e agora muito mais vigorosamente — na prisão de sua própria mente, nas limitações dos padrões que ele mesmo criou (Arendt, HC, 2011, p.359-360).

Dada esta origem do experimento a partir do princípio do *verum-factum*, isto é, o princípio da produção artificial de processos naturais mediante a imitação e reprodução dos fenômenos humanos e dos fenômenos próprios da natureza, cabe-nos aqui nos aproximarmos das características dos experimentos segundo nos aponta Hannah Arendt. Em verdade, Arendt não enumera tais características, mas as espreia ao longo de sua exposição n’A *Condição Humana* e em outros escritos. Detectamos seis características fundamentais as quais nos auxiliarão na compreensão do conceito do social.

A primeira característica do experimento é tal que, ao procedê-lo, o cientista ou artífice, não apenas observa, contempla e registra os fenômenos da natureza, mas provoca processos naturais artificialmente a partir de condições convencionalmente preestabelecidas. Todo experimento produz processos naturais artificialmente a partir de condições convencionais preestabelecidas. Nas Ciências Econômicas, esta seria a cláusula *coeteris paribus*; nas Ciências da Natureza, por sua vez, seriam todas as condições ideais de experimentação do fenômeno (temperatura, pressão, etc.). Nesta lógica, os processos iniciados pelo experimento social não existiriam em larga escala sem o artifício e a intervenção humana. Os experimentos, na medida em que ampliam seu raio de ação, ampliam e engendram a ordem. Ocorrem a partir de condições prescritas concebidas pelos ensaístas. Todo experimento é, portanto, um leito procusteano “no qual prescrevemos condições concebidas pelo homem aos processos naturais [e sociais] e forçamo-lo a se ajustarem a padrões criados pelo homem” (HC, 2011, p. 288).

Ao produzir processos naturais artificialmente, os experimentos dão início àquela “arte de fabricar a natureza” e criar processos os quais, sem os homens, jamais existiriam *in natura* (HC, 2011, p.288). Isso explica, no domínio da Filosofia Política, a obsessão dos pensadores modernos por reconhecer e controlar a natureza humana tendo

em vista que tal ciência atua como preâmbulo imprescindível de todas as proposições de mundos políticos estáveis, tal como vemos nas tradições jusnaturalista e marxista, por exemplo. Toda Filosofia Política moderna se vale de uma Antropologia Filosófica prévia que orienta e fundamenta a proposição de uma forma de organizar o mundo público. Segundo Arendt, a ideia destes autores é domesticar e controlar a natureza humana mediante o conhecimento prévio dos mecanismos que deflagram as paixões universais a todos os homens. Assim, é possível anular ou reduzir radicalmente as imprevisibilidades da ação política como início de algo novo. Também assim é possível governar, arrebatar e submeter os homens ao senhorio. A ideia que perpassa toda a Filosofia Política moderna é reproduzir experimentalmente a natureza do homem e canalizá-la para os fins preestabelecidos pela vontade da pessoa do Soberano, seja como interesse, paixão domesticada ou comportamento adquirido¹⁶.

A lógica do experimento, neste aspecto, aproximou as Ciências da Natureza e as Ciências do Social de tal modo que ambas passaram a empregar um mesmo vocabulário, não só de historicização das ciências naturais (HC, 2011, p. 370) e humanas, mas também de reafirmação dos princípios do “progresso”, da “evolução” e do “desenvolvimento”. Na origem deste vocabulário, que é próprio do social, estão as técnicas da Filosofia Política moderna que passaram a promover experimentos com as paixões humanas a partir de uma dinâmica de autoexame da consciência. Este seria o ponto de partida tanto da Ética quanto da Filosofia Política moderna. Surge então o problema da Natureza Humana, reduzida a uma psicologia das reações passionais universais. É o que Arendt afirma no seguinte passo:

Desde o século XVII, a filosofia produziu seus melhores e menos discutidos resultados quando investigou, em um supremo esforço de autoinspeção, os processos dos sentidos e da mente. Sob esse aspecto, a maior parte da filosofia moderna é, realmente, teoria da cognição e psicologia; e, nos poucos casos em que as potencialidades do método cartesiano de introspecção foram plenamente realizadas por homens como Pascal, Kierkegaard e Nietzsche, somos tentados a dizer que os filósofos fizeram experimentos com seus si-mesmos [*selves*] próprios

¹⁶ A detecção deste elemento naturalista nas ciências experimentais do social é outro ponto em comum entre Arendt e Polanyi. Vejamos o que assinala o antropólogo: “O elemento naturalista nos fundamentos da economia ortodoxa foi o resultado de condições criadas basicamente pela *Speenhamland*”. Tais condições estavam, desde a lei da população de Malthus, baseadas nos “fatos naturalistas da fertilidade do homem e do solo”. [...] “Não é de admirar, pois, que o *deus ex machina* da propagação do animal e da planta tivesse que ser invocado num sistema científico cujos autores alegavam deduzir as leis da produção e da distribuição, não a partir do comportamento das plantas ou dos animais, mas dos homens.” (Polanyi, 2000, pp.150-152). “O tormentoso problema da pobreza se revelava agora por inteiro: a sociedade econômica estava sujeita a leis que *não* eram leis humanas. [...] o naturalismo passou a assombrar a ciência do homem” (Polanyi, 2000, p.153).

não menos radicalmente e talvez mais intrepidamente que os cientistas experimentaram com a natureza (Arendt, HC, 2011, p.366-367).

Da ideia de produzir artificialmente a natureza humana a partir de experimentos se desdobra a segunda característica da experimentação, qual seja, a *serendipitia*. Embora Arendt não tenha empregado este termo, é precisamente disso que se trata quando ela descreve o *modus operandi* do processo experimental em si. É o que está dito na seguinte passagem:

A tentativa de eliminar a ação em virtude de sua incerteza e de salvar de sua fragilidade os assuntos humanos, tratando-os como se fossem ou pudessem vir a ser produtos planejados da fabricação humana, resultou, em primeiro lugar, na canalização¹⁷ da capacidade humana de agir, de iniciar processos novos e espontâneos, que jamais existiram sem os homens, para uma atitude em relação à natureza que, até o último estágio da era moderna, se limitara a explorar as leis naturais e a fabricar objetos a partir de materiais naturais. O comentário recente e casual de um cientista, que sugeriu seriamente que a “pesquisa básica é quando estou fazendo o que não sei que estou fazendo”, talvez seja o melhor exemplo da medida em que começamos a agir, no sentido mais literal da palavra, na natureza (Arendt, HC, 2011, p.288).

É da ordem dos experimentos — seja com a natureza, seja com os assuntos sociais e humanos — que as descobertas ocorram acidentalmente. Todo experimento é um procedimento de ensaio ou teste cujos resultados são imprevisíveis para o artífice. Como sabemos, parte significativa das grandes descobertas científicas é acidental. Este é o caractere da *serendipitia*, isto é, a lógica do “não saber o que se está fazendo quando se está fazendo”, a qual nada mais seria que uma metaconvenção operatória a qual possibilita que todo e qualquer experimento científico produza resultados, ainda que não se saiba a aplicabilidade imediata deles. A *serendipitia* é, portanto, uma ciência do acidente:

O cientista criava apenas para conhecer, não para produzir coisas, e o produto era um mero subproduto, um efeito colateral. Ainda hoje todos os verdadeiros cientistas concordarão que a aplicabilidade técnica do que eles estão fazendo é um mero subproduto do seu empenho (Arendt, HC, 2011, p.371).

¹⁷ É perceptível que Albert Hirschmann desenvolveu sua conhecida tese da canalização das paixões em direção a instituição societal dos interesses a partir deste *insight* de Hannah Arendt. Cf. Albert Hirschmann, *The Passions and The Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. Princeton University Press, 2013.

Importa-nos aqui, em se tratando da compreensão do social como experimento e processo, que as experimentações no domínio dos assuntos humanos são muito mais imprevisíveis por duas razões: a primeira deve-se ao fato de que o mundo social raramente se mantém estável e regular em suas situações empíricas particulares, o que torna obsoleta a cláusula *coeteris paribus* das teorias econômico-sociais modernas; a segunda deve-se ao fato de que os experimentos sociais não são ensaiados, mas simplesmente postos em prática *in vivo*, seja numa pequena comunidade isolada, seja em larga escala. Pensemos nos inúmeros experimentos econômicos (anti-inflacionários, monetários, cambiais), além dos experimentos sociais relativos a políticas habitacionais, agrícolas, territoriais, imunológicos, migratórios, malthusiano-populacionais, etc¹⁸. Os experimentos sociais são exponencialmente mais passíveis de serendipitia e imprevisibilidade que os experimentos realizados com as energias e fenômenos da natureza uma vez que tais fenômenos naturais geralmente são controláveis em laboratórios e mediante o uso de aparelhos e instrumentos específicos de experimentação. Os experimentos sociais ocorrem conforme o grau máximo de serendipitia possível, ou seja, são experimentos, por natureza, entrópicos.

Esta tese da “aventura social” como experimento, seus riscos e imprevisibilidade radical fora anteriormente esposada por Polanyi. Para ele, a constituição da ordem como experimento nas sociedades industriais começou com o episódio da *Speenhamland Law*, o qual “revelou ao povo do principal país do século a verdadeira natureza da *aventura social* na qual estavam embarcando. Dirigentes e dirigidos jamais esqueceram a lição daquele paraíso de todos” (Polanyi, 2000, p.102).

Se sugerimos que o estudo da *Speenhamland* é o estudo do nascimento da civilização do século XIX, não temos em mente exclusivamente seus efeitos econômicos e sociais, nem mesmo a influência determinante desses efeitos sobre a moderna história política, mas o fato de que nossa consciência social foi fundida nesse molde, fato esse desconhecido da atual geração. [...] Se a Revolução Francesa muito deveu ao pensamento de Voltaire e Diderot, Quesnay e Rousseau, a discussão em torno da *Poor Law* formou as mentes de Bentham e Burke, Godwin e Malthus, Ricardo e Marx, Robert Owen e John Stuart Mill, Darwin e Spencer, que partilharam com a Revolução

¹⁸ Sobre esta questão das práticas experimentais do Estado moderno, recomendo o livro de James C. Scott, o qual trata das políticas de reflorestamento do Estado alemão. Scott filia-se à tradição do pensamento anarquista e diz que seu estudo pode ser resumido como uma tentativa de compreender a experiência prática ou Μήτις (méti) que orienta a ação do Estado na formação das instituições de governo. Cf. James C. Scott. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press, 1999.

Francesa a paternidade espiritual da civilização do século XIX” (Polanyi, 2000, p.106).

Para Polanyi, o experimento de *Speenhamland Law* legou para a história das instituições sociais, econômicas e políticas modernas o princípio segundo o qual a ordem pública deve ser artificialmente produzida, tendo em vista que a própria sociedade é um grande laboratório disponível para experimentações. Daí se desdobra a terceira característica: todo experimento, se posto em larga escala, como é o caso dos experimentos sociais, desdobra-se em processos autopoiéticos irreversíveis e incontroláveis, seja na ordem do mundo natural, seja na ordem social. Daí que tanto as Ciências da Natureza quanto as Ciências do Social são “ciências de processos”, ou melhor, “ciências de processos sem retorno, potencialmente irreversíveis e irremediáveis” (HC, 2011, p. 288-289). Por serem processos, os experimentos não são teóricos ou contemplativos, mas proativos e fabricantes de comportamento e de ordem nos assuntos humanos:

O próprio fato de que as ciências naturais tenham se tornado exclusivamente ciências de processos e, em seu último estágio, ciências de “processos sem retorno”, potencialmente irreversíveis e irremediáveis, indica claramente que, seja qual for a força cerebral necessária para iniciá-los, a verdadeira capacidade humana subjacente que poderia desencadear sozinha esse desdobramento não é nenhuma capacidade “teórica”, nem a contemplação ou a razão, mas a aptidão humana para agir, para iniciar novos processos sem precedentes, cujo resultado é incerto e imprevisível, *quer sejam deflagrados no domínio humano, quer no domínio natural* (Arendt, HC, 2011, p.288-289. *Itálico acrescido*).

Uma vez que um experimento social dê início a um processo, os resultados são imprevisíveis, “de sorte que a incerteza, mais do que a fragilidade, passa a ser o caráter decisivo dos assuntos humanos”. Apesar desta imprevisibilidade, o processo da ação, uma vez iniciado, pode perdurar por séculos e multiplicar exponencialmente seu raio de ação, quiçá até o fim da própria humanidade. E como assinala Arendt, a Filosofia Política instrumental moderna e seus desdobramentos nas Ciências do Social tentaram se afastar, desesperadamente, da imprevisibilidade e da irreversibilidade decorrentes dos processos iniciados pela ação; julgaram “com desprezo a capacidade humana de liberdade” e condenaram toda e qualquer possibilidade da ação espontânea. Tal desespero se acentuou quando os artífices — filósofos, cientistas do social e homens de Estado — perceberam que os experimentos, fossem com a natureza, fossem com os assuntos humanos, iniciavam processos os quais “arrastavam” os próprios criadores, de

modo que nenhum agente poderia jamais ser senhor absoluto dos seus próprios desígnios. O próprio conceito de soberania do Estado traz em seu cerne o postulado segundo o qual a onipotência permite ao Soberano experimentar qualquer coisa sem que seja atingido pelas consequências do processo iniciado, o que, na prática, jamais foi possível. Nenhum agente ou “cobaia” do mundo público poderá passar incólume ao poderio avassalador de certos processos.

A quarta característica dos experimentos define-se pelo caráter cosmopolita de toda experimentação científica, não apenas porque entre suas fontes de financiamento estejam instituições privadas e entidades filantrópicas internacionais, mas também porque a comunidade científica é supranacional. A compreensão do social como processo autônomo que se desdobra a partir de uma série de experimentos realizados no âmbito dos Estados-nação omite, em certa medida, tal caráter cosmopolita dos experimentos em si. A despeito do caráter nacional e territorial das políticas sociais e das políticas científicas, os experimentos e seus processos consequentes não se situam necessariamente num espaço político-geográfico preciso¹⁹. Retoricamente, os experimentos, desde Francis Bacon, são compreendidos como patrimônio da humanidade enquanto grandeza política. Cabe à comunidade científica transmitir os progressos decorrentes das descobertas experimentais de geração a geração. Tais progressos experimentais, tecnológicos e científicos conquistados pelos cientistas e engenheiros sociais ao longo dos séculos evidenciam que “o *Progresso tornou-se o projeto da Humanidade*, atuando por trás dos homens reais” (TLM, 2017, p. 420), daí que:

O conceito de *Progresso*, como esforço amplo e cooperativo no interesse do conhecimento em si mesmo, “no qual todos os cientistas do passado, do presente e do futuro têm uma parte” [...], apareceu desenvolvido de forma completa pela primeira vez nas obras de Francis Bacon. [...] A ideia de que cada geração subsequente saberia mais do que aquela que a precedeu e de que esse progresso jamais se completaria. [...] [Daí que] “o conhecimento científico só foi e só pode ser alcançado passo a passo, pela contribuição de *gerações* de exploradores na construção que se faz sobre as descobertas de seus predecessores, corrigindo-as de maneira gradual” (Arendt, TLM, 2017, p.418).

¹⁹ No que diz respeito ao caráter universal dos experimentos sociais, Polanyi assinala que: “Se a sociedade humana é uma máquina de atuação própria para manter os padrões sobre os quais é construída, a *Speenhamland* foi um autômato para a destruição dos padrões sobre os quais qualquer tipo de sociedade poderia se basear” (Polanyi, 2000, p.123).

Podemos pensar, portanto, que há uma contradição entre o social como modelo de administração laboral próprio do Estado-nação (e suas elites) e o experimento enquanto projeto humanitário e tecnológico para a permanência da espécie humana na Terra ou fora dela. Bacon não se refere à “humanidade”, como podemos perceber, mas a um esforço cooperativo de transmissão das descobertas científicas entre os membros da comunidade de cientistas ao longo de gerações sucessivas e com vistas ao aperfeiçoamento progressivo das próprias descobertas. Deveras, há um *confronto* entre a autonomia ética da ciência e a dependência material dos cientistas em relação ao poder soberano; ou melhor, um confronto entre as estratégias do soberano de usar a ciência para seus próprios fins imperiais e a autonomia dos procedimentos e resultados da pesquisa científica²⁰. O ponto de Arendt, neste aspecto, é que a visão baconiana, ao promover uma política científica transgeracional com vistas ao progresso, poderia se configurar numa reação cosmopolita contrária à politização das ciências pelo Soberano. Daí proviria, certamente, o único elemento político da era secular moderna capaz de vislumbrar a imortalidade da espécie humana, não mais concebida como “espécie da natureza”, mas como objeto de aperfeiçoamento progressivo da política científica supranacional. Como diz Arendt, a era secular moderna descobriu “a imortalidade potencial da espécie humana” (BPF, p.109, 2005). Vejamos o que nos diz a autora no seguinte passo:

O processo de imortalização [da espécie humana mediante a transmissão intergeracional das tecnologias humanas e naturais] tornou-se independente de cidades, Estados e nações; ele engloba toda a humanidade, cuja história Hegel foi capaz de ver como um desenvolvimento ininterrupto do Espírito. Com isso, a humanidade cessa de ser apenas uma espécie da natureza, e o que distingue o homem dos animais não é mais meramente o fato de falar (*lógon ékhon*), como na definição aristotélica, ou de possuir razão, como na definição medieval (*animal rationale*): agora é sua própria vida que o distingue, a única coisa que, na definição tradicional, supunha-se que partilhasse com os animais (Arendt, BPF, 2005, p. 110).

De fato, desde o surgimento da tétrade Estado-nação, Sociedade, Capital e Questão Social, no século XVIII, os processos experimentais do social deram origem às ciências do social, como a sociologia, cuja “física do social” rapidamente se convertera numa “Ciência da Humanidade” e posteriormente numa “Religião Civil da Humanidade”. Mesmo antes do surgimento destes empreendimentos ideocráticos

²⁰ Cf. Phillip Darrell Collins & Paul David Collins. *The Ascendancy of the Scientific Dictatorship. An Examination of Epistemic Autocracy, from the 19th to the 21st Century*. 2004.

reformadores do espírito humano, como eram as sociologias de Saint-Simon e Auguste Comte, os jacobinos já distinguiam, na *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*, o homem natural do homem enquanto membro de uma comunidade política. A percepção da unidade da espécie humana, em verdade, surgira com a popularíssima enciclopédia de Buffon, *Histoire Naturelle*²¹, a qual, segundo Hélière Clastres, fora a obra responsável pela inovação do século XVIII quanto a conceber os povos selvagens do novo mundo como “povos primitivos”, tendo em vista que antes eram concebidos como “animais em forma humana”²². A história do gênero humano enquanto “unidade natural”, legada por Buffon e assimilada pela Antropologia de Rousseau, daria origem a três ideias fundamentais para autocompreensão da unidade do humano: a ideia “de um estado primeiro do homem, a [ideia] de uma história natural da espécie” e, por correlação, a ideia de que “este estado primitivo é um estado de natureza”. Portanto, Arendt entende subliminarmente que todo experimento escapa ao domínio do poder soberano nacional porque pertence à espécie humana como grandeza política. O horizonte moral último dos experimentos — a despeito da ânsia por controle absoluto dos súditos, da busca por onipotência e das inúmeras tentativas de abolir a imprevisibilidade no mundo público — é a busca da imortalidade da espécie humana. Esta seria a astúcia da razão, a qual conduz, em última instância, a dinâmica dos experimentos humanos e naturais.

A quinta característica dos experimentos é um desdobramento do serendipismo, qual seja: todo experimento é um procedimento empírico radical no qual o cientista só precisa produzir efeitos, ainda que não tenha pleno domínio dos mecanismos causais que produziram tais efeitos. Não importa, para o ensaísta, quais foram os mecanismos causais que atuaram entre a causa originária do fenômeno e o efeito produzido pela experiência; importa tão somente o resultado obtido ao fim do processo. O experimento em si não se interessa quanto à adequação racional ou teórica de seus resultados em relação a uma verdade filosófica ou científica; os resultados podem ser absurdos em face do estado da arte das leis científicas ou das teorias, sociais ou naturais, então hegemônicas. Por isso Arendt cita Whitehead quando o pensador britânico afirma que

²¹ Sobre a popularidade da Enciclopédia de Buffon nos *salons littéraires* parisienses de meados do século XVIII, consultar Élisabeth Badinter, *As Paixões Intelectuais. Desejo de Glória 1735-1751*. vol. 1, 2007.

²² Clastres cita uma passagem decisiva de Buffon a este respeito: “Originalmente, só houve uma espécie de homens que, tendo-se disseminado e multiplicado por toda a terra, sofreu diferentes mudanças por influência do clima, pela diferença da alimentação, da maneira de viver, das doenças epidêmicas, e também pela mistura variada ao infinito de indivíduos mais ou menos semelhantes” (Clastres, 1980, p. 190).

“os céus sabem que o que nos parece *non-sense* pode ser amanhã uma verdade demonstrada” (Arendt, HC, 2011, p.363).

Por fim, a sexta e última característica dos experimentos reside na posição demiúrgica dos artífices que os operam. Arendt assinala que os experimentos “repete[m] os processos naturais, como se o próprio homem estivesse a ponto de ‘produzir’ a natureza” e, ao assim conceber a experimentação, “todo cientista [sempre] abordou a natureza, desde o início, do ponto de vista d’Aquele que a fez” (Aquele: *One*, com inicial maiúscula, tal como um “Deus”). Daí que, para Arendt, o experimento “repete os processos naturais, como se o próprio homem estivesse a ponto de produzir os objetos da natureza” (2011, p. 369). Esta é a condição para a “certeza do conhecimento” a qual “não poderia ser obtida de outra forma” (2011, p. 369). Portanto, a comunidade científica — sejam os cientistas da natureza, sejam os cientistas do social — caracteriza-se por esta convicção prometeísta segundo a qual ser capaz de produzir um fenômeno é o mesmo que conhecê-lo. A ciência do experimento pressupõe a autodivinização da atividade científica, bem como da própria imagem que os cientistas têm de si próprios.

Estas características acerca da essência e da natureza dos experimentos segundo os compreende Hannah Arendt nos permitirão, no próximo tópico, entender que o social, em si, é um experimento aplicado aos assuntos humanos de modo a produzir uma série de processos autopoieticos. Tais processos, em geral, têm a finalidade de manipular politicamente as necessidades, as paixões e os sentimentos humanos.

2.4. A história dos experimentos sociais: da *Commonwealth* à sociedade orgânica

“The establishment of our new Government seemed to be the last great experiment for promoting human happiness”. (George Washington, 1790).

Para compreendermos o caráter processual e experimental do social na era moderna precisamos empreender um exame minucioso do subcapítulo (ou tópico) nove (9) d’A *Condição Humana*. Tal exame se valerá, também, de algumas passagens do capítulo dois de *Entre o Passado e o Futuro*, o ensaio sobre o *Conceito de História Antiga e Moderna*. Este é o melhor caminho, creio, para apreendermos o princípio de unificação do social para além de suas multifaces.

No tópico nove de *The Human Condition* Arendt descreve historicamente o surgimento do social enquanto obrigação legal do domínio público de proteger os interesses privados de uma classe composta por grandes proprietários. O advento do social, diz a autora, coocorreu historicamente com a “transformação das questões privadas” [*private care*] em objeto de “preocupação pública” [*public concern*]. Tal transformação fora levada a cabo pelos grandes proprietários, os porta-vozes da grande propriedade privada [*private property*] e beneficiários da acumulação primitiva do capital no período de surgimento e consolidação do moderno Estado-nação centralizador e territorial. Aqui, Arendt não estabelece uma relação causal entre os dois acontecimentos, tendo em vista que o advento do social apenas “coincidiu” (*coincided*) com tal transformação²³. Por outro lado, neste caso específico da origem política do social, o pano de fundo onipresente da experiência luminosa da polis grega dá lugar à comparação com o absolutismo mercantilista do Antigo Regime, tido, neste aspecto, surpreendentemente, como uma forma de governo que ainda mantinha a capacidade de discernir claramente entre o público e o privado²⁴. Neste nono subcapítulo d’A *Condição Humana*, portanto, Arendt admite a tese rousseauiana do Falso Pacto e a mantém contra as teses protoliberais de John Locke. Em verdade, para Arendt, Locke é um dos artífices da transformação dos interesses privados em matéria pública, sobretudo por ter empreendido uma perversa revolução jurídico-filosófica que converteu o princípio material da propriedade privada em princípio imaterial do capital humano.

Como podemos perceber, neste subcapítulo Arendt entende que o social não está exclusivamente vinculado ao reino das necessidades prementes e imediatas, mas também ao reino da conspiciência desnecessária. O que denominamos por sociedade nada mais seria senão uma “organização de proprietários” que, desde o processo de decadência do Antigo Regime, passou a exigir proteção do domínio público para que

²³ Implicitamente Arendt nos deixa entrever aqui a tese weberiana do cossurgimento do capitalismo e da ética ascética intramundana das religiões protestantes, eventos históricos que não estão causalmente conectados, mas que estabeleceram entre si *afinidades eletivas*. O surgimento do social e a invasão do domínio público pelos interesses privados foram eventos que também ocorreram sem qualquer conexão causal evidente, mas estabeleceram entre si afinidades eletivas, sobretudo no que diz respeito ao propósito de fundir o público e o privado na instituição de um Estado-mercado. Arendt, todavia, não faz associações com as práticas ascéticas das religiões protestantes.

²⁴ A tese esposada por Hannah Arendt segundo a qual no Antigo Regime havia uma percepção clara da distinção entre o domínio público e o domínio privado é absolutamente contrária à conhecida tese de Max Weber acerca desta forma de organização do Estado moderno, denominada pelo sociólogo como Estado Patrimonialista. Para Weber, o Estado Patrimonialista do Antigo Regime tinha por característica fundamental a não distinção entre o público e o privado, sobretudo porque o Estado — seus bens e sua infraestrutura — era concebido como *patrimônio* do rei. Daí o nome, “patrimonialismo”. Max Weber. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. 2004. Vol. 2. Ed. UnB/ Imprensa Oficial. pp.196-322

pudessem acumular mais riqueza. A sociedade surgiu em benefício do acúmulo das riquezas privadas dos grandes proprietários na mesma medida em que a comunidade (*commonwealth*), no absolutismo do Antigo Regime, existia em benefício da riqueza comum. A sociedade nascente requereu que a riqueza comum — acumulada até então pelo trabalho multissecular exercido no domínio privado — fosse transferida para o domínio público. Deste movimento surgiram, por exemplo, as noções de produto interno bruto (a soma de todas as riquezas comuns de uma comunidade político-econômica) e as políticas fiscais modernas, as quais são exponencialmente mais despóticas, eficientes e expropriadoras que aquelas do Antigo Regime.

Esta tese, esposada no subcapítulo nove, é uma reelaboração da tese de Karl Polanyi n’A *Grande Transformação* (1944), quando o autor assinala que a partir de fins do século XVIII e início do século XIX passou a existir “uma sociedade que não estava sujeita às leis do Estado, mas, ao contrário, sujeitava o Estado às suas próprias leis” (Polanyi, 2000, p.137). Daí que, desde a Revolução industrial, “são os interesses econômicos dos capitalistas que organizam a lei da sociedade”; os capitalistas e seus engenheiros sociais passaram a ser, desde então, “os porta-vozes seculares da providência divina que governa o mundo econômico como uma entidade isolada”. Passou a existir “a presença, na sociedade, de uma esfera econômica que se torn[ou] a fonte de uma lei moral e de uma obrigação política” (Polanyi, 2000, p.138).

Arendt amplia esta tese sob vários aspectos. Para ela, a transferência da riqueza comum para o domínio público tornou-se possível porque a propriedade privada ou riqueza — que até o Antigo Regime era concebida como coisa perecível, destinada ao uso e ao consumo — transformou-se em capital, uma nova modalidade de riqueza cuja característica elementar pode ser definida pela negação intrínseca da perecibilidade e materialidade da propriedade privada. A acumulação e capacidade de reprodução próprias do capital nada mais seriam que uma tentativa de evitar a “desintegração” dos ganhos, isto é, o desvanecimento da riqueza. Quando a propriedade privada se converteu em capital a riqueza assim instituída passou a almejar não apenas reproduzir-se, mas, sobretudo, perdurar e permanecer tanto quanto o mundo comum partilhado pelos homens. Se no Antigo Regime o governo tinha por função regular a competição entre proprietários privados que ambicionavam mais e mais riqueza, na ordem política moderna o papel dos governos passou a ser o de preservar a riqueza dos proprietários de modo que os ganhos acumulados não se tornassem vulneráveis ao jogo imprevisível do

mercado e da competição econômica. Arendt nos explica este controle férreo da distribuição desigual de riqueza no seguinte passo:

A riqueza, depois que se tornou preocupação pública, adquiriu tais proporções que dificilmente poderia ser controlada pela posse privada. É como se o domínio público tivesse se vingado daqueles que tentaram utilizá-lo para seus interesses privados. (Arendt, HC, 2011, p.86).

Esta suposta vingança do domínio público contra a tentativa de subjugá-lo ocorre num primeiro momento historicamente anterior ao triunfo do capital. Polanyi data a ocorrência desta vingança e a nomeia por “resistência” quando diz: “A sociedade do século XVIII *resistiu*, inconscientemente, a qualquer tentativa de transformá-la em mero apêndice do mercado” (Polanyi, 2000, p.99). A tese de Arendt, neste aspecto, é que tal tentativa de transformar o domínio público em refém dos interesses dos grandes proprietários associados falhou neste primeiro momento porque a riqueza comum acumulada privadamente pelas comunidades à época do surgimento do Estado moderno permaneceu irredutivelmente perecível e privada. Era em benefício de tal riqueza da comunidade (*commonwealth*), como assinalara Jean Bodin, que se compunha a associação entre os reis e os súditos proprietários, associação esta ainda capaz de distinguir o público e o privado tendo em vista que “o governo pertencia aos reis e a propriedade aos súditos”.

Tal fusão comunitária distinguia-se radicalmente do estratagema de fundir as posses públicas e privadas segundo o modelo protoliberal nascente desde John Locke, quando as dinastias familiares passaram a usar o Estado para preservar e perpetuar suas posses. Não obstante, o processo de perecimento de tais posses não pôde ser evitado pela ação artificial do Estado porque as propriedades ainda eram materiais, portanto, passíveis de consumo e perecimento. Após este falhanço, o movimento posterior dos grandes proprietários (e da *intelligentsia* que os auxiliava), na medida em que se aproximava o fim do Antigo Regime, fora tentar anular o caráter perecível de suas riquezas privadas de modo que elas se tornassem tão permanentes e duradouras quanto a multissecular coisa pública. Para tanto, estes proprietários associados empreenderam um processo econômico cuja finalidade era transformar a riqueza tangível em capital volátil. E tal capital deveria ser reproduzido e acumulado com o benemérito e o contributo do próprio domínio público. Portanto, este movimento de capitalização da ordem econômica fora levado a cabo por uma sociedade de proprietários que se

apossaram do Estado-nação e deram origem àquilo que hoje denominamos por sociedade (Arendt, HC, 2011, pp.83-84).

Portanto, o processo de transferência da riqueza comum para o domínio público só se tornou possível porque a propriedade privada transformou-se em capital. E este processo de monetarização e posterior capitalização financeira fora antecedido, desde Locke, pela supressão jurídica da distinção romana entre *res fungibiles* e *res consumptibiles*, isto é, entre a propriedade tangível e a riqueza consumível. Uma vez que o capital tenha se tornado o denominador comum de valoração de toda e qualquer propriedade, todas as posses passaram a ser consumíveis, além de ter um valor “exclusivamente social”, isto é, um valor permutável e flutuante dado pela ordem da oferta e da procura do mercado. Assim, riqueza e propriedade, bens tangíveis e consumíveis passaram, indiscriminadamente, a ter seus valores determinados pelo capital. Este processo é o que Hannah Arendt denominou por “evaporação social do tangível”. Tal evaporação decorreu da “revolução da propriedade” cujo propósito era desmaterializar a propriedade e concebê-la como “parte do próprio homem”, o proprietário e seu corpo, isto é, a denominada “força de trabalho”. Arendt resume este processo de desmaterialização da propriedade fungível quando diz que “a propriedade moderna perdeu seu caráter mundano e passou a situar-se na própria pessoa” (HC, 2011, p. 86). Numa palavra, a propriedade moderna, desde Locke, passou a ser concebida em última instância como *capital humano*. Logo, desde então as propriedades tornaram-se progressivamente móveis.

A narrativa histórica do advento do social como um fenômeno coincidente com os movimentos das grandes dinastias de proprietários — cujo propósito era controlar o domínio público e usá-lo para perpetuar suas próprias riquezas acumuladas —, em verdade, é uma descrição das sucessivas ações históricas levadas a cabo por dinastias cujos interesses políticos e econômicos induziram a um processo que tem as características de um *experimento*. Todos os movimentos descritos por Arendt, neste aspecto, apontam para uma dinâmica de tentativa e erro cujo propósito é fundir o público e o privado num só sistema. Desde a tentativa falha de perpetuar as riquezas mediante a fusão mercantil das posses públicas às privadas, até os movimentos conjuntos de desmaterialização da propriedade privada convertida em capital humano e em capital monetário, o que Arendt nos descreve é uma versão do social como experimento e processo. É próprio do social conceber a ordem pública como um experimento do soberano e seus governantes. Esta é a *arché* do social e do Estado-

nação, isto é, esta é a origem e a lei que os determina desde o princípio: ambos nasceram sob a égide da experimentação e da “mistura” proposital entre o público e o privado. E o desdobramento último da concepção segundo a qual a ordem social é um processo de experimentação homólogo aos experimentos científicos feitos com o mundo natural pode ser comprovado na crença moderna de que a razão humana pode fundar e refundar a ordem pública, seja pela ação revolucionária, seja pela fundação artificial de um poder constituinte jurídico-político. A ordem do social, portanto, provém da crença prometeísta na infalibilidade da razão nos assuntos humanos.

O social, neste caso, além de um processo, é um experimento da razão interessada cujo propósito é desnaturalizar a constituição da ordem mediante a naturalização e animalização dos súditos, compreendidos como ventríloquos (ou cobaias) de um experimento social regido por elites científicas associadas às dinastias burgo-aristocráticas multisseculares. Mais do que isso, o social é um experimento que visa abolir a imprevisibilidade e espontaneidade do mundo público mediante a regulamentação jurídica de toda a ordem humana, o adestramento comportamental e o controle estatístico dos contingentes populacionais. Para minimizar o caráter imprevisível do mundo público, os artífices decidiram, ao longo do processo histórico, empreender sucessivos experimentos que visavam transformá-lo numa réplica ampliada da ordem doméstica, réplica esta cujos patriarcas seriam eles próprios, os artífices. Arendt nos fala abertamente da natureza deste experimento, desde

[...] as tentativas feitas no século XVII no sentido de formular novas filosofias políticas, ou melhor, de inventar meios e instrumentos com os quais [se poderia] “produzir um animal artificial... o *Commonwealth* ou Estado”. Para Hobbes, como para Descartes, “o primeiro motor foi a dúvida”, e o método escolhido para estabelecer a “arte do homem”, que lhe permitiria produzir e governar seu próprio mundo como “Deus produziu e governa o mundo” pela arte da natureza, [seria] também a introspecção, a arte de “ler em si próprio” “a similitude entre os pensamentos e paixões de um homem e os pensamentos e paixões de outro”. [...] O estabelecimento do *Commonwealth*, a criação humana de “um homem artificial”, equivale à construção de um “autômato [uma máquina] que [se] move por meio de molas e rodas, como um relógio. Em outras palavras, o processo que, como vimos, invadira as ciências naturais por meio do experimento, por meio da tentativa de imitar, em condições artificiais, o processo de “produção” mediante o qual uma coisa natural veio a existir, serve também, ou *serve melhor*, como princípio para o fazer [doing] no domínio dos assuntos humanos. Pois que os processos da vida interior, encontrados nas paixões mediante a introspecção, podem tornar-se critérios e regras para a criação da “vida automática” daquele “homem artificial” que é o “grande Leviatã”. [...] Os processos,

portanto, e não as ideais, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se na era moderna os guias das atividades de produzir e de fabricar, que são as atividades do *homo faber*. (Arendt, HC, 1998, p.299-300; 2011, pp. 373-375; Tradução minha em cotejo com o texto original).

O ímpeto de produzir o próprio mundo, decorrente do desespero, do desconhecimento e da impotência, tornara-se possível quando a Filosofia Política passou a reconhecer os caracteres passionais, universais e regulares do humano de modo que, a partir desta ciência da natureza humana, o filósofo pudesse propor modos de intervenção social sobre os contingentes humanos e moldá-los como homens artificiais, canalizando as paixões em favor dos interesses sociais e do poder soberano (Hirschmann, 2000). O propósito desta filosofia que se recusa à mera contemplação e à busca do ser é imitar o processo de produção da natureza, isto é, a fabricação, sob condições extramundanas e artificiais. A Filosofia Política como *techné*, isto é, como arte do fabrico de mundos sociais possíveis (Lessa, 1992), não se reduz, contudo, ao esforço esteticista de conceber ideias e modelos prototípicos de instituições que poderão ser ou não assimiladas no mundo dos assuntos humanos. Trata-se da Filosofia Política a serviço dos interesses experimentais do soberano, interesses estes que desencadeiam processos históricos imprevisíveis e incontroláveis. Arendt se recusa a ver esta reviravolta experimental e processual da Filosofia Política em Filosofia Social (ou a transformação da Metafísica em Filosofia da História) de uma perspectiva estética ou desinteressada. O social, ao fim e ao cabo, é um estratagema astucioso e multifacetado posto em prática nas mais variadas formas de associação humana com o intuito de maximizar e expandir ilimitadamente o poder do Estado soberano. É o que ela reafirma no seguinte passo:

Uma das razões para a ruptura de Hobbes com a Filosofia Tradicional consistia em que, enquanto toda a Metafísica anterior seguira Aristóteles ao sustentar que a investigação das causas primeiras de todas as coisas que existem constitui a tarefa principal da Filosofia, sua posição, ao contrário, era a de que a tarefa da Filosofia consiste em guiar propósitos e alvos e estabelecer uma teleologia razoável da ação. [...] A idade moderna não somente produziu, mal iniciada, uma nova e radical Filosofia Política — Hobbes é apenas um exemplo [...] —, como também, pela primeira vez, filósofos dispostos a orientar-se conformemente às exigências da esfera política; e essa nova orientação política está presente não apenas em Hobbes como, *mutatis mutandis*, em Locke e Hume. Pode-se dizer que a transformação hegeliana da Metafísica em uma Filosofia da História foi precedida

por uma tentativa de desvencilhamento da Metafísica por uma Filosofia Política. (Arendt, BPF, 2005, p.111).

O resultado deste experimento de subsunção do público pelo privado mediante o processo de desmaterialização da riqueza fora a submersão (ou a dissolução) dos dois domínios no reino tirânico do social. Arendt não propõe aqui uma imagem que nos remeta à fusão ou à hibridização do público com o privado; tampouco nos desenha um problema de fronteira, como no caso do capítulo seis d' *A Condição Humana*, quando o contraponto é feito com a experiência da pólis grega. A imagem do social que Arendt debuxa neste caso é análoga a uma reação química na qual a mistura de dois elementos — o público e o privado — dá origem a um terceiro que os contém, mas que deles difere por suprassunção. Imagem, aliás, muito próxima da alquimia dialética hegeliana. Daí Arendt empregar substantivos tais como “dissolução”, “evaporação”, “submersão” e “eliminação” dos domínios público e privado ante a emergência do social. N' *A Vida de Espírito*, ao tratar do problema da disseminação da fé no progresso entre os intelectuais após a Revolução Francesa, Arendt descreve esta imagem da “mistura”:

E enquanto [os filósofos] começavam a refletir, com uma lealdade [ao Soberano] nunca antes vista, sobre o curso da *história*, não podiam deixar de tomar consciência quase imediata do maior enigma que seu novo tema lhes apresentava. Trata-se do simples fato de que nenhuma ação jamais alcança o objetivo pretendido de que o Progresso — ou qualquer outra significação fixa do processo histórico — surge de uma “mistura” sem sentido “de erro e violência” (Goethe), de uma “causalidade melancólica” no “curso sem sentido dos assuntos humanos”. [...] então é como se os homens, ao perseguir seus propósitos sem se entender, sem a menor lógica, tivessem sido levados por uma “intenção da natureza” pelo “fio condutor da razão”. (TLM, 2017, p.421)²⁵.

Esta “causalidade melancólica” decorre do caráter autopoietico do social, cujas instituições adquirem vida própria e parecem se desdobrar como “intenções da natureza”. Mais do que isso, o social, tanto quanto a história moderna e o capital, só pode ser compreendido enquanto processo, curso de fenômenos e acontecimentos encadeados, desprovidos de singularidade e incompreensíveis se postos como meros fatos isolados. Podemos perceber, também, neste excerto, a imagem da autonomia

²⁵ Como assinalamos, este fragmento se repete no capítulo sobre o conceito de História do livro *Entre o Passado e o Futuro*.

providencialista do social²⁶ cuja origem nos revolve a imagem criada por Joseph De Maistre ao descrever a Revolução Francesa como um carrasco autônomo e dotado de vontade, símile de Saturno, capaz de devorar seus próprios filhos e promotores. Tal providencialismo, posteriormente, se desprenderia do princípio da intervenção divina de modo que o social passasse a ser concebido como um ente autônomo e secular: a “astúcia da razão” que move a história e os homens, “o processo histórico” que determina a consciência dos homens, “a mão invisível” do mercado que provê o equilíbrio entre oferta e procura²⁷.

3. CARACTERÍSTICAS DO SOCIAL COMO PROCESSO: O EQUÍVOCO DO “HÍBRIDO”

Uma vez reconstituída a origem filosófica e científica das práticas experimentais com assuntos humanos, assim como enumeradas as características dos experimentos segundo a interpretação de Hannah Arendt, cabe-nos agora descrever as características dos processos sociais. Embora nem todo processo seja social, todo social se caracteriza como processo. E para explicar claramente o que é um processo, é preciso desfazer alguns imbróglios e equívocos cometidos pelos intérpretes de Hannah Arendt. Começemos, então, por descrever a primeira característica dos processos sociais, não por meio de uma afirmação, mas de uma negação. É bastante recorrente a imagem do social como um fenômeno ou instituição *híbrida*. Em verdade, o que Arendt qualifica como “híbrido” é a sociedade, não o social propriamente. Muitos intérpretes de Arendt (Pitkin, 1998, p. 15; Amiel, 1997, p.121; Aguiar, 2004; Müller, 2018; Correia, 2007; Keinert, 2007)²⁸ tomam o predicado como sujeito e descrevem o social como um domínio híbrido porque o confundem com a sociedade. Arendt jamais disse em passagem alguma que o social é híbrido. Ela utiliza este qualitativo tão somente quando se refere à *sociedade*, tal como podemos ver nos dois únicos excertos nos quais o termo é empregado, quais sejam, n’A *Condição Humana* (2011, p. 42; 1998, p.35) e em *Sobre*

²⁶ Arendt nos fala da autonomia da História processual moderna quando enfatiza que “a própria ideia de história como um processo sugere serem os homens, em suas ações, conduzidos por algo de que não têm necessariamente consciência e que não encontra expressão direta na ação mesma.” [BPF, 2005, p.118]

²⁷ Cf. Ribas, Cleber Ranieri. *Os Fundamentos Teológicos da Questão Social*. 2015. Disponível em: http://diferencias.com.ar/congreso/ICLTS2015/ponencias/Mesa%2021/_ICLTS2015_Mesa%2021_Ribas%20deAlmeida.pdf

²⁸ Vale aqui ressaltar que a tese de doutoramento de Mariana M. Rubiano foi a única que atentou para a precedência do social em relação à Questão Social (p.89, nota de rodapé n.70, 2016). Rubiano também se apercebeu, ainda que de forma ligeira, que o caráter híbrido é um qualitativo próprio da *sociedade*, não do social propriamente dito.

a *Revolução* (2011, p.166). N'A *Condição Humana* Arendt qualifica a sociedade como “híbrida” nos seguintes termos:

O conceito medieval do “bem comum”, longe de indicar a existência de um domínio político, reconhecia apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum, e só podem conservar sua privacidade e cuidar de seus próprios negócios quando um deles se encarrega de zelar por esse interesse comum. O que distingue essa atitude essencialmente cristã acerca da política da realidade moderna não é tanto o reconhecimento de um “bem comum”, mas a exclusividade da esfera privada e a ausência daquele reino curiosamente *híbrido* onde os interesses privados assumem importância pública, ao qual chamamos de “sociedade” (Arendt, HC, 2011, p. 42; 1998, p.35; Tradução alterada em cotejo com o texto original).

Nesta passagem sobrescrita, como podemos perceber, Arendt está a comparar o princípio do “bem comum” entre as comunidades medievais e as sociedades modernas. Se a ordem medieval caracterizava-se pela “exclusividade da esfera privada” em razão da “conformação de todas as relações humanas ao molde do lar”, tal como era o caso das “guildas, *confréries* e *compagnos*”, a ordem das sociedades modernas, contrariamente, caracteriza-se pela *presença determinante* “daquele reino curiosamente *híbrido* onde os interesses privados assumem importância pública, ao qual chamamos de ‘sociedade’”. Está aí, portanto, reiterada a tese de Polanyi, anteriormente descrita, segundo a qual a origem das sociedades europeias modernas se deu a partir de um acordo ou *sociedade* entre os grandes proprietários e os governantes do domínio público com vistas a proteger legalmente os interesses privados de tais grandes proprietários. A instituição da sociedade moderna nasceu dessa fusão ou hibridização entre o público e o privado. Portanto, a sociedade é uma das instituições oriundas deste processo social de hibridização, assim como o Estado-nação também o é. A sociedade moderna foi constituída a partir de um experimento cuja finalidade era substituir a *commonwealth* do Antigo Regime por uma modalidade de governo mais eficiente no que diz respeito a evitar o processo de perecimento das riquezas privadas acumuladas até então pelas dinastias europeias. Para que as riquezas familiares não perecessem ou não se fragmentassem, fundiram tais propriedades com a coisa pública. A aliança ou sociedade entre grandes proprietários e o poder público, portanto, visava não só evitar a desintegração dos ganhos privados, mas, também, almejava perpetuar tais riquezas nas mãos destas dinastias burgo-aristocráticas. E para que tais objetivos fossem alcançados,

o experimento mais eficaz fora a transformação das propriedades físicas em capital volátil.

Vejamos agora como Arendt, numa passagem de *Sobre a Revolução*, qualifica, novamente, a sociedade como uma instituição “híbrida”:

A distinção entre *hommes de lettres* e intelectuais não se baseia em absoluto numa diferença qualitativa evidente; mais importante em nosso contexto são as atitudes fundamentalmente distintas adotadas por esses dois grupos, desde o século XVIII, em relação à sociedade, isto é, em relação àquele reino curioso e um tanto *híbrido* que a era moderna interpôs entre os reinos mais antigos e mais genuínos do público ou político, de um lado, e do privado, de outro²⁹ (Arendt, OR, 2011, p. 166; 1990, p.122; tradução alterada em cotejo com o texto original).

Vejam que a sociedade, neste excerto, não apenas é um reino híbrido, mas também não é genuíno, isto é, constitui-se numa adulteração do sentido originário do público e do privado greco-romanos. Uma vez mais, devemos compreender que, para Arendt, a sociedade é uma das expressões institucionais do social (tanto quanto o Estado-nação, as Ciências do Social, a Intimidade e o Trabalho), isto é, a sociedade é um dos epifenômenos do social. Se observarmos bem, veremos que a dissolução reativa entre o público e o privado, provocada pela emergência do social, deu origem a formas institucionais híbridas, tais como a sociedade, o Estado-nação, a Economia Política (e as Ciências do Social, em geral) e o Trabalho (emancipado do labor como instituição pública), assim como deu origem a formas eminentemente privadas, como a intimidade (que é uma instituição reativa contrária ao surgimento da sociedade controladora). Todas estas instituições, provenientes da reação processual entre o público e o privado, são modernas e não faziam parte da experiência política antiga greco-romana, tampouco da experiência política medieval. Quer dizer, o social em si mesmo (ou a “esfera do social”) não é híbrido(a); é um processo fluente e imprevisível o qual, entre outros efeitos, hibridiza as instituições do mundo público às instituições do mundo privado, entre outros processos possíveis.

Por outro lado, dizer que a *sociedade é híbrida* é um modo indireto de descrevê-la como uma instituição *estéril*, decorrente do cruzamento de dois progenitores

²⁹ Vali-me da tradução de Denise Bottmann, mas preteri a conversão do termo *realm* por *esferas*, dando preferência a *reino*. Segue o original: “The distinction between the *hommes de lettres* and the intellectuals by no means rests on an obvious difference in quality; more important in our context is the fundamentally different attitudes these two groups have shown, ever since the eighteenth century, toward society, that is, toward that curious and somewhat hybrid realm which the modern age interjected between the older and more genuine realms of the public or political on one side and the private on the other” (Arendt, OR, 1990, p.122).

fecundos, o público e o privado, mas incapaz de criar, agir ou renovar o mundo, porque restrita a reproduzir comportamentos adestrados e normalizadores. A sociedade é estéril porque não é capaz de agir; sua finalidade institucional é adestrar e programar o comportamento de seus membros, e não criar ou iniciar algo novo; o social, contrariamente, não só é capaz de agir como engendra modos exclusivistas de ação, isto é, almeja restringir a ação ao monopólio de cientistas sociais, economistas, cientistas da natureza, tecnocratas e políticos. Portanto, a esterilidade híbrida não é uma das características do social, tendo em vista que, para Arendt, o social se define como um processo fecundo, desenfreado e metastático que produz resultados institucionais dos mais variegados possíveis. O social, conseqüentemente, não é híbrido porque não é “nem público nem privado”, mas um processo autônomo que transmuta a natureza e a essência de ambos os reinos. Arendt assinala, n’*A Condição Humana*, que “a emergência do reino do social, o qual *não é nem privado nem público*, estritamente falando, é um fenômeno relativamente novo cuja origem coincidiu com a emergência da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação”³⁰. Se se trata de um reino que não é nem público nem privado, não há como defini-lo como um reino híbrido. Afinal, como enfatizou a autora, “a ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo dos domínios público e privado” (Arendt, HC, 2011, p.320)³¹.

Por ser um *processo* conrescente, não uma estrutura estável, o social ora se interpõe, ora recobre, ora submerge, ora dissolve os domínios do público e do privado. Como todo processo, ele é reativo, rizomático, autônomo, criador e transformador; suas ramificações permeiam variegados modos de organização humana: o trabalho, a propriedade, o comportamento, a ação, as ciências, a convivência íntima, a compreensão do papel do Estado, a política, a economia. Os processos do social, por serem entidades autopoieticas, desdobram no transcurso da história uma sequência de operações e acontecimentos cujo início pode ser deflagrado, eventualmente, pela atividade teórica das ciências do social. Porém, os resultados das atividades processuais permanecem sempre imprevisíveis. De todo modo, as possibilidades de ação numa ordem governada por um dado processo social são precárias porque tais processos têm determinações

³⁰ O texto original diz-nos o seguinte: “The emergence of the social realm, *which is neither private nor public*, strictly speaking is a relatively new phenomenon whose origin coincided with the emergence of the modern age and which found its political form in the nation-state” (Arendt, 1998, p. 28; 2011, p. 33)

³¹ Segundo Arendt, a ascensão da sociedade culminou com o “eclipse de um mundo público comum”. A origem deste eclipse pode ser antevista na “perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do mundo”, ou seja, a perda começou com a Reforma e seus processos de expropriação da propriedade eclesiástica e monástica.

autônomas dadas por suas próprias dinâmicas. Ademais, somente um grupo muito restrito de pessoas — as elites científicas, os governantes e os tecnocratas — têm poder para desencadear processos sociais. De todo modo, não é a atividade teórica, na maior parte dos casos, que projeta e rege as experimentações desencadeadoras de processos, mas a serendipitia. Por isso, os resultados práticos do processo iniciado podem não fazer sentido para quem os iniciou ou para as teorias científicas hegemônicas; podem, também, permanecer obscuros, como ainda permanecem, para os expectadores contemporâneos, já que é da natureza dos processos a opacidade de suas operações.

Como dissemos, há uma plethora de intérpretes que cometem o equívoco de imputar ao social a qualidade de fenômeno “híbrido”. Adriano Correia, o primeiro deles, chega a substituir o substantivo “sociedade” pela expressão “esfera do social” ao citar Arendt na passagem em que o termo *hybrid* ocorre n’*A Condição Humana*. Assim, o intérprete adultera o sujeito da oração conforme este aparece no texto original. Segundo Correia, “A esfera social é ‘o domínio curiosamente híbrido onde os interesses privados adquirem significação pública’” (Arendt, 1998, p. 35). Contudo, a frase, no original, conforme já traduzida numa citação acima, é “*The recognition of a ‘common good’ as the exclusivity of the private sphere and the absence of that curiously hybrid realm where private interests assume public significance that we call ‘society’*”. Arendt, como podemos perceber, refere-se ao caráter híbrido da sociedade, e, neste aspecto, ela está a endossar a tese de Karl Polanyi. Correia reitera o equívoco ao assinalar, num livro dedicado a apresentar o pensamento de Hannah Arendt, que “o advento de uma *esfera híbrida* como o social acaba por promover uma indistinção entre os domínios público e privado e o deslocamento de princípios de um a outro, constituindo-se como uma intersecção a minar as possibilidades de felicidade pública e privada” (Correia, 2007, p.47). O social, enquanto reino, é uma matriz de concrecência, nos termos de Whitehead. Em razão desta dinâmica concrecente, é um equívoco compreender o social a partir da imagem de uma “disputa por fronteira” entre público e privado, como o imagina Adriano Correia. Este equívoco decorre da projeção do conceito de ação tradicional — no qual há uma clara distinção “territorial” entre público e privado — sobre a ação processual, cuja dinâmica rizomática e concrecente não pode ser explicada pela imagem estática de uma “disputa de fronteira”. Nestes processos rizomáticos, o social não é híbrido, mas promotor de processos de hibridização, dentre os quais o processo de hibridização público-privada da Sociedade. O social é o sujeito dos processos, a sociedade é um de seus “produtos” ou “entidades-reais”. Chiechelski

(2017), por sua vez, afirma que “por todo o exposto, extraímos que a esfera social é um *híbrido* entre privado e público, pois consiste na dimensão da publicidade (público) das necessidades (privado)”. Odílio Alves Aguiar afirma que “a esfera social é o resultado de um certo *hibridismo* entre as esferas privada e pública e se põe na perspectiva que, segundo Arendt, constituiu uma característica específica da modernidade que foi a resolução e o empenho dos homens em se desfazerem de uma vez do constrangimento que a dimensão da reprodução biológica impõe a todos” (Odílio, 2004, p.10). André Duarte trata de modo unívoco e cambiável o que denomina reiteradamente por “esfera do social ou sociedade”, e enfatiza que “a esfera do social ou da sociedade é ‘aquela esfera curiosamente híbrida’” (2000, p.276). Quer dizer, Duarte também confunde sujeito com predicado. Samarone O. Lopes diz que “a esfera social é o âmbito *híbrido*, o espaço da diluição das fronteiras entre o público e o privado (p.14, 2018) [...] Para a pensadora, o desaparecimento das fronteiras entre o espaço público e o privado estabelece um domínio totalmente novo chamado esfera social, ou seja, este domínio *híbrido*, esse ponto de intersecção onde os interesses privados tornam-se significativos na esfera pública.” (Lopes, 2018, p.98). Fábio Keinert assinala que “Em *A Condição Humana* (1981), Arendt define a esfera do social pelo seu caráter ‘*híbrido*’, na medida em que reúne em si aspectos públicos e privados da convivência humana” (Keinert, 2007, p.206). Maria Cristina Muller diz que “a esfera social, em sentido estrito, não é privada nem pública, é um *domínio híbrido*; contudo, seu interesse é eminentemente privado, pois diz respeito não ao que é comum, mas ao que é próprio de alguns, portanto privado” (Müller, 2018). Hanna Pitkin afirma, a partir de uma citação d’*A Condição Humana*, que “o social, portanto, não é “nem público nem privado” mas algum tipo de “reino curiosamente *híbrido*” (1998, p. 15). Pitkin faz tal afirmação porque equivocadamente toma o social e a sociedade como conceitos correspondentes, sinônimos ou unívocos. Por isso onde Arendt diz “a sociedade é híbrida”, Pitkin redige “o social é híbrido”³². Anne Amiel, por sua vez, afirma que “o social é portanto este

³² Vale aqui ressaltar que Pitkin, a despeito desta afirmação inicial, propõe uma distinção, ainda que imprecisa, entre o “social” e a “sociedade” (1998, pp.226-227). Pitkin enfatiza que Arendt emprega o termo social como substantivo e como adjetivo. Porém, toda a confusão gramatical da explicação proposta pela intérprete deve-se ao fato de que ela pensa o social como conceito (tal como o fizera Seyla Benhabib) e como uma questão linguística e sintática, ao passo em que Hannah Arendt explica o social como um *fenômeno* observado por um espectador, tal como propunha Whitehead. Compreender o “social” como mero conceito ou palavra já é um modo de hipostasiação. Quer dizer, a hipóstase que Pitkin vê na descrição do social proposta por Hannah Arendt, em verdade, está nas premissas propostas pela própria Hanna Pitkin. Assim, a intérprete assinala que Arendt, ao empregar o termo “social” “Disponibiliza o adjetivo para servir como sujeito dos verbos, [e assim] a hipóstase transforma qualquer significado “social” em uma entidade, algo capaz de ser e fazer. O movimento gramatical, na verdade,

monstruoso processo de produção e de consumo, que invade todas as outras esferas, algo de *híbrido*, no qual os nossos interesses privados tomam uma importância pública”(1997, p.121). Em todas estas interpretações, os comentadores não se deram conta de que a sociedade não se confunde com o social, mas é um epifenômeno dele. O social é o sujeito, não o predicado da ação processual.

3.1. Características do social como processo: a concrecência segundo Hannah Arendt e Whitehead

Se no que diz respeito às práticas experimentais com assuntos humanos Hannah Arendt está próxima das teses históricas e antropológicas de Karl Polanyi, no que diz respeito à caracterização das dinâmicas dos processos ela se aproxima de Alfred North Whitehead, sobretudo das teses expostas em *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929). A descrição do fenômeno rizomático do social aparece n’ *A Condição Humana* de modo aparentemente caótico, porém, é possível, a partir do exame do conceito de processo na obra de Whitehead, compreender claramente o modo como Arendt escamoteia o cripto-princípio da concrecência enquanto operador e regente dos inúmeros processos e preensões do social. Neste aspecto, a imagem processual do social, conforme a propõe Arendt, é uma aplicação exemplar da descrição do fenômeno da concrecência segundo Whitehead. Portanto, esta é a *segunda* característica dos processos sociais segundo nos descreve Arendt: a natureza concrecente de tais fenômenos.

Para o filósofo britânico, “o processo é o vir-a-ser da experiência” e, como tal, toda filosofia do processo se encerra numa filosofia do organismo. Assim, no que diz respeito à dinâmica dos processos, Whitehead almeja encontrar as leis que determinam

facilita ou até convida a personificação, até a demonização. Mas por que a hipóstase, especialmente quando já existe um substantivo? A resposta mais óbvia que se sugere é que o adjetivo deve diferir no significado lexical do substantivo existente e que seu significado deve se adequar melhor às intenções de Arendt. Os usos comuns de ‘social’ e ‘sociedade’, no entanto, não revelam grandes diferenças de significado. Dois menores deles se destacam: o primeiro é aquele adjetivo que tem tido, por dois séculos, um termo contrastante, ‘antissocial’ (bem como o mais recente: ‘a-ssocial’), para o qual não há substantivo correspondente. Dada a existência de ‘antissocial’, o adjetivo ‘social’ provavelmente enfatiza as conotações opostas, seu significado é empurrado na direção do bom comportamento, isto é, da conformidade com as normas. Essas conotações não seriam comparadas com ênfase no significado do substantivo ‘sociedade’. A segunda menor diferença de significado entre ‘sociedade’ e ‘social’ é que o substantivo é convencionalmente contrastado com ‘o Estado’, especialmente quando aparece na frase a expressão ‘sociedade civil’. Não existe um adjetivo que faça paralelo com o ‘Estado’, da mesma forma que o ‘social’ é paralelo à ‘sociedade’; portanto, se alguém precisa de uma contrapartida adjetiva do ‘Estado’ para contrastar com ‘social’, a palavra ‘político’ parece ser a escolha mais provável. Então, ‘social’ contrasta com ‘político’, enquanto ‘sociedade’ contrasta com ‘Estado’” (Pitkin, 1998, pp.226-227).

a fluência e a permanência dos acontecimentos e entidades. Enquanto categoria de explicação do mundo real, os processos são “o devir de entidades reais”; uma vez que as “entidades reais são criaturas, os processos também são denominados ‘ocasiões reais’” (1929 [1978], p.22). Dentre vinte e sete pontos que caracterizam os processos como “Categorias da Explicação”, conforme as expõe Whitehead, importa-nos aquelas que Hannah Arendt incorporou de modo mais explícito a sua caracterização do social, quais sejam, os pontos ii, iii e iv. Os processos ocorrem de modo que:

(ii) no devir de uma entidade real, a unidade *potencial* de muitas entidades na diversidade disjuntiva-real e não-real adquire a unidade real de uma entidade real; de modo que a entidade real é a concrecência real de muitos potenciais. (iii) Que no vir-a-ser de uma entidade real, novas preensões, *nexus*, formas subjetivas, proposições, multiplicidades e contrastes, também vem a ser; mas não há objetos eternos novos. (iv) Que a potencialidade de ser um elemento em uma concrecência real de muitas entidades numa realidade é o único caráter metafísico geral a ligar-se a todas as entidades, reais e não-reais; e que cada item em seu universo está envolvido em cada concrecência. Em outras palavras, pertence à natureza de um “ser” que é um potencial para cada “vir-a-ser”. Este é o “princípio da relatividade” (Whitehead, 1929/1978, p.22-23, Tradução minha).

A imagem do social desenhada por Arendt parece-nos caótica porque a pensadora tenta reproduzir o fenômeno da multiplicação processual das instituições sociais como “criaturas reais”, isto é, como uma “unidade potencial de muitas entidades na diversidade disjuntiva-real e não-real”, de modo que “a entidade real”, no caso, o reino do social, passa a ser “a concrecência real de muitos potenciais”. Por concrecência Whitehead entende as múltiplas relações que se estabelecem entre os objetos eternos — os quais não mais se renovam — e as entidades atuais (ou reais), as quais se renovam permanentemente. A realidade do mundo moderno constitui-se num permanente estado de concrecência, isto é, de processos de vir-a-ser, os quais subdividem-se em cinco modalidades: “a multiplicidade dos dados do universo, as entidades atuais, os objetos eternos, as proposições e os nexos” (Petrônio, 2019). Neste vir-a-ser das entidades reais, objetos duradouros se cristalizam, formando “novas preensões, *nexus*, formas subjetivas, proposições, multiplicidades e contrastes”. As entidades reais só são passíveis de descrição como processos orgânicos, isto é, como devir ininterrupto. Por isso, Whitehead define concrecência nos seguintes termos:

‘Concrescente’ é o nome para o processo no qual o universo de muitas coisas adquire uma unidade individual numa determinada relegação de cada item dentre “muitos” em sua subordinação na constituição de um

novo "um". O termo mais geral “coisa” — ou o equivalente, “entidade” — designa nada mais que um ser dentre “muitos” que encontram seus nichos em cada instância de concrecência. Cada instância de concrecência é *ela própria* a nova “coisa” individual em questão. Não há “a concrecência” e “a coisa nova”. Quando analisamos as coisas novas, não encontramos nada senão a concrecência. A realidade [*actuality*] designa nada mais que sua última entrada no concreto, na abstração a partir da qual há mera não entidade. Em outras palavras, a abstração da noção de “entrada no concreto” é uma noção autocontraditória, uma vez que nos pede para conceber uma coisa como uma não coisa. Uma instância da concrecência é denominada uma “entidade real” [*actual entity*] — ou, o equivalente, uma “ocasião real” [*actual occasions*] (Whitehead, 1929/1978, p. 211; tradução minha).

Nestes termos, a concrecência não deve ser simplificada como mera hibridização, tendo em vista que os processos de hibridização, como categorias de explicação, pressupõem ordenações subordinadas e equivalentes. Importa saber quais elementos foram predominantes no processo concrecente. Assim, por exemplo, o surgimento da esfera da intimidade na era moderna, segundo Arendt, fez desaparecer completamente a função pública da privatividade como *locus* de preparação dos cidadãos para a vida ativa, isto é, para a publicidade; os elementos privados da intimidade moderna obnubilaram os elementos públicos da privatividade antiga. O que era privatividade para os antigos não pode ser concebido como sinônimo de intimidade tal como a compreendem os modernos. O elemento público foi subordinado pelo elemento privativo. Por isso, os processos de concrecência não se limitam a hibridizar, mas podem transmutar, preender ou dividir-se por cissiparidade, por exemplo. É o que nos explica Deleuze em sua interpretação da concrecência segundo Whitehead:

A concrecência é coisa distinta de uma conexão ou de uma conjunção, é uma *preensão*: um elemento é o dado, o *datum* de um outro elemento que o preende. A preensão é a unidade individual. Toda coisa preende seus antecedentes e seus concomitantes, e de próximo em próximo preende o mundo (Deleuze, 2000, p.134).³³

O próprio Whitehead assinala duas modalidades de processo legados pela tradição da Filosofia Moderna desde Locke:

O grupo dos filósofos dos séculos XVII e XVIII praticamente fizeram uma descoberta que, embora esteja na superfície de seus escritos, realizaram-na apenas pela metade. A descoberta é que existem dois tipos de fluência. Um tipo é a concrecência que, na linguagem de Locke, é “a verdadeira constituição interna de um particular

³³ Gilles Deleuze, *Dobra (a): Leibniz e o Barroco*. Papirus Editora, 2007.

existente”. O outro tipo é a transição do particular existente para o existente particular. Essa transição, novamente na linguagem de Locke, é o “perpétuo perecimento”, que é um aspecto da noção de tempo; e, em outro aspecto, a transição é a origem do presente em conformidade com o “poder” do passado (Whitehead, 1929/1978, p. 210; tradução minha).

A assimilação desta filosofia orgânica dos processos autocriadores por Hannah Arendt, no que diz respeito à descrição dos processos sociais, é claríssima, embora negligenciada pelos comentadores. Em razão da má-compreensão dos intérpretes, o fenômeno é ora interpretado como um mero jogo de hipostasias (Pitkin, 1998), ora incompreendido em sua unidade motriz. Por essa razão, o modo correto de compreendermos os processos sociais conforme nos descreve Arendt é desenharmos um *processograma* do fenômeno de modo que possamos apreender minimamente a unidade e a multiplicidade destas inúmeras relações, tal como propunha Whitehead³⁴. No subcapítulo 42, nota de rodapé 61 d’A *Condição Humana*, Arendt endossa a tese do filósofo britânico acerca da natureza dos processos quando assinala:

Que a “natureza é um processo” e que, portanto, “o fato último para a percepção sensorial é o evento”; que a ciência natural lida somente com ocorrências, acontecimentos ou eventos, mas não com coisas e que “fora dos acontecimentos nada há” (ver Whitehead, *The Concept of Nature*, p. 53, 15, 66), pertence aos axiomas da moderna ciência natural em todas as suas ramificações (Arendt, HC, 2011, p.370). (Tradução minha).

Nos processos, somente os eventos se fazem visíveis, não o processo em si. Mas, que seria um “evento”? Qual a relação dos eventos com o problema da visibilidade dos processos? Segundo Whitehead, o evento é o modo pelo qual o percipiente, através do uso dos sentidos e situado numa “imediatez presencial”, distingue a extensividade do tempo e do espaço. Tal imediatez presencial, contudo, pode não ser capaz de distinguir entre potencialidade e realidade dos eventos. Isso ocorre quando o sujeito percipiente não preende o *nexus* próprio às ocasiões reais inter-relacionadas, as quais definem um evento específico em sua individualidade. Assim, por exemplo, a percepção do que vem a ser o social torna-se confusa à percepção do que vem a ser o político, assim como a percepção do que é animal na condição humana torna-se confusa ao que lhe é singularmente humano. De todo modo, só podemos observar eventos, presentes ou pretéritos, a partir do presente imediato no qual nos situamos como percipientes.

³⁴ O desenho deste processograma será apresentado a seguir neste capítulo.

A “coisa”, neste jogo de linguagem, define-se como substância, não como concrecência processual. Como tal, sua apreensão é meramente formal, não preende a ocasião real do devir. Em uma “coisa” formalmente definida há muitas instâncias de concrecência e de vir-a-ser as quais não são preendidas por qualquer definição substantiva. Toda a natureza é um processo, um devir cujo transcorrer torna-se inteligível mediante a explicação de entidades cristalizadas, mas que, em realidade, transcorre numa série de eventos e acontecimentos fluidos.

Se todo homem pertence à natureza, isto é, ao universo natural, todos os eventos humanos são naturais e pertencem à dinâmica dos processos orgânicos. Portanto, as ciências do social, as ciências históricas e as ciências do homem em geral, estão subsumidas às ramificações da moderna ciência natural e seus axiomas processuais. Todas as ciências são, sob algum modo de determinação, naturais, logo, subordinadas à dinâmica da concrecência processual: eventos que criam eventos, instituições que engendram instituições, práticas que se reproduzem como comportamentos assimilados e generalizados. Tais entidades atuais são criadoras de si mesmas em seu determinado devir que se individualiza, caso tenham sucesso. Assim, Arendt enfatiza que a dinâmica dos processos recobre todas as ciências, sejam naturais, sejam humanas:

O que todas essas teorias têm em comum, nas várias ciências — economia, história, biologia, geologia — é o conceito de processo, virtualmente conhecido antes da era moderna. Com a descoberta dos processos pelas ciências naturais coincidiria com a descoberta da introspecção na filosofia, é bastante natural que o processo biológico existente dentro de nós tenha se tornado, afinal, o modelo do novo conceito (Arendt, HC, 2011, p.144).

A pretensão de Whitehead, como bem sabia Arendt, era propor um esquema alternativo para a imaginação científica o qual fosse capaz de dar conta, simultaneamente, de variegadas experiências humanas — morais, sentimentais, religiosas, estéticas, científicas e sociais — bem como fosse capaz de superar os hábitos arraigados do pensamento científico-natural pré-relativista. Para o pensador britânico, toda imaginação científica seria guiada por algum sistema ou esquema filosófico, ainda que tal sistema fosse completamente desconhecido pelos operadores da ciência. Tais esquemas, uma vez que criam hábitos de pensamento e limitam a imaginação científica, devem ser superados por uma nova Filosofia, a qual Whitehead define como uma filosofia do organismo:

O objetivo da filosofia do organismo é expressar uma cosmologia coerente baseada nas noções de “sistema”, “processo”, “avanço criativo para a novidade”, “*res vera*” (no sentido de Descartes), “fato obstinado” [*stubborn fact*], “unidade individual de experiência”, “sentimento”, “tempo como perpétuo perecimento”, “duração como re-criação”, “propósito”, “universais como formas de definição”, “características” — isto é, *res verae* — como agentes últimos do fato obstinado³⁵ (Whitehead, 1929/1979, p.128. Tradução minha).

A despeito da assimilação desta “filosofia do organismo” — concebida como esquema filosófico mais adequado para compreensão dos processos avassaladores do reino do social sobre o mundo moderno —, o juízo de Hannah Arendt sobre o caráter concrescente dos fenômenos sociais era negativo e sombrio. Para ela, o mundo dos processos concrescentes seria uma “prisão” mental para o homem e teria por corolário a monopolização da capacidade de agir nas mãos das “Academias Reais e das Sociedades eruditas” compostas por cientistas organizados em concerto. Ademais, os processos constituem um tipo de *vita activa* na qual o pensamento é concebido como inútil, imprestável ou vão.

Enquanto Whitehead concebia tal concrescência processual da realidade como “criatividade”, Arendt a concebe como uma *perversão da ação*, uma vez que a possibilidade de agir tornou-se privilégio destas elites científicas. No mundo concrescente de Whitehead, a ação não só deixa de ser humana como perde seu caráter miraculoso e espontâneo. Se para os gregos o milagre da ação se desdobrava a partir de uma “verdadeira compreensão” do contexto e dos agentes em teia, para a ordem social moderna a ação se desdobra automaticamente a partir da força inercial dos entes que se autocriam e funcionam como organismos vivos. Os elementos miraculosos da ação se

³⁵ Em algumas passagens d’A *Condição Humana* Arendt refere-se, ainda que de modo sutil, a alguns fatos obstinados como, por exemplo, a obstinação dos teóricos quanto a negligenciar a distinção entre labor e trabalho, ainda que tal distinção esteja obstinadamente preservada pelas línguas europeias. Por isso Arendt assinala: “Parece que a distinção entre labor (*labor*) e trabalho (*work*), que os nossos teóricos tão obstinadamente (*obstinately*) negligenciaram e nossas línguas tão obstinadamente preservaram (*stubbornly preserved*), em verdade, torna-se meramente uma diferença de grau quando não se leva em conta o caráter mundano da coisa produzida — sua localização, sua função e tempo de permanência no mundo — os quais não são levados em conta” (Arendt, HC, 1998, p.93-94). Podemos perceber que Arendt emprega os advérbios de modo *obstinately* e *stubbornly* para distinguir uma negligência obstinada dos filósofos em contraposição ao fato obstinado da preservação de uma distinção conceitual pelas línguas europeias à revelia da negligência de tais filósofos. Trata-se, portanto, do fato obstinado da língua contra a negligência dos homens de pensamento. Teríamos aí uma aplicação exemplar da definição de fato obstinado segundo o define A.N.Whitehead. A tradução brasileira traduz “*stubbornly preserved*” como “aferradamente conservam” e faz desaparecer completamente a sugestão whiteheadiana desta análise. Arendt também se refere, noutra passagem, à obstinação de Marx (*Marx’s Stubborn*) em reter o termo “valor de uso” como uma tentativa de “encontrar alguma fonte objetiva — como o trabalho, a terra ou o lucro — para o nascimento dos valores” (Arendt, HC, 1998, p.165).

esvanecem e são substituídos por uma criatividade metastática, mecânica e impessoal. Isso não significa que Arendt negue a importância da ação como criatividade; como sabemos, o que ela nega é a dinâmica da ação enquanto operação impessoal, autônoma e violadora da dignidade humana. Arendt entende que toda ação processual nega o caráter plural, espontâneo, miraculoso e pessoal do agir. Como tal, o governo da ação processual condescendente realiza-se como o “governo de ninguém”, uma tirania sem face, um governo desgovernado.

Por outro lado, a dinâmica processual na era moderna igualou ação e pensamento na medida em que “a ciência moderna, como ‘organização do pensamento’, introduziu um elemento de ação na atividade de pensar” (Arendt, 2011, p.338). Tal fusão entre ação e pensamento fora, historicamente, resultado da politização das ciências, naturais e sociais, desde que a comunidade científica passou a se organizar como “sociedade”, como demonstra o caso da fundação da *Royal Society*. Toda sociedade, afirma Arendt, é, por excelência, política: “Uma sociedade, seja de políticos, seja de cientistas que abjuraram a política, é sempre uma instituição política; sempre que os homens se organizam, pretendem agir e adquirir poder” (2011, p.338). A sociedade firmada entre a comunidade de cientistas e o poder soberano só se tornou possível em razão do compromisso dos cientistas quanto a obedecer ao rei e não se imiscuir em disputas políticas e religiosas. Comprometeram-se, portanto, com a “neutralidade científica”. Desde então, a ação desencadeada pelos experimentos científicos converteu-se num *arcana imperii* cujos processos consequentes são invisíveis aos súditos. Ao restringir as possibilidades de ação a uma elite científica tutelada por tecnocratas e homens de Estado, as dinâmicas processuais engendraram a máxima assimetria possível entre governantes e governados, de modo que as comunidades políticas foram reduzidas a condição de laboratórios sociais cuja finalidade última seria desenvolver mecanismos eficientes para o controle absoluto dos assuntos humanos. Portanto, podemos dizer que Arendt usa a filosofia orgânica de Whitehead contra Whitehead ao deixar subentendido que não há processos ou experimentos que possam abjurar completamente do poder humano de decisão. É impossível abolir completamente a liberdade humana do mundo público. Todo processo, uma vez desencadeado, sempre será imprevisível, ainda que os artífices-demiurgos da ordem social almejem abolir este elemento milagroso da convivência humana.

3.2. Características antitéticas da ação e do processo segundo Hannah Arendt

Arendt deixa claro que processo é ação em algumas passagens d'A *Condição Humana*. Vejamos uma delas:

“O conceito central das duas ciências inteiramente novas da era moderna, tanto da ciência natural como da ciência histórica, é o conceito de processo, e a efetiva experiência humana em que esse conceito se baseia é a *ação*. Só podemos conceber a natureza e a história como sistemas de processos porque somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos” (Arendt, HC, 2011, p. 289. *Itálico meu.*)

O conceito de processo é recorrentemente aludido, embora raramente definido, em diversas passagens d'A *Condição Humana*. Assim, Hannah Arendt refere-se ao processo da obra, ao processo do trabalho, ao processo de produção, ao processo de acumulação, aos processos das forças produtivas da sociedade, ao processo de apropriação, ao processo de consumo, aos processos da dúvida, aos processos da razão, ao processo vital (ou processo da vida), ao processo natural, aos processos biológicos, aos processos de crescimento e declínio do mundo, aos processos da ação, aos processos do pensamento, aos processos do raciocínio lógico-coativo, aos processos de cognição, aos processos energéticos, aos processos da evolução cósmica, etc. Este fenômeno é o que ela denomina por “socialização do processo”, ou seja, “a substituição dos homens individuais pela sociedade ou pela coletividade da espécie humana como seu sujeito” (HC, 2011, p.145). Esta definição, contudo, é ainda incipiente e nos demanda uma investigação mais acurada acerca da unidade ontológica definidora da multiplicidade dos processos.

Que seria, então, um processo? Arendt nos deixa entrever a definição do conceito quando, nas últimas páginas d'A *Condição Humana*, nos diz que a era moderna substituiu “o conceito do Ser” pelo “conceito de Processo”. Contudo, tal substituição nos trouxe um problema de transparência, “já que é da natureza do Ser aparecer assim e se desvelar, [assim como] é da natureza do Processo permanecer invisível, ser algo cuja existência pode apenas ser inferida da presença de certos fenômenos” (Arendt, HC, 2011, pp.370-371). Como a ação se caracteriza por dar visibilidade ao agente e ao evento que a partir dela se inicia, isto é, torna visível e aparente o Ser do agente e o próprio ato iniciado, podemos deduzir, preliminarmente, que a ação, por ser visível, tem por antítese o caráter invisível dos processos. O que caracteriza a era moderna é substituição das ações visíveis pelos processos invisíveis. Por outro lado, em várias passagens do livro, Arendt refere-se aos processos como uma modalidade de ação, ou

seja, os processos não se definem como negação ou abolição da ação, mas como um novo modo de *criação de mundos, realidades e para-realidades*. Para Arendt, portanto, Processo é ação. Logo, o social como processo define-se como uma modalidade de ação, ainda que tal modo de agir seja um substituto da política, ou melhor, seja uma perversão monopolista da ação política.

Vários são os exemplos desta proatividade criadora dos processos, muitos deles expostos no capítulo que trata do conceito de ação (V), onde a antítese entre ação e processo se entremostra ao leitor atento. Arendt, como dissemos, formula tal antítese de modo elíptico e cifrado, porém não de modo hermético e inacessível. Os processos aparecem diversas vezes como sujeito oculto das afirmações cujo sujeito explícito é, geralmente, a ação em sua acepção tradicional helênica. O propósito da autora ao definir a ação é fazê-lo de modo que tal definição se desenhe a partir de uma contraposição aparentemente discreta ao conceito de processo. Assim, os capítulos V (intitulado “Ação”) e VI (intitulado “A *Vita Activa* e a Era Moderna”) devem ser lidos como exercícios de descrição e análise do conceito de ação e do fenômeno dos processos enquanto duas modalidades antitéticas da ação: a primeira própria à experiência grega e raramente exercida em nosso tempo; a segunda, própria às instituições políticas da modernidade, oriunda da tentativa bem sucedida de abolir a primeira em favor da fabricação experimental de instituições e comportamentos. Assim, podemos perceber que o capítulo VI, aparentemente uma exposição acerca dos eventos mais significativos da história da ciência e da história da dissociação entre ciência e filosofia, fora intitulado “A *Vita Activa* e a Era Moderna” porque o modo privilegiado de exercício da vida ativa na era moderna são as ações processuais as quais foram notavelmente descritas por Whitehead. A descrição do desenvolvimento histórico da ciência, segundo Arendt, só pode ser plenamente compreendida como uma descrição do desenvolvimento dos processos enquanto modo privilegiado da ação política em nosso tempo.

Arendt jamais cita o *opus magnum* intitulado *Processo e Realidade: Ensaio de Cosmologia*³⁶, de modo que as teses de Whitehead acerca das dinâmicas concrescentes dos processos no mundo moderno aparecem em toda *A Condição Humana* como um enigma onipresente. Tal ocultação não nos surpreende porque este jogo de advinha é próprio da argumentação arendtiana, na qual entrevemos, por exemplo, o conceito de mundo-circundante de Jacob von Uexküll numa passagem que define o conceito de

³⁶ Não obstante, como podemos testemunhar, Arendt cita outro livros de Whitehead tais como *Science and The Modern World* e *The Concept of Nature*.

animal laborans, a fenomenologia da dor de F.J.J. Buytendijk noutra passagem, o conceito de fabricação de instituições como reação vital do homem conforme exposto por Arnold Gehlen noutra, assim como a tese polanyiana do social como experimento, reiterada em diversos capítulos d'A *Condição Humana*. Tais teses ocultas, entretanto, são deslocadas de seu lugar de origem e realocadas dentro de um novo jogo semântico que encerra uma interpretação peculiar dos fenômenos da realidade e dos conceitos que os explicam. Arendt desenvolveu um modo criativo e particular de interpretar seus interlocutores ocultos.

Quais seriam, então, estes processos? Não é necessário nos esforçarmos muito para exemplificarmos a onipresença deles na era nuclear moderna. Pensemos, por exemplo, na criação da internet, no início dos anos 1960: um projeto experimental concebido pela inteligência militar americana cuja finalidade, a princípio, era acelerar e facilitar o intercâmbio de informações confidenciais militares entre os membros das Forças Armadas norte-americanas³⁷. Sessenta anos depois, podemos testemunhar uma plethora de processos desencadeados pelo experimento inicial da internet e da informatização das atividades humanas: comércio eletrônico, informações em tempo real, comunicação imediata entre pessoas e instituições, redes sociais, mercado de *streaming*, controle quase absoluto das informações privadas dos indivíduos pelo Estado e pelas grandes empresas, informatização do sistema financeiro, digitalização do mercado de capitais, desmaterialização do dinheiro, individuação dos dispositivos eletrônicos, informatização de toda a administração pública e privada, digitalização de documentos, certificados eletrônicos, mapeamento cartográfico digital do globo terrestre, formação e expansão da indústria de eletrônicos, guerras digitais por informação, etc. São inumeráveis os processos que se desdobraram do processo criador da internet. Tais processos são revoluções em sequência acelerada. Não há como mapearmos tal rizoma processual e suas miríades de ramificações entre as atividades humanas³⁸. Imaginemos também os processos que se desdobraram do Projeto Genoma

³⁷ Sobre a origem da internet ver o excelente artigo de João Damasceno Martins Ladeira, "Cientistas, Militares e Burocratas: o desenvolvimento da Arpanet e o Sistema Norte-Americano de Inovação", *Comunicação & Sociedade*, São Bernardo do Campo, v. 40, n. 1, p. 213-237, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CSO/article/view/6945/6223>

³⁸ A velocidade acelerada dos processos é descrita por Arendt na seguinte passagem na qual ela descreve a lógica da perecibilidade dos objetos de consumo no capitalismo industrial e pós-industrial: "Nas condições modernas, a conservação, e não a destruição, significa ruína, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição, cujo crescimento constante da velocidade é a única constância onde esse processo se estabelece". (HC, 2011, p.315). Logo, "o processo vital da sociedade, como o chamava Marx [...] só pode continuar se não se permite que a durabilidade e a estabilidade mundanas não interfiram, e na medida em que todas as coisas mundanas, todos os produtos

Humano (iniciado em 1989), da fissão nuclear, da ética ecológica, da proliferação de organizações não-governamentais em diversos países do mundo ou os inúmeros processos experimentais da educação moderna (da educação a distância até as centenas de métodos pedagógicos alternativos)³⁹. Todos esses processos modernos não podem ser compreendidos a partir das categorias românticas, estéticas e teológicas que definem e caracterizam os processos da ação na acepção tradicional antiga: natalidade, novo começo, realização (2011, p. 236-237), milagre, segundo nascimento (2011, p.221), aparição pública do *daimon* (2011, p.241), *syzen* ou viver junto (2011, p.245), epifania, “espírito vivo” que age, discurso, visibilidade do agente, glória⁴⁰. Para Arendt, o mundo moderno, da invenção do telescópio à era nuclear, só pode ser compreendido através da filosofia realista, processual e pragmática de Whitehead, não através da imagem idealizada da experiência grega ou das lições legadas pela sabedoria de Platão e Aristóteles. É comum, entre os intérpretes arendtianos, a sobrevalorização da descrição clássica da ação por tratar-se de um retrato idealista, poético, artístico e esteticamente belo do mundo helênico⁴¹. A sabedoria grega, contudo, seria o remédio para as doenças espirituais contemporâneas; a filosofia de Whitehead, contrariamente, seria o

finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior [...] o processo de acúmulo de riqueza é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados” (HC, 2011, p.318-319).

³⁹ A invenção do fuzil, do rádio, da penicilina, da TV, do avião, do telefone, da eletricidade, dos trens a vapor, da lâmpada elétrica entre outros utensílios são eventos da modernidade os quais desencadeiam processos. São originários de experiências científicas e tornam-se eventos iniciadores de novos processos e modos de vivência. Quando Arendt distingue “os estágios do desenvolvimento da moderna tecnologia desde o início da era moderna”, tendo por evento inicial a invenção da máquina a vapor (cujo princípio de funcionamento se dava pela “imitação de processos naturais”), passando pelo uso da eletricidade até os processos nucleares, ela pretende demonstrar como tais eventos se desdobraram a ponto de se tornarem processos autopoieticos cujas operações e apreensões já não se configuram como artifícios humanos opostos à natureza, mas tornam-se modos de “criar”, ou seja, modos de “desencadear por nossa própria iniciativa processos naturais que jamais teriam ocorrido sem nós”. Tais processos, como é o caso dos processos nucleares, “canalizam” as “forças elementares da natureza”, “juntamente com o seu poder elementar, para o próprio mundo” (Arendt, HC, 2011, pp.184-185).

⁴⁰ Em verdade, embora Arendt tenha a experiência política da Grécia Antiga como modelo da ação tradicional, a interpretação que ela faz de tal experiência é talmúdica e agostiniana sob vários aspectos (natalidade, glória, espírito vivo, milagre, novo começo). Notável, também, que tal interpretação seja muito próxima da imagem heróica do período clássico legada pela obra de Fustel de Coulanges. Não é nosso propósito aqui, mas valeria a pena identificar em que aspectos Arendt propõe uma imagem idealizada, genérica e artística do mundo helênico. Basta dizermos que, para os gregos, a guerra, e não o discurso, era considerada a mais excelsa forma de expressão da ação. E Arendt reconhece, mas não desenvolve tal característica fundamental do espírito beligerante dos helenos.

⁴¹ É sintomático que os intérpretes, em geral, não se refiram à troca, no sentido comercial e econômico, como uma modalidade de ação, tal como Arendt a qualifica. Essa omissão, certamente, ocorre porque a troca não se coaduna à caracterização puramente estética da ação conforme o gosto destes comentadores. Arendt afirma que “a troca mesma pertence ao campo da ação, e não é de modo algum mero prolongamento da produção” (Arendt, HC, 2011, p.261). Arendt afirma isso, certamente, porque compreende o caráter *dádicoso* da troca, tal como podemos perceber no princípio da reciprocidade segundo nos explica Polanyi (2000, p.68), neste aspecto, herdeiro do paradigma da dádiva de Marcel Mauss (*Ensaio Sobre a Dádiva*, 2008).

diagnóstico de tais doenças, isto é, seria a descrição dos mecanismos metastáticos que as caracterizam. Assim, os comentadores são tantalizados pelo esplendor desta imagem artística da ação grega e não se apercebem que Arendt nos oferece, também, um retrato realista da ação no mundo moderno, cuja dinâmica processual, automática e impessoal nada tem de semelhante com os processos característicos da ação clássica helenica. São duas modalidades de ação que equivalem a duas modalidades de processo inteiramente distintos: a ação clássica que se desdobra em teia, herdada da experiência da pólis grega, e sua antítese, a ação processual moderna whiteheadiana, que funciona em círculo e forma caóticos rizomas concrecentes. Não é surpreendente, portanto, que os intérpretes não tenham se apercebido que, para a pensadora, agir no mundo moderno significa desencadear processos, não no sentido clássico de estar enredado numa teia de relações humanas incontrolláveis e imprevisíveis, mas no sentido de produzir ou fabricar racional e experimentalmente instituições, modos de interação, novas concepções de mundo, novos comportamentos, novos instrumentos de ação. Para Arendt, portanto, o mundo dos processos enquanto modalidade moderna de ação é o mundo de Whitehead, não o mundo de Platão.

Em razão desta miopia, os comentadores ignoram os caracteres peculiarmente modernos da ação processual, cuja hegemonia implicou numa ruptura radical com a tradição. Tal compreensão unilateral, que ignora a ruptura (ou lacuna, i.e., *gap*) entre o passado e o futuro, deve-se primordialmente a dois fatores: o primeiro, como já dissemos, é que os intérpretes estão presos à imagem romântica, artística e idealizada da ação conforme Arendt a retrata a partir do exemplo helênico, seu tipo ideal. É comum que tais intérpretes sequer empreguem a palavra “processo” ao descreverem o conceito arendtiano de ação. Quando se referem ao fenômeno, o termo “processo” designa tão somente as características que a ação clássica helênica tem em comum com a ação processual whiteheadiana: a irreversibilidade, a criatividade, a imprevisibilidade (ou contingência), a ilimitabilidade, a durabilidade e a intangibilidade. Todas as demais características que contrapõem a ação processual à ação clássica grega são omitidas porque passam despercebidas.

Vejamos, por exemplo, os dois artigos de Adriano Correia dedicados ao conceito de ação. Ambos os estudos ignoram completamente o conceito whiteheadiano de “processo” e reduzem a ação aos caracteres românticos do “trágico” nietzschiano, isto é, enxergam na ação tão somente os elementos processuais clássicos helenos da contingência, da ilimitabilidade e da irreversibilidade. Formam, assim, uma imagem

puramente esteticista e completamente míope do conceito de ação; nesta imagem, os processos são reduzidos à dinâmica das teias de relações humanas, à natalidade e à imprevisibilidade⁴². Apesar de a palavra “processo” ocorrer mais de quatrocentas vezes (para ser mais preciso, 425 vezes) n’*A Condição Humana*, Correia simplesmente não compreendeu o caráter processual da ação segundo o sentido moderno, whiteheadiano, do fenômeno. A onipresença do conceito no que diz respeito à descrição de todas as atividades humanas — das vegetativas à fabricação, da obra à ação clássica e da ação clássica à ação processual moderna — não foi suficiente para que o intérprete enxergasse tal busílis. Numa interpretação puramente estética e pré-moderna do conceito, viu Nietzsche onde quase nada de Nietzsche havia. Caracterizar a ação como “trágica” nada nos esclarece sobre o que a define e a distingue em relação aos processos; descrevê-la como “política” não a diferencia de si mesma, tendo em vista que tanto a ação processual quanto a ação clássica helênica são políticas por excelência; descrevê-la como processo não a singulariza porque os processos desencadeados pelas teias de relações humanas não dizem respeito aos processos whiteheadianos, baseados na lógica matemática impessoal e nos experimentos científicos arcanos. Nenhuma destas descrições nos revela o antagonismo entre as duas modalidades de ação. Pressupõe-se, quase sempre, a unidade harmônica da ação. De todo modo, o equívoco desta interpretação unilateral e míope reaparece em dezenas de artigos⁴³ de outros

⁴² Adriano Correia. “Trágica, Não Absurda: sobre a ação na obra de Hannah Arendt”. *Princípios*: Revista de Filosofia, Natal, v. 25, n.48, set.-dez.2018; Adriano Correia. “Sobre o Trágico na Ação: Arendt (e Nietzsche). *O Que no Faz Pensar*, n.29, maio de 2011.

⁴³ Cf. Diego Avelino de Moraes. “*O Conceito de Ação no Pensamento Filosófico e Político de Hannah Arendt*”. 2009. Dissertação de Mestrado (UFG). Moraes, orientando de Correia, sequer emprega o termo “processo” ao longo de um estudo de 187 páginas sobre a ação. É como se Arendt jamais tivesse tocado no assunto. Cf. também: Vanessa Sievers de Almeida. “*Ação e Narrativa: Reflexões a Partir de Hannah Arendt e Karen Blixen*”. *Pensando*: Revista de Filosofia. V.9, n.17, 2018. Sievers ignorou o problema dos processos. Teresa Calvet Magalhães refere-se muito superficialmente ao caráter processual da ação moderna, porém, sem compreender o caráter agonístico e antitético desta modalidade de ação com o agir em teia. Conferir: “*Ação, Linguagem e Poder: Uma releitura do Capítulo V [Action] da obra The Human Condition*” (disponível on-line). Há também o artigo intitulado “Ação, Poder, Promessa: Para uma crítica da soberania” (*Argumentos*, ano 5, n.9 – Fortaleza, jan./jun. 2013). Em ambos os estudos, Calvet Magalhães jamais distingue a ação processual moderna da ação clássica grega. Helton Adverse concede um tratamento acurado ao caráter agostiniano da ação, porém não percebe o caráter processual desta na era moderna. Por isso, não emprega a palavra “processo” em nenhuma passagem de seu artigo “Ação e Contingência em *A Condição Humana* de Hannah Arendt”. *Princípios*: Revista de Filosofia, Natal, v. 25, n.48, set.-dez. 2018. A interpretação que toca ligeiramente o problema dos processos como modalidade de ação, ainda que não apresente uma solução, é a de Renata Romolo Brito. Brito assinala que “a ação também inicia processos, sendo estranho, portanto, que o campo da liberdade seja também um campo de processos, porque todo processo tende a se tornar automático e, do ponto de vista de seus elementos internos, necessários, mesmo que tenha sido iniciado pelo homem” (Cf. “Ação Política em Hannah Arendt”, Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2007, p.33). Arendt jamais associa a dinâmica dos processos à noção de liberdade. Quer dizer, Brito não compreendeu o problema, apenas o considerou “estranho”. Também Leonardo Avritzer, em “Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt” (2006), não toca no

conceito de processo, exceto numa citação ligeira da própria Arendt (*Lua Nova*, São Paulo, 68: 147-167, 2006). Já José J. N. B. Vicente e José R. F. Martins Filho, no artigo intitulado “Arendt e as características fundamentais da ação”, reproduzem os erros dos estudos de Adriano Correia. Ricardo George de Araújo Silva, em seu artigo “Ação, Pluralidade e Política em Hannah Arendt”, igualmente, não dá relevância alguma ao conceito de processo. O artigo de Eduardo Carlos Bianca Bittar e Samuel Rodrigues Barbosa, “Liberdade e Ação na Teoria Política de Hannah Arendt” também ignora o fenômeno dos processos para a compreensão da ação. Maria de Fátima Simões Francisco, em “Pensamento e Ação em Hannah Arendt”, igualmente, não dá ao conceito de processo qualquer destaque (*Trans/Form/Ação*, São Paulo, 19: 163-175, 1996), assim como o estudo de Miguel Ricardo Ruano Gomes (Acción, Pensamiento y Juicio en Hannah Arendt; disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/gomes-miguel-accion-pensamiento-y-juicio-en-hannah-arendt.pdf>). O próprio Jeremy Kohn enfatiza apenas as características da ação tradicional quando diz que “Arendt entende por ação vir a público em palavras e atos na companhia de seus pares, iniciar algo novo cujo resultado não pode ser conhecido de antemão, fundar uma esfera pública (*res publica* ou república), comprometer-se com e perdoar os outros” (“Prefácio” in *A Promessa da Política*, p.8, 2008). Kohn não se deu conta de que Arendt reafirma diversas vezes que os processos são uma modalidade de ação. Newton Gomes Pereira (2008, pp.126-127), em sua tese doutoral também não compreendeu que os processos se constituem numa modalidade de ação; contrariamente, Pereira enfatizou os elementos estetizantes da ação ao afirmar que “a ação é um discurso que julga o mundo em dois sentidos. Em primeiro lugar, ao agirmos, isto é, ao discursarmos politicamente, revelamos o mundo em sua objetividade. Em segundo lugar, revelamos quem nós autenticamente somos, a nós mesmos e aos outros, na claridade da esfera política. Esse discurso quase nunca é o pronunciamento oficial de um membro do governo, mas sim a troca de opiniões e ideias individuais em um debate livre entre homens livres. [...] O telos da ação deve surgir do próprio processo de debate político e a partir dele, ou, como dizemos informalmente, “no calor da hora”, “a quente”. A ação é, na visão de Arendt, agonística, ou seja, conflituosa. Nas palavras de Dana Villa: “a [ação] política que ela defende é uma troca de opinião contenciosa, agonística e, quase sempre, polemizante”. Gomes Pereira, como podemos ver, não compreendeu a ação processual. Caracterizar a ação como agonística nada esclarece sobre o conceito. Já o longo estudo de Gail Presbey, “Hannah Arendt on political action: From theory to practice”, igualmente, não distingue a ação processual e a ação tradicional helênico-agostiniana. O mesmo ocorre com o artigo de Jeffrey C. Isaac, “Situating Hannah Arendt on Action and Politics” (*Political Theory*, Vol. 21, No. 3, Aug., 1993, pp. 534-540). João Maurício L. Adeodato dedica o capítulo VI de seu livro aos conceitos de ação e *vita activa*, mas não conseguiu perceber o conceito de ação processual, além de afirmar, *an passant*, que os “experimentos”, como um dos “desafios à condição humana” têm por propósito “prolongar a vida ou mesmo criá-la em laboratórios” (1989, p.123). Quer dizer, Adeodato não compreendeu que os experimentos também têm por objeto a vida social, econômica, jurídica e política; não se restringem às ciências da natureza. D’Entrèves (1994, pp.64-101), ao tratar do conceito de ação, dá ênfase às características da pluralidade, da liberdade, ao discurso como revelação, à *storytelling*, ao poder da ação em concerto, à capacidade de constituir e manter o espaço da aparência, à imprevisibilidade, à irreversibilidade, à expressividade e à comunicabilidade. D’Entrèves só compreende o conceito de processo como um fenômeno natural ou como ação em teia. Anne Amiel, em seu conhecido livro, parafraseia em cascata todas as características da ação tradicional heleno-agostiniana, ainda que jamais se refira ou perceba a existência da ação processual, autêntica insígnia da modernidade. Assim, Amiel descreve a ação como fala, palavra, aparição pública, pluralidade, início, iniciativa, novidade, revelação, glória, pessoa, natalidade, o “quem”, imprevisibilidade, biografias entrecruzadas, narrativas, irreversibilidade, imprevisibilidade (1997, pp.67-73). Amiel simplesmente ignorou o caráter dual da ação. Maria Aparecida Abreu, assim como os demais intérpretes, destaca tão somente os caracteres românticos da ação tradicional, tais como a pluralidade humana, a imprevisibilidade, a ausência de finalidade ou interesse, o espaço público como lugar de expressão, a liberdade e poder da ação em concerto. Abreu assinala que “sobre a ação política em Arendt, D’Entrèves (1994, p.79) observa que, na sua obra, é possível identificar dois modelos distintos, que alternam sua predominância conforme o tema abordado. Estes dois modelos são o comunicativo e o expressivo, que podem ser comparados com os modelos associativo e agonístico, adotados por Seyla Benhabib (1992), quando analisa os modelos de ação de Arendt e Habermas e os confronta com a tradição liberal. Segundo o modelo comunicativo, ou associativo, os atores políticos apareciam em público para se comunicarem mediante suas ações e seus discursos. No modelo expressivo, ou agonístico, os atores ocupam a esfera pública para se revelarem e desfrutar da glória decorrente desta revelação” (Abreu, 2004, pp.39-40). Todas estas subdivisões da ação, oriundas das interpretações de D’Entrèves, Benhabib e Habermas são tentativas de compreender unilateralmente a ação tradicional sem atentar que há dois tipos antagônicos de ação. Seja a ação comunicativa, expressiva, associativa ou agonística, nenhuma delas dá conta da ação processual. São

autores. Muitos simplesmente repetem os erros dos intérpretes anteriores, numa sequência de citações entrecruzadas.

O segundo fator que explica a compreensão unilateral do fenômeno da ação é que os intérpretes de Arendt entendem que o capítulo VI d'A *Condição Humana* deve ser lido à parte como uma narrativa acerca do desenvolvimento histórico da Ciência e da Filosofia modernas a partir de seus eventos mais significativos. Contudo, Arendt não está a lançar mão de uma filosofia do conhecimento, de uma epistemologia ou de uma história das ciências. A narrativa de tais eventos marcantes para o desenvolvimento da ciência — da invenção do telescópio até a bomba atômica — constitui uma tentativa de compreender como a lógica dos processos, sobretudo os processos sociais e científico-energéticos — tornou-se tão hegemônica em nosso tempo a ponto de abolir quase completamente a ação tradicional do mundo público. O propósito de Arendt é compreender *o que* são os processos, *como* eles surgiram historicamente e *porque* razões tornaram-se hegemônicos na era moderna, isto é, como os processos passaram a monopolizar a *vita activa* e as possibilidades de ação. Trata-se de uma investigação sobre como a dinâmica dos processos resultou numa politização das ciências tanto quanto numa cientificização da política. Ou, como assinalou Arendt, trata-se de uma tentativa de compreender não só o processo de “naturalização das ciências históricas”, mas, inversamente, o processo de “historicização das ciências naturais” (idem, p.370). O propósito da autora, portanto, é investigar como o desenvolvimento do método científico moderno deu origem aos processos e como os processos passaram a monopolizar a ação política na era moderna. Duas perguntas cruciais orientam a narrativa da história do desenvolvimento da ciência moderna segundo Arendt: quais foram os eventos cujos desdobramentos (*developments*) deram origem à dinâmica dos processos na era moderna? Quais foram os eventos determinantes para que tal dinâmica processual se desenvolvesse a ponto de praticamente abolir a ação tradicional em nosso tempo?

interpretações míopes. O único estudo que se aproxima de uma definição da ação como processo é o de Edson Luis de Almeida Teles. *Pensar e Agir. Narrativa e Política na Filosofia de Hannah Arendt*. Dissertação de Mestrado, USP, 2002, pp. 27-28. Por outro lado, o único trabalho que atentou para o diálogo de Arendt com Whitehead foi a tese de Craig Perfect. Contudo, o autor não percebeu que o livro fundamental com o qual Arendt dialogou n'A *Condição Humana* fora *Process and Reality*, e não os livros citados pela autora. A crítica da ciência moderna, extraída parcialmente de outros livros de Whitehead, os quais Arendt cita, não é o elemento mais importante deste diálogo. Porém, o estudo de Craig parte desta premissa. Cf. Craig Perfect, “Hannah Arendt's critique of modernity: the reversal of action and contemplation”. Disponível em: <https://macsphere.mcmaster.ca/handle/11375/11716>

Somente a partir destas perguntas podemos compreender o sentido longilíneo, panorâmico e integral da argumentação que transpassa toda *A Condição Humana* sem nos perdermos no labirinto das questões pontuais e seccionadas, as quais são auxiliares do propósito geral do livro. É comum que os intérpretes se prendam nestes tópicos pontuais e subsidiários sem compreenderem o sentido panorâmico que a autora confere à ordem e à sequência dos eventos⁴⁴. Se observarmos atentamente, veremos que tais eventos são sequenciados de tal modo que é possível entrevermos o critério de eleição que os torna preeminentes; os eventos eleitos formam uma constelação ou *continuum* narrativo cujo objetivo primordial é demonstrar como, historicamente, a dinâmica dos processos sobrepujou a dinâmica da ação tradicional na era moderna.

⁴⁴ Dois exemplos desta dificuldade de compreender o sentido panorâmico da argumentação de Arendt nos capítulos V e VI são os artigos respectivamente intitulados “O Desafio Moderno: Hannah Arendt e a Sociedade de Consumo”, de Adriano Correia e “A Condição Humana” de Odílio Alves Aguiar (*in Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*, 2009). A leitura do artigo de Adriano Correia, por exemplo, não esclarece nada ao leitor que o próprio leitor não possa encontrar no texto original de Hannah Arendt. Correia parafraseia o texto original sem nada acrescentar a ele. Assinala, ademais, que “a era moderna é, para Arendt, mais adequadamente representada pela alienação em relação ao mundo” (A. Correia *in* Moraes e Bignotto, 2003, p.227). Contudo, a tríplice alienação em relação ao mundo — a alienação do homem em relação ao seu ambiente terrestre imediato, a alienação intra-mundana marcada pelo advento da introspecção como preocupação exclusiva com o si mesmo e, finalmente, a alienação da terra resultante da postulação de um ponto arquimediano dentro do homem — são epifenômenos decorrentes dos eventos (a descoberta do novo mundo, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio) e seus processos. Adriano Correia prendeu-se a estes epifenômenos pontuais e, por isso, não compreendeu que eles foram arrolados por Arendt, em meio a uma dezena de outros eventos, como fatores concorrentes decisivos para o desenvolvimento dos processos na era moderna. São os processos, e não o epifenômeno da alienação do homem em relação ao mundo, que “mais adequadamente” explicam a era moderna. A alienação é um dos efeitos perversos dos processos, dentre outros, como a hibridização do público e do privado na instituição da Sociedade e dos Estados-nação. E com a hegemonia dos processos os homens deixaram de ser protagonistas da sua própria história e da ação sobre o mundo. Por não compreender que o fenômeno dos processos e dos experimentos não é exclusivo das ciências da natureza ou das ciências universais, mas diz respeito, sobretudo, aos eventos e experiências com assuntos humanos, Adriano Correia interpretou equivocadamente o conceito de processo como um fenômeno capaz de elevar “as atividades do *homo faber* ao grau mais alto de expressão da condição e da dignidade humanas” (A. Correia *in* Moraes e Bignotto, 2003, p.230). Quer dizer, “através do conceito de processo” o *homo faber* fora alavancado para a mais excelsa “expressão da condição e da dignidade humana”. Contudo, Arendt jamais concebeu os processos como fenômenos capazes de “elevar” a dignidade do homem ao seu “grau mais alto de expressão”, seja no trabalho, seja no labor, seja na ciência, seja nos assuntos humanos em geral. Contrariamente, para a pensadora, os processos constituem uma modalidade de ação que viola radicalmente a dignidade da pessoa humana, sobretudo por instituir a máxima assimetria possível entre governantes e governados, isto é, por instituir a assimetria de espécie entre os homens, além de outras dezenas de perversões as quais serão enumeradas no quadro 5 a seguir. Já Odílio Alves Aguiar julga que o capítulo VI d’*A Condição Humana* “é uma espécie de *arremate* às ideias expostas na obra”. Segundo Aguiar: “O grande tema d’*A Condição Humana* é a alienação. Arendt mesma, no final do prólogo, escreve que o objeto do livro é “pesquisar as origens da alienação do mundo” (CH, p.14). Este tema perpassa suas análises da supremacia do labor (trabalho) no mundo atual, do progresso e da história-processo, e funciona, no último capítulo, intitulado *A Vita Activa e a Era Moderna*, como uma espécie de *arremate* às ideias expostas na obra. O tema da alienação possui como contraposição, em Arendt, a ideia de *Condição Humana*” (Aguiar, pp.115-116, 2009). O capítulo VI, contudo, não é um “arremate” de ideias já desenvolvidas nos capítulos anteriores do livro, mas um esforço de compreender as origens e os desdobramentos da ação como processo à partir da análise dos eventos decisivos para o triunfo desta modalidade de ação na era moderna.

Vejamos agora as cinquenta e cinco (55) características antitéticas que distinguem a ação tradicional legada pela experiência política helênica e a ação processual moderna (ou ação processual whiteheadiana). A contraposição entre estas duas modalidades de ação constitui o argumento central do livro *A Condição Humana*. Se não compreendermos tal dualidade antitética, não poderemos compreender plenamente o fenômeno do social segundo o descreve Hannah Arendt.

CARACTERÍSTICAS ANTITÉTICAS DA AÇÃO E DO PROCESSO SEGUNDO HANNAH ARENDT (QUADRO 1)

AÇÃO	PROCESSO
1. A ação revela o agente e o ato.	1. O processo é uma modalidade de ação que oculta o agente e o ato.
2. A ação é a realização do “milagre do novo”.	2. A ação processual é uma consequência lógica do experimento, cujos desdobramentos são imprevisíveis, a despeito da aplicação de tal experimento ocorrer segundo uma projeção racional-teleológica que visa produzir resultados.
3. A ação contraria as probabilidades das leis estatísticas no que diz respeito ao comportamento de massa. Realiza-se, portanto, como um evento inesperado, improvável (cuja ocorrência é uma “improbabilidade infinita”) resultante de um gesto espontâneo, não-automático.	3. Os processos são pensados para confirmar as leis estatísticas, não para contrariá-las. O objetivo da ação processual, neste aspecto, é tornar o comportamento previsível, automático, logicamente provável e monolítico.
4. Cada ação é única, não pode ser ensaiada ou repetida; ela revela a singularidade do agente.	4. Os processos podem ser repetidos, ensaiados e reproduzidos artificialmente; não revelam pessoas que agem, mas somente a lógica das operações experimentais que se desdobram em processos após serem aplicadas à manipulação da natureza humana, do mundo orgânico ou inorgânico.
5. A ação, enquanto início ou novo começo advém do nascimento e da natalidade, os quais são epifanias singulares à vida humana.	5. No processo, o início ou novo começo é uma criação mecânica e automática advinda do experimento que fabrica instituições e novos processos. São processos que engendram processos a partir de um experimento originário.
6. A ação distingue os homens em sua singularidade e os dignifica ante o domínio público.	6. Os processos reduzem os homens à condição de <i>animal laborans</i> e <i>homo faber</i> e encerram-no neste ciclo sempre-recorrente que não tem início nem fim. Daí que os processos relativos aos assuntos humanos replicam o funcionamento das atividades vegetativas do corpo as quais convertem a energia orgânica em força de trabalho, assim como a força de trabalho metaboliza-se com a natureza para obter energia orgânica. Por outro lado, a ação processual reduz a percepção de todas as atividades humanas à

	lógica utilitária dos meios e fins, o que viola a dignidade das ações que não se encerram nesta lógica (as artes, o sagrado, a política, etc.)
7. A ação discursa ao mundo público e revela a si mesma e seu agente mediante o “uso” da palavra. A ação não pode se valer da mentira ou do segredo.	7. O processo se oculta em <i>arcana imperii</i> e desmente a si próprio se necessário for; a lógica do processo prescinde da palavra e do discurso público.
8. A ação é iniciada por uma pessoa, um “espírito vivo” que age (HC, 2011, p.118).	8. O processo é uma modalidade de ação que não tem um agente pessoal; os processos são iniciados por grupos ou sociedades de agentes ocultos (cientistas, tecnocratas, homens de Estado).
9. A ação é visível e compreensível para os cidadãos do domínio público comum.	9. Os processos são incompreensíveis, opacos e confundem o homem ordinário que não é capaz de inteli- gi-los, sobretudo em razão da linguagem técnica específica de cada ação processual.
10. A ação opera e se alastra a partir da linguagem comum dos homens comuns; ela não dispõe ou emprega qualquer linguagem técnica.	10. Os processos operam a partir da linguagem científica, técnica, cifrada e restrita a especialistas. Operam, sobretudo, a partir da linguagem matemática e seus signos.
11. A ação opera em concerto ou conjunto. O agente que a inicia depende da cooperação daqueles que a ela aderem. O elemento de organização que confere poder aos agentes é eminentemente político.	11. Os processos (por exemplo, os processos do trabalho e da obra) operam em equipe (e não em concerto) mediante: a) a divisão do trabalho (a qual “pressupõe a equivalência qualitativa de todas as atividades singulares para as quais nenhuma habilidade especial é necessária; e essas atividades não têm fim em si mesmas; representam certas quantidades de força de trabalho somadas umas as outras de modo puramente quantitativo”) e; b) a especialização da obra (“habilidades reunidas e organizadas em conjunto”). (Arendt, 2011, p.152). Não há qualquer elemento político na divisão do trabalho, tampouco na especialização.
12. A ação não é teleológica, isto é, não tem propósito deliberado; é espontânea.	12. Os processos são, por excelência, teleológicos e programados. Operam segundo a lógica dos meios-fins, portanto, têm propósitos deliberados. Resultam num produto final, que pode ser material ou, simplesmente, ser um novo processo.
13. A ação tem uma “luz intensa” semelhante à luz da Glória.	13. O processo ocorre nas sombras e não busca luz ou glória alguma, mas tão somente um fim cujo meio provém dos experimentos e cuja execução atende à vontade do soberano.
14. A ação traduz-se como realização, milagre, revelação, glória. Como tal, ela “transcende a mera atividade produtiva” (Arendt, 2011, p.226).	14. Os processos são concebidos como mera atividade produtiva; pertencem à dinâmica do fabrico.
15. A ação tem significado, porém não tem utilidade.	15. Os processos tem utilidade, porém não tem significado. Este é o “processo de crescente ausência de significado no qual todo fim é transformado em um meio” e padece de uma “ilimitada desvalorização” (Arendt, 2011, p.196)
16. Toda ação tem um “autor” que a inicia,	16. Os processos, geralmente, são anônimos,

embora não a controle e dependa dos partícipes para fazê-la desdobrar-se.	tanto em sua origem quanto em seus desdobramentos.
17. A ação, segundo a compreensão grega, só se realiza como negação e transcendência das necessidades vitais.	17. Os processos foram concebidos à imagem do processo vital, vegetativo, laboral e natural. Por isso, não escapam ao ciclo sempre-recorrente entre labor, trabalho e obra. Não transcendem a lógica utilitária das necessidades.
18. A ação ocorre no espaço que há entre os homens, o espaço dos interesses ou espaço-entre; os homens estão uns com os outros numa teia de relações humanas.	18. Os processos ocorrem a partir da imposição vertical de uma elite científico-tecnocrática contra os homens comuns, seus objetos. Ocorrem, portanto, em um não-espaço. Os homens, nesta lógica, não estão uns <i>com</i> os outros, mas <i>contra ou a favor</i> uns dos outros. Nesta dinâmica, não há homens, mas processos que se multiplicam, se ramificam, se hibridizam, etc.
19. A ação pode ser compreendida a partir da “metáfora da teia”. Tal ação tradicional, ao desencadear processos a partir de “reações em cadeia” o faz de modo que “todo processo [torna-se] causa de novos processos” sem que jamais tal ação se encerre num “círculo fechado”, porque ela se desdobra numa teia de imprevisíveis reações humanas. (Arendt, 2011, p.238)	19. Os processos devem ser compreendidos pela “metáfora do círculo” ou “metáfora do ciclo sempre-recorrente” no qual há um fluxo interminável de retroalimentação processual, ciclo este sem começo nem fim.
20. A ação quase nunca atinge seus objetivos porque as intenções do agente se desprendem dele e são transviadas no jogo errático das teias de relações e interesses humanos.	20. A reprodução dos experimentos torna a ação processual muito eficiente na consecução dos seus objetivos. Os eventuais insucessos são contornados por diversas intervenções pontuais cuja finalidade é tornar procedente o objetivo dos experimentos. Ademais um processo pode ser reiniciado a partir de novas descobertas experimentais.
21. A ação produz estórias, biografias, registros históricos, obras de arte, <i>res gestae</i> .	21. Os processos produzem mais processos anônimos nos quais a história se desdobra impessoalmente, ou seja, a história deixa de ser demarcada pelo nascimento e morte dos seus agentes e passa a ser uma história de processos.
22. Pela dinâmica da ação, é possível narrar ficticiamente a história como se ela tivesse um autor, diretor, criador, herói ou protagonista, mas este recurso narrativo não corresponde à realidade da estória em si (Arendt, 2011, p.232)	22. O processo é uma tentativa falha de homens fazerem a história, controlá-la e dirigi-la. Como os processos se ocultam, a história dos processos é uma história sem autores ou protagonistas humanos.
23. A ação pode ser representada mimeticamente nas obras de arte e na narrativa histórica.	23. O processo não é passível de narrativa ou representação artística porque é mudo e anônimo.
24. A ação jamais pode ocorrer no isolamento porque “estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (Arendt, 2011, p.235).	24. Os processos só se iniciam no isolamento de um grupo ou sociedade de homens que almejam fabricar processos e aplicá-los no mundo dos homens ordinários. Quer dizer, os processos são originários do princípio da fabricação do mundo (físico e político); logo, são produzidos por uma elite de artífices (cientistas, tecnocratas,

	políticos).
25. A ação se origina da compreensão privilegiada do agente em relação ao contexto e à teia de relações entre pessoas que serão participantes e protagonistas do ato. Na ação, os homens sabem que é impossível controlar os desdobramentos dos acontecimentos.	25. O processo se origina do desespero (e não da compreensão) ante a constatação de que não é possível revelar o ser mediante a contemplação. Ante tal desespero o homem conclui que só possível conhecer aquilo que ele mesmo produz ou fabrica. Assim, o processo se lança à <i>hybris</i> de fabricar o homem mediante a manipulação experimental de suas paixões, desejos, sentimentos e comportamentos. Daí a crença de que se pode tratar o homem como coisa ou “material humano” (Arendt, 2011, p. 236). Na dinâmica do processo, em geral, os artífices descobrem leis científicas e as manuseiam sem compreendê-las.
26. A ação é a capacidade de agir em concerto e angariar adeptos.	26. A ação processual não depende de adeptos ou seguidores; depende diretamente da “força de produção” que a inicia e sustém, isto é, da eficiência de sua divisão do trabalho e da assimilação coletiva de suas dinâmicas.
27. A ação pressupõe a interdependência e equivalência entre o agente-líder (o iniciador do ato) e seus adeptos: “todos são igualmente atores da ação”.	27. O processo pressupõe a máxima assimetria possível entre os agentes-artífices e os “materiais humanos”, seus objetos de intervenção, adestramento e controle. O processo institui e impõe a máxima assimetria possível entre governantes e governados.
28. A realização da ação é obra dos seguidores; o iniciador não a realiza sozinho, tampouco a reivindica para si porque a plena compreensão do início ocorre <i>ex-post-facto</i> . O que o agente iniciador compreende é a imediata teia de relações humanas e a glória que o invoca naquele momento. A compreensão plena dos desdobramentos é obra dos historiadores.	28. Nos processos, o governante reivindica para si, imediatamente, aquilo que é realização de muitos. Ademais, não há necessidade de compreensão do ato, apenas da finalidade dele, o “como” ou “os meios de ação”.
29. Na ação não há governantes e governados; o iniciador e seus seguidores dependem um do outro para que o princípio motriz se atualize continuamente.	29. Os governantes, iniciadores dos processos, tem a função de dar ordens; os súditos, a função de executá-las. Não há necessidade de compreensão por parte de quem executa uma função. Os materiais humanos são objetos pavlovianos de experimentação.
30. Na ação, o agente iniciador é também paciente ante seus seguidores.	30. Os processos instituem uma tirania sem face na qual os agentes são anônimos e os processos desencadeados tem vida própria. Não há relações de dependência entre “quem” inicia o processo (ainda que, neste caso, não nos cabe falarmos de um “quem”) e quem dele é objeto.
31. Na ação, os atores são autônomos e reagem aos eventos.	31. Nos processos, os materiais humanos tem pouca capacidade para reagir e realizar suas próprias ações. O poder dos eventos processuais tende a anular a autonomia e a soberania dos agentes do mundo comum.
32. A ação não se encerra em si mesma, expande-se em teia e em cadeias de processos protagonizados por homens que agem e reagem	32. Os processos se encerram em circuitos fechados, como se fossem réplicas dos processos vegetativos dos corpos animais.

(Arendt, 2011, p.238).	
33. A ação revela o <i>daimon</i> da pessoa ao mundo público dos homens; é um feito ou façanha que se realiza em razão do anseio de auto-desvelamento do agente. A ação é o “apaixonado impulso de alguém para exibir seu si-mesmo” ante as expectativas agonística do mundo público.	33. Os processos não revelam <i>daimon</i> algum. São modos de ação sem face, sem autoria e sem desvelamento. Contrariamente, os processos se ocultam ao mundo público, ainda que sejam onipresentes.
34. Ação é práxis, organização e concerto.	34. Processo é fabricação e <i>poiesis</i> .
35. A ação revela a grandeza humana (<i>megethos</i>) e dá aos homens a máxima dignidade possível.	35. A lógica do processo, ao impor a máxima assimetria possível entre governantes e governados (uma vez que concebe os governados como súditos, coisas ou material humano), viola a dignidade da política e dos homens.
36. A ação e o discurso constituem o espaço da aparência, isto é, o espaço onde as pessoas aparecem umas para as outras e que, por isso, é chamado espaço público.	36. O processo constitui o arcano e o ininteligível. Por isso se oculta para o espaço da aparência, isto é, nega-se à aparência do espaço público, cifra-se em linguagem matemática.
37. A ação é o poder de consertar e organizar pessoas, isto é, fazê-las ter e manter o poder, tendo em vista que tal “poder depende do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções”. Daí que a ação é o poder humano que “corresponde à condição humana da pluralidade” (Arendt, 2011, p.251). A ação ocorre em conjunto e forma teias de homens distintos.	37. Os processos operam tão somente a partir de uma concepção instrumental do poder, por isso, prescindem do acordo racional entre as partes. Isso não significa que os processos são coercitivos, tendo em vista que eles criam um supersentido para os executores de funções e as massas cujo comportamento é adestrado. Significa que os processos operam, não mediante o conserto entre homens plurais, mas mediante a imposição da máxima desigualdade — a desigualdade de espécie — entre os homens. Conceber a vida humana tão somente como espécie é próprio da ação processual, porque ela é cega à singularidade dos homens.
38. A ação aspira ao poder na pluralidade de homens iguais e singulares.	38. Os processos aspiram à onipotência e infalibilidade da ação, isto é, aspiram a previsibilidade e controle dos resultados da ação. Por isso, os agentes do processo veem-se como semideuses ou deuses.
39. A ação não é passível de ser monopolizada por um agente ou grupo de agentes porque multiplica o poder entre os homens na medida em que tal poder se divide na teia de relações e interesses. Toda ação divide o poder e, ao dividi-lo, multiplica-o exponencialmente.	39. Os processos ocorrem como modalidade de ação monopolizada, por isso concentram o poder nas mãos de grupos fechados e inacessíveis para os governados. O monopólio, como dissemos, pertence às sociedades de cientistas e aos tecnocratas. Daí dizer-se que os processos ocorrem no isolamento dos governantes em relação aos governados. Eles impedem o desenvolvimento e divisão do poder na pluralidade humana e, com isso, generalizam a impotência entre os homens do mundo comum.
40. A ação não visa um fim e não deixa obra alguma atrás de si (Arendt, 2011, p.257). A ação é pura <i>energia</i> (atualidade) porque é um fim em si mesma. O desempenho do agente é a obra imaterial que se desdobra em processos (teias)	40. Os processos visam um fim, materializam-se em entidades (Whitehead, 1929) e condescem em novos processos autopoieticos. Não possuem um agente pessoal, logo, não dependem de pessoa alguma. Não formam teias, mas um ciclo

que são pura atualidade.	de retroalimentação. Criam novos processos sem que tal criação dependa da iniciativa de uma pessoa.
41. A ação radica-se ontologicamente no fato da natalidade.	42. Os processos radicam-se ontologicamente na fabricação e na <i>autopoiesis</i> .
43. A ação é espontânea, livre e “não se encontra sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade”. Quer dizer, a ação não é uma expressão subjetiva, embora o “juízo do intelecto e o império da vontade iniciem a ação”. O que a move são princípios gerais, abstratos e universais, que se manifestam no ato realizador. A vontade e o juízo do intelecto podem se exaurir ou mudar de direção, mas o princípio inspirador da ação “nada perde em vigor e em validade através da execução”. O princípio jamais se exaure e sua manifestação se dá através da ação (BPF, 2005, p. 198-199).	43. O processo se inicia a partir de uma perspectiva ou visão arquimediana do homem em relação a outro homem. Este ponto arquimediano, no que diz respeito aos assuntos humanos, surge a partir do autoexame ou autoinspeção dos sentidos e da mente, de modo que o si-mesmo torna-se objeto de experimentos cujos resultados serão aplicados universalmente dentro de uma interpretação global da natureza humana. Todo processo se inicia a partir deste autodistanciamento do homem em relação ao homem, isto é, um autodistanciamento entre o homem como ser que é um corpo (<i>leib</i>) e o ser que tem um corpo (<i>körper</i>).
44. A ação é espontânea, reveladora dos homens e do sentido dos atos, assim como concebe os homens como seres iguais e singulares. O agente compreende o caráter irreversível, ilimitado e imprevisível de sua ação, sabe que não pode controlá-la. Sabe, também, que a ação ocorre numa imbricada teia de relações humanas, não de um ponto de interação externo aos agentes.	44. Os processos operam a partir de um ponto arquimediano dentro da natureza terrena e humana, isto é, operam “como se pudessem dispor da natureza a partir de fora” (2011, p.327). Daí que as investigações acerca dos assuntos humanos desenvolvam métodos organizados que distanciam o homem de si mesmo de tal modo que este homem seja concebido como coisa, material humano, sujeito histórico.
45. A ação ocorre na teia das relações humanas. Como tal, não se sujeita a métodos, leis científicas, linguagem matemática ou a uma dada concepção de natureza humana.	45. Os processos operam segundo o princípio metodológico e cosmológico da unidade do universo. Tudo o que ocorre na natureza “é tido como mero evento terreno”, e todo evento é natural, isto é, “sujeito a uma lei universalmente válida”. Por isso, os processos que operam com assuntos humanos partem de uma ideia da “natureza humana” assim como os processos da natureza partem de uma ideia universal (extraterrena) da conversão da matéria em energia e vice-versa.
46. A ação ocorre a partir da compreensão do contexto das relações humanas por um dado agente que inicia o evento. Para compreender, o agente partilha do senso comum dos homens, isto é, do sentido comum da realidade.	46. Os processos ocorrem, geralmente, “além do alcance da experiência sensorial do homem” (Arendt, 2011, p.327). No que diz respeito aos assuntos humanos (sociais) não são percebidos, apenas inculcados nos comportamentos e sentimentos.
47. A ação não visa manipular a natureza, tampouco visa criar uma linguagem que substitua a linguagem comum dos homens. A ação se direciona a outros homens, não lida com fenômenos ou objetos. O propósito é aproximar os homens e não distanciá-los ou adestrá-los. Não concebe a multiplicidade de coisas, mas a pluralidade de homens singulares. Por isso, a ação não opera a partir de um ponto	47. Os processos operam mediante o princípio da <i>reductio scientiae ad mathematicam</i> , ou seja, reduzem os fenômenos da natureza a fórmulas algébricas. Os fenômenos só são levados em conta na medida em que possam ser reduzidos a uma ordem matemática apreensível pelas medidas, padrões e símbolos criados pela mente humana. A mente humana distancia-se dos fenômenos de modo que possa “observar e

<p>arquimediano cujo princípio é distanciar o homem dele próprio. Na ação não há certezas lógicas ou jogos mentais de representação simbólica a realidade. Há contingência, relações humanas e a partilha de um senso comum da realidade.</p>	<p>manusear a multiplicidade e a variedade do concreto segundo seus próprios padrões e símbolos”. Assim, os processos não captam os fenômenos; somente “os removem dos olhos da mente” e operam a partir de puras “estruturas mentais humanas”. Com o distanciamento, “todo conjunto de coisas transforma-se em mera multiplicidade; e toda multiplicidade, por mais desordenada, incoerente e confusa que seja, recairá em certos padrões e configurações” (Arendt, 2011, p.332-333). Arendt cita Leibniz e compara a dinâmica matemática dos processos à uma folha de papel em branco pontilhada arbitrariamente. Todos os pontos desta folha podem ser interligados e formar figuras geométricas de modo que todas elas estarão “uniformemente determinadas por uma única regra”. Desde Descartes o ponto arquimediano foi transferido para dentro do homem, o último ponto de referência para configuração da mente humana. A realidade e a certeza são asseguradas pela mente que “substitui o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são dissolvidas em relações lógicas entre símbolos criados pelo homem” (idem, p.355). Portanto, os processos matemáticos “são um jogo da mente consigo mesma” nos quais o homem se torna, de fato, um <i>animal rationale</i> e a “conversão matemática implícita em toda equação corresponde a conversibilidade em realidade” (idem, p.356).</p>
<p>48. A ação transcende as necessidades dos agentes e expressa-se como uma “verdadeira compreensão” partilhada pelo senso comum de todos os envolvidos.</p>	<p>48. Os processos se desdobram automaticamente segundo a inércia ou a necessidade dos entes. São movimentos fluidos e concrecentes. Não expressam compreensão, porque são impessoais, tampouco dependem de um senso comum.</p>
<p>49. A ação é livre, espontânea e não tem uma finalidade preestabelecida.</p>	<p>49. Os processos produzem os fenômenos naturais artificialmente, fabricam tais fenômenos a partir dos experimentos, ensaios e testes. Não são livres, mas tecnicamente controlados; têm uma finalidade específica.</p>
<p>50. À época da ação, a <i>vita contemplativa</i> era concebida como hierarquicamente superior à <i>vita activa</i>. A vida política, dedicada aos assuntos públicos, era concebida como um modo de transcender as necessidades (<i>anankaia</i>). Como tal, não poderia prescindir do pensamento e da compreensão.</p>	<p>50. A dinâmica dos processos causou a inversão hierárquica entre <i>vita activa</i> e <i>vita contemplativa</i>. Não só a vida contemplativa se tornou <i>non-sense</i>, absurda e descreditada (a contemplação foi abolida das atividades humanas), como a vida ativa passou a ser desprovida de pensamento. A atividade redobrada dos processos autopoiéticos torna a ação impensada e ininteligível ao homem comum.</p>
<p>51. A ação política clássica não depende ou estabelece relações com as ciências, sejam humanas ou naturais. Ela é um gesto</p>	<p>51. A dinâmica dos processos resultou numa naturalização das ciências históricas e, inversamente, numa historicização das ciências</p>

espontâneo, livre e revelador.	naturais (idem, p.370). Igualmente, tal lógica dos processos causou uma politização das ciências assim como uma cientificização da política.
52. A ação, conforme legada pelos gregos, não designa a fabricação de algo novo, tal como é próprio da ação processual. Logo, agir, para os antigos, não implica numa ruptura com a tradição, sobretudo para o gênio romano republicano, para quem a preservação do <i>mos maiorum</i> era sagrada. Nem para os gregos, tampouco para os romanos, a ação era movida por um <i>pathos</i> da novidade, mas pelo desejo de revelação do <i>daimon</i> ante o mundo público das aparências. A ação era movida, também, pelo <i>ágon</i> , o ímpeto de competição e auto-superação. Quer dizer, o início ou novo começo da ação nada tem a ver com uma busca filoneísta.	52. Os processos geram comportamentos e visões de mundo que não têm vínculo com a tradição. Em verdade, rejeitam a tradição, são, em certo sentido, revolucionários. Estão marcados, desde a origem, pelo “estranho <i>pathos</i> da novidade”, isto é, “a quase violenta insistência com que quase todos os grandes autores cientistas e filósofos, desde o século XVII, declaravam ver coisas jamais antes vistas e ter pensamentos jamais antes pensados” (Arendt, 2011, p.310). Desde que a filosofia de Descartes deu início aos processos da dúvida na era moderna, os processos se voltam contra a tradição.
53. Na dinâmica dos processos a relação entre Ser e aparência é estática: o agente e o ato se revelam ao público de modo que se intensificam na capacidade de comunicar a si próprio para os outros. Assim, “somente a ação é real” (Arendt, 2011, p.230), porque ninguém é o autor ou produtor isolado da estória que ela desencadeia. Uma pessoa começa a ação e as demais envolvidas na teia de relações humanas a realizam.	53. Na dinâmica dos processos a relação entre ser e aparência não é estática, sobretudo em razão da perda da confiança humana no mundo e no universo. Nos processos, “o Ser é ativo e enérgico, [por isso] cria suas próprias aparências ainda que essas aparências sejam embustes. Tudo o que os sentidos humanos percebem é provocado por forças invisíveis e secretas”. Os desvelamentos desse Ser da fluência processual “têm de ser ilusórios” e as “conclusões deduzidas de suas aparências têm de ser enganosas” (Arendt, 2011, p.345). Nos processos há uma congruência entre lógica e realidade, mente e matéria.
54. Na dinâmica da ação clássica, toda verdade é filosófica, partilhada por todos num senso comum, eterna, compreensível e adequada à razão humana.	54. Na dinâmica dos processos, a verdade científica e a verdade filosófica se separam. A verdade científica “não precisa ser eterna, como não precisa sequer ser compreensível ou adequada à razão humana” (2011, p.362). Nos processos, a realidade e a razão humana (isto é, a capacidade de compreender e dar inteligibilidade à realidade) se divorciam.
55. A ação nada produz ou fabrica em termos materiais. Busca visibilidade e glória, portanto, não pode ser encerrada numa ética dos meios e fins, tampouco numa ética dos prazeres hedonistas ou relativa à maximização do bem-estar do indivíduo. O propósito da ação é transcender tais “valores”.	55. No mundo dos processos, a valoração dos objetos mundanos produzidos pela fabricação difere da busca da glória e da visibilidade da ação tradicional que nada produz. Quer dizer, nos processos, “as coisas mundanas já não são basicamente consideradas em sua utilidade, mas como resultados mais ou menos incidentais do processo de produção que lhes deu existência, de sorte que o produto final do processo de produção já não é um fim verdadeiro e a coisa produzida é avaliada não em vista do seu uso predeterminado, mas ‘por sua produção de alguma coisa’”. Como os objetos perdem seu valor de utilidade, o processo de produção passa a valorá-los a partir dos critérios de produtividade e capacidade de aliviar a dor e o

	esforço. Assim, “o padrão último de medida” deixa de ser “a utilidade e o uso” e passa a ser “a felicidade”, isto é, “a quantidade de dor e prazer experimentada na produção e no consumo das coisas” (Arendt, 2011, p. 385-387).
--	---

3.3. A ação processual e o conceito de “evento” segundo Hannah Arendt e Whitehead

Se observarmos atentamente veremos que, para Hannah Arendt, toda a narrativa acerca do desenvolvimento do social e da ciência moderna parte do princípio de que a história é feita de *eventos*, não de ideias ou conceitos abstratos. Segundo a autora, os eventos não podem ser explicados por cadeia de causalidade alguma (2011, p.309) uma vez que não têm precedentes, tal como os têm as ideias, embora tenham predecessores. Portanto, os eventos são inesperados, imprevisíveis e, muitas vezes, não encontram explicação plausível, tornando-se objetos de inúmeras especulações (HC, 2011, p.314). Ocorrem, assim, como uma “improbabilidade infinita”. Embora não estejam encerrados numa cadeia de causalidade, desenrolam-se numa continuidade histórica porque têm predecessores. Por isso, “a importância de um período histórico é percebida somente nos poucos eventos que o iluminam” (HC, 2011, p. 52). Para compreender a história moderna, é necessário compreender os eventos que a tornam inteligível. E para Arendt, “o autor do evento crucial da era moderna foi Galileu, e não Descartes” (HC, 2011, p.340).

Os eventos criam e determinam o caráter de uma época, de modo que um mundo inteiramente novo se constitui dando origem e curso a novos eventos e processos, os quais podem estabelecer afinidades eletivas entre si, isto é, relações que não são de natureza causal, mas que entrelaçam por *coincidência* séries de eventos dessemelhantes, o que Arendt descreve como “a semelhança na extrema divergência” (HC, 2011, p.313) ou como uma “consequência imprevista”⁴⁵. Nesta lógica, por exemplo, a emergência do reino do social e a emergência da era moderna coincidiram entre si tanto quanto com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em preocupação pública; ou “a descoberta dos processos pelas ciências naturais coincidiria com a descoberta da

⁴⁵ Whitehead assinala que “os eventos contemporâneos acontecem numa independência causal uns dos outros” (Whitehead, 1929 [1978], p.61). Arendt replica esta visão dos eventos como causalmente independentes.

introspecção na filosofia” (HC, 2011, p.144); ou a teoria do trabalho de Marx “coincidiu” com as “teorias da evolução natural do processo vital” (HC, 2011, p.143-144). Igualmente, o ascetismo intramundano calvinista deu origem ao individualismo de modo que ambos estabeleceram afinidades eletivas (ou “coincidências”) com o capitalismo nascente; o advento do sistema capitalista coincidiu e valeu-se da expropriação dos bens da Igreja Católica pelas ações da Reforma Protestante, cujas expropriações também subtraíram os bens do campesinato, gerando um acúmulo de riquezas sem precedente na história e desencadeando o colapso do sistema feudal bem como a transformação de tal riqueza em capital mediante o trabalho e a liberação da força de trabalho. Por conseguinte, passou a haver um aumento da produtividade humana a qual gerou novas expropriações. Podemos depreender destas coincidências e afinidades eletivas que os processos desencadeados pelos eventos não correspondem às intenções imediatas dos agentes. Em geral, as ações desencadeadas sem a compreensão dos agentes desdobram-se em eventos (2011, HC, p.337). São ações impessoais, processos que desencadeiam processos. Daí Arendt assinalar que a significação do evento “sempre parece diferente e muito maior que a dos elementos que o abrangem e das intenções que geram sua cristalização” (Arendt, HC, 2011, p.471)⁴⁶.

Sem exceções, os eventos traduzem inquietações espirituais em descobertas materiais (HC, 2011, p.340), isto é, as ideias tornam-se eventos tanto porque são demonstradas e testadas por uma “confirmação factual” de hipóteses precedentes, como também porque transigem para a realidade material e tornam-se tangíveis, tal como um telescópio ou um computador, objetos cuja materialização fora precedida por uma respectiva ideia. Portanto, os eventos se materializam como instrumentos do *homo faber*. Por isso Arendt afirmou que “nem as especulações dos filósofos nem a imaginação dos astrônomos jamais constituíram um evento” (HC, 2011, p.323), de modo que “não são ideias, mas eventos que mudam o mundo”. Por resultar do fabrico de instrumentos, todo evento é um artifício, isto é, um artefato cujos processos estão “sujeitos a uma lei universalmente válida”, a qual está “além da experiência sensorial do homem” (HC, 2011, p.327). Neste aspecto, os eventos devem ser compreendidos como um experimento reificado, tangível e materializado num artefato, ou seja, são experimentos cujos processos já não estão mais em estágio de ensaio ou serendipidade.

⁴⁶ Cf. Arendt, Hannah. *Formação, Exílio e Totalitarismo. Ensaios*. Companhia das Letras/ Editora UFMG, 2011. Tradução de Denise Bottmann.

Numa palavra, os eventos são experimentos reificados cujos processos já estão em curso no mundo dos assuntos humanos.

Esta definição material dos eventos só fora postulada por Arendt depois que a autora lera as obras de Whitehead. Uma prova disso é que o conceito de evento conforme exposto no ensaio “Compreensão e Política”, datado de 1954, estava ainda restrito à imagem da ação tradicional em teia, composta por *stories* e processos imprevisíveis de interações humanas. Neste ensaio, em passagem alguma a autora define os eventos como artefatos reificados e materializados que desencadeiam processos “revolucionários”, tal como viria a fazer n’A *Condição Humana*. Arendt ainda não tivera o *insight* whiteheadiano que a fez perceber que os processos, e não a ação tradicional, constituem-se no modo hegemônico da ação na era moderna. Por isso, em 1954 a autora assinalara apenas que “cada evento na história humana revela uma inesperada paisagem de ações, sofrimentos e novas possibilidades que, juntos, ultrapassam a soma total de todas as intenções desejadas e a significação de todas as origens” (HC, 2011, p. 343). Em razão desta reviravolta whiteheadiana na definição do conceito de evento, é comum que os intérpretes cometam o equívoco de concebê-lo tão somente como uma das formas de expressão da ação tradicional, como fora o caso do estudo de André Duarte. Ao examinar o conceito de evento (2000, pp. 36-43), Duarte omite completamente a definição material e reificada que Arendt confere ao termo n’A *Condição Humana*. E esta omissão se deve a não compreensão dos processos enquanto uma modalidade de ação cujo início se deve a um evento material: um telescópio, a energia elétrica ou um computador, por exemplo. Preso ao conceito de totalitarismo como um evento, Duarte negligenciou a definição material do termo. Ainda que o intérprete caracterize de modo claro e objetivo o fenômeno dos processos, ele não compreendeu que tais processos se constituem numa modalidade de ação antitética à ação em teia. Por isso julgou que a “principal preocupação” de Arendt seria “contestar a concepção moderna da história como totalidade que se desdobra em processos dotados de uma lógica própria”. O problema da hegemonia dos processos, contudo, não é para Arendt uma questão de metodologia historiográfica ou “uma condição teórica fundamental das modernas filosofias da história” (Duarte, 2000, p. 39), como assinala o autor; trata-se de uma *descrição* da hegemonia moderna dos processos sociais enquanto modalidade de ação substituta da ação política tradicional. Logo, não se trata de uma “contestação”. O problema é mais sério e profundo que uma mera discussão metodológica referente ao modo mais adequado de narrar eventos históricos.

Outra característica dos eventos, no sentido whiteheadiano que Arendt adota n' *A Condição humana*, é sua eventual discrição. Contrariamente à ação tradicional, a visibilidade de um evento pode não corresponder ao seu impacto histórico e político no tempo futuro, como foram os casos do nascimento de Jesus de Nazaré e da invenção do telescópio, acontecimentos discretíssimos, porém determinantes para os rumos da história humana. Tanto no caso dos experimentos com assuntos humanos, isto é, no caso dos experimentos sociais, quanto no caso das sociedades de cientistas associados, os eventos geralmente têm início a partir de um “círculo limitado” de doutos, cientistas, tecnocratas e eruditos.

Uma observação mais atenta perceberá, também, que Arendt não emprega o termo “evento” [*event*] para referir-se à ação tradicional no sentido originário grego⁴⁷. A

⁴⁷ O termo evento é usado no sentido da ação tradicional em quatro passagens, num total de mais de cinquenta ocorrências. Todas essas passagens têm explicações implícitas acerca do emprego heterodoxo do termo. Vejamos: (1) Arendt refere-se ao “aparecimento de Jesus de Nazaré na história” como um “evento profundamente paradoxal” porque “todo o relato da vida de Jesus parece atestar o quanto o amor à bondade resulta da compreensão de que nenhum homem pode ser bom” (Arendt, 2011, p.92). Arendt compreendeu tal evento como paradoxal por um motivo bastante razoável. Seguindo o critério de Whitehead, a pensadora igualou em importância histórica os eventos da invenção do telescópio e do nascimento de Jesus. Ambos despercebidos do grande público, mas determinantes para o curso de toda a história futura da humanidade (Arendt, 2011, p. 321). Tendo em vista que os eventos podem designar narrativas pré-políticas, isto é, *stories*, o “paradoxo” do evento do nascimento de Jesus explica-se pelo fato de tratar-se de um evento natalício, uma *story*, mas sua significação última é histórica e política (Arendt, 2011, p.92). (2) Noutra passagem, Arendt explica porque uma *story* pode ser um evento. Segundo a autora, tudo o que aparece e desaparece do mundo são eventos. Assim, “os eventos do aparecimento e do desaparecimento no mundo”, são “dois eventos supremos”. No caso da vida humana, esta não estaria restrita a tal modalidade de evento porque transcenderia à mera vida biológica animal; afinal, os homens nascem e morrem, mas a natalidade e a mortalidade não equivaleriam ao mero aparecer e desaparecer mundano e orgânico de um homem. Por isso, Arendt afirma que a principal característica dessa vida “especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória [*story*] e estabelecer uma biografia”. Neste caso, o conceito de evento designaria tanto o mero aparecer e desaparecer da vida orgânica quanto as estórias da vida humana em teias de relações. Portanto, os eventos designariam um elemento natalício e intersubjetivo da ação tradicional (Arendt, 2011, p.120). (3) Contudo, Arendt, noutra passagem, esclarece-nos que os eventos podem ter desdobramentos políticos e pré-políticos. Nascer e constituir uma vida de estórias, uma biografia, seriam eventos, mas de natureza pré-política e pré-histórica; nem todas as estórias compõem a história, a qual, afinal, é composta por eventos, acontecimentos únicos, dotados de significação plena, pública e consensual. Quer dizer, Arendt emprega o termo “eventos” para designar, também, modalidades de ação pré-política, como na seguinte passagem: “Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma estória com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história (*history*), a grande estória sem começo nem fim [...] em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem uma estória com um significado único, podemos quando muito isolar o agente que põs o processo inteiro em movimento; e embora esse agente frequentemente continue a ser o sujeito, o ‘herói’ da estória, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final” (Arendt, 2011, p.230-231). Como dissemos, os eventos podem encerrar narrativas pré-políticas, *stories*. E este seria o “paradoxo” do evento do nascimento de Jesus: trata-se de um evento natalício, uma *story*, mas sua significação plena é histórica e política (Arendt, 2011, p.92). (4) Finalmente, Arendt refere-se ao termo “evento” como relativo à imprevisibilidade e irreversibilidade das consequências da ação e seus processos que jamais se desdobram num “único ato ou evento” cujo “verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age” (2011, p.291). Neste caso, contudo, tanto a ação

palavra “evento” é própria da ação processual moderna, não da ação helênica, agostiniana. Desde o “Prólogo” d’*A Condição Humana* até o último tópico do livro (cujo número é 45, numeração que é uma sugestão ao ano de 1945, início da era nuclear), Arendt usa o termo “evento” para referir-se ao lançamento de um foguete ao universo, à fissão nuclear, ao advento da automação (2011, p. 5), à possível “emigração dos homens da Terra para algum outro planeta” no futuro (2011, p. 11), aos eventos como grandeza estatística numa série histórica (2011, p.51), ao evento do conformismo comportamental (2011, p.53), ao evento da vida concebida como mera vida biológica que aparece e desaparece do mundo (2011, p.120), à obra de arte como um evento cuja finalidade é a reificação e glorificação mimética do significado de um evento extraordinário (portanto, uma tentativa de reproduzir ou fabricar “o fluxo vivo do agir e do falar”) (2011, p. 233-234), além de outros doze eventos determinantes para a consolidação do monopólio dos processos na ordem social moderna. Os eventos designam ações processuais whiteheadianas nas quais a ciência é politizada na mesma proporção em que a política é cientificizada. Os eventos da ação helênico-agostiniana são *stories* e têm uma natureza pré-política e pré-histórica.

Como dissemos, ao narrar o desenvolvimento histórico da ciência, Arendt o faz de modo a eleger os eventos que deram origem à dinâmica dos processos sociais e científicos modernos. O objetivo da pensadora é, portanto, compreender a origem filosófica e científica dos processos modernos e distingui-los antiteticamente da ação tradicional, caracterizada no capítulo anterior (V) d’*A Condição Humana*.

Quais eventos seriam determinantes para o triunfo dos processos e a consequente derrota da ação tradicional na era moderna? Sequencialmente seriam:

- 1) A descoberta da América e a subsequente exploração da Terra;
- 2) A Reforma e a expropriação das propriedades eclesiásticas e monásticas, gerando mais expropriação e acúmulo de riquezas;
- 3) A invenção do telescópio e o desenvolvimento da “ciência nova”;
- 4) O desenvolvimento dos dispositivos de Álgebra moderna, mediante os quais a matemática “conseguiu libertar-se dos grilhões da espacialidade”, isto é, da Geometria; tais dispositivos libertaram a matemática da experiência terrestre, das medições físicas e

processual quanto a ação tradicional têm as características comuns da irreversibilidade e da imprevisibilidade. Todas as demais ocorrências do termo “evento” designam ações processuais.

dos “grilhões da finitude”, reduzindo “os movimentos e dados sensoriais terrestres a símbolos matemáticos” (2011, p.330). Quer dizer, a matemática moderna, primordial para a dinâmica dos processos modernos, desenvolveu símbolos e conceitos que transcendem os fenômenos visíveis, bem como as limitações espaciais e temporais da mente humana; passou a lidar com o universo infinito, reduzido a uma linguagem simbólica criada pelo homem; portanto, a matemática pura passou a ser uma “ciência da estrutura da mente humana”, porque traduziu “tudo o que o homem não é sob a forma de configurações idênticas a estruturas mentais humanas” (2011, p.332);

5) O desenvolvimento dos processos da dúvida, os quais se originaram da desconfiança filosófica e científica quanto a capacidade dos sentidos humanos de assegurar a verdade visível e palpável, bem como do descrédito quanto à capacidade da razão de demonstrar a verdade. Tais processos da dúvida, fundada no princípio do *dubito ergo sum*, foram assimilados pelas religiões cristãs (incorrendo na perda da certeza da salvação ou *certitudo salutis*) e pela moralidade relativista moderna, desencadeando o descrédito “do testemunho dos sentidos, do testemunho da razão, do testemunho da fé” e do próprio senso comum. Consolidou-se, assim, a universalidade da dúvida cartesiana (2011, p.352). Diante da dúvida universal, “todos os objetos mundanos [foram] submergidos no fluxo da consciência e de seus processos”, ou seja, no fluxo de um “movimento constante”. Assim, enfatizou Arendt, “nada talvez pudesse preparar melhor a nossa mente para a conseqüente dissolução da matéria em energia, de objetos em um torvelinho de ocorrências atômicas, que essa dissolução da realidade objetiva em estados subjetivos da mente ou, antes, em processos mentais subjetivos”. Ante tal dissolução dos entes em processos, o homem só poderia “conhecer o que ele próprio faz”; passou a postular, assim, uma moralidade científica baseada no sucesso das teorias ante as provas práticas, na diligência e na veracidade (HC, 2011, p.347). Foram os processos da dúvida que deram origem à questão social na Revolução Francesa (como veremos no capítulo V);

6) O desenvolvimento da introspecção do homem em sua própria mente. Nesta lógica introspectiva, “o mundo da consciência é suficientemente real”, porque baseia-se na certeza do “eu-existo” [*I-am*]. Assim, “o mero funcionamento da consciência [...] confirma[ria] indubitavelmente a realidade das sensações e do raciocínio, isto é, a realidade dos processos que ocorrem na mente” (HC, 2011, p.350). Ante a certeza exclusiva desta realidade, “o homem [passou a] levar dentro de si mesmo a sua certeza, a certeza de sua existência”. De todo modo, o desenvolvimento da introspecção tornou-

se um ponto arquimediano dentro do próprio homem, isto é, tornou-se um método a partir do qual a mente humana passou a ser concebida como “último ponto de referência” para o próprio homem, tendo em vista que a realidade e a certeza passaram a ser asseguradas “dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas” pela mente humana. Os sentidos foram substituídos por “um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais [foram] dissolvidas em relações lógicas entre símbolos criados pelo homem”. E este princípio da *reductio scientiae ad mathematicam* permitiu à ciência processual moderna “produzir os fenômenos e objetos que desejasse observar” (HC, 2011, p.354-355);

7) A retirada (ou perda) do senso comum, isto é, a perda da percepção comum que ajustava as percepções privadas, subjetivas, ao mundo comum das percepções publicamente partilhadas. Esta perda ou retirada resultara diretamente do descrédito dos sentidos. Assim, o que os homens passaram a ter em comum “não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes”, o que, para Arendt, seria impossível, porque somente “a faculdade de raciocínio” poderia ser a “mesma para todos” os homens (HC, 2011, p.353);

8) A inversão dentro da *vita activa* e o triunfo da lógica dos experimentos como produtos de realidades e artefatos. Arendt assinala que “o rompimento com a contemplação foi consumado não com a promoção do homem fabricante à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de processo na atividade da produção” (HC, 2011, p.376);

9) O triunfo do princípio do *verum-factum* e a consequente inversão entre ação e contemplação na hierarquia espiritual moderna. Arendt afirma que “o conhecimento e a verdade [...] só podiam ser atingidos mediante a ‘ação’, e não pela contemplação” (HC, 2011, p. 362). Agir, nesta lógica, passou a significar fabricar os fenômenos e manipulá-los através de experimentos e instrumentos. Passou a haver um descrédito da contemplação e da observação passiva; em contrapartida, o homem passou a crer que “a certeza do conhecimento só podia ser atingida” através dos objetos e fenômenos produzidos artificialmente por ele próprio mediante testes e experimentos. Assim, elevou-se a ação ao topo da hierarquia das atividades humanas, ainda que mediante a redução do agir à mera fabricação. Assim, também, a atividade de pensar fora qualificada como serva desta ação fabril;

10) A fundação das sociedades científicas modernas, tais como a *Royal Society* na Inglaterra, a *Académie des Sciences* na França e a Academia de Ciências da Prússia

(*Königlich-Preßische Akademie der Wissenschaften*). Tais fundações evidenciam o compromisso político das ciências organizadas e dos cientistas com o Estado moderno e com a Sociedade nascente; as sociedades de cientistas se formaram como réplicas das sociedades de grandes proprietários e das sociedades de governantes (Tratado de Westphalia). Estas três sociedades em concerto formaram uma “Grande Sociedade” cuja finalidade era dar início a experimentos com assuntos humanos e com fenômenos naturais de modo a monopolizar as possibilidades de ação e reduzi-las à dinâmica dos processos whiteheadianos. Assim, a “Grande Sociedade” pôde praticamente abolir a ação tradicional do mundo público na era moderna;

11) O triunfo do *animal laborans* e da sociedade de consumo, eventos que instituíram novos princípios de felicidade baseados no hedonismo, no sensualismo autocentrado e na autoindulgência;

12) A invenção da bomba atômica e a ameaça de destruição da vida orgânica na Terra por decorrência do uso político dos processos energéticos oriundos da física nuclear.

Esta sequência de eventos deve ser interpretada como uma história do desenvolvimento dos processos a partir da passagem do método científico tradicional de classificação, o qual “acompanha as realidades objetivas cujo princípio se encontra na alteridade da natureza”, para a moderna abordagem da mensuração, cujo método é “inteiramente subjetivo, independente de qualidades, e exige apenas que seja dada uma multiplicidade de objetos” (HC, 2011, p.333). Como dissemos, Arendt narra a história do desenvolvimento da Ciência no que diz respeito à relação desta com a Filosofia, mas não o faz tendo tal narrativa como um fim em si mesma; o propósito da pensadora é compreender a origem e os desdobramentos dos processos enquanto modalidade de ação hegemônica na era moderna. Uma vez que os processos são originários dos eventos, estes não se realizam como ideias abstratas, mas como fabricos instrumentais, físicos e institucionais. Todo processo se desdobra a partir de um evento, e os eventos são politicamente significativos quando se desdobram em imprevisíveis processos whiteheadianos.

A proximidade entre este conceito de “evento” implicitamente proposto por Hannah Arendt e o conceito de evento da Filosofia do organismo de Whitehead pode ser atestada na seguinte definição do filósofo britânico:

O termo "evento" é usado em um sentido mais geral. Um evento é um nexo de ocasiões reais inter-relacionadas de alguma forma determinada em algum quantum extenso: é um nexo em sua completude formal, ou é um nexo objetivado. Uma ocasião real é um tipo de evento limitante. O sentido mais geral do significado da mudança está "nas diferenças entre as ocasiões reais em um evento". Por exemplo, uma molécula é uma rota histórica de ocasiões reais; e tal rota é um 'evento'. Ora, o movimento da molécula nada mais é do que as diferenças entre as sucessivas ocasiões de sua história de vida em relação aos extensos quanta dos quais surgem; [125] e as mudanças na molécula são as diferenças consequentes nas ocasiões reais (Whitehead, 1929 [1978], p.80. Tradução minha).

Tal como as moléculas, o social é uma ocasião real ou atual cujo movimento se constitui a partir de múltiplos eventos. Nesta lógica, todas as formas de institucionalização do social — O Estado-nação, a esfera da intimidade, as ciências do social, a sociedade e o trabalho emancipado — são eventos, isto é, designam o movimento contínuo de diferentes ocasiões atuais. Por isso, afirma Arendt, “a história é uma estória de eventos, e não de forças ou ideias com cursos previsíveis” (2011, p.314). As instituições criadas pelo social estão em processo de multiplicação e apreensão permanente. Nada assegura que, num futuro próximo, tais instituições, enquanto ocasiões reais, não sejam subsumidas por novos processos que as transformem em novas ocasiões reais.

Não obstante, este é o sentido objetivo dos eventos, que, segundo Whitehead, podem ter também um sentido subjetivo. Isso explica porque Arendt, naquelas exceções anteriormente apontadas em rodapé, emprega o termo “evento” no sentido de histórias pessoais inter-relacionadas que não necessariamente tornam-se “história”. O sentido subjetivo whiteheadiano é muito próximo deste sentido subjetivo arendtiano⁴⁸ e diz respeito à percepção de um evento na “imediatez presencial”, isto é, diz respeito a uma percepção individual de um evento. Importa-nos aqui que, para Whitehead, os

⁴⁸ Sobre o sentido subjetivo dos eventos, Whitehead assinala que “o significado da palavra é um evento, então esse evento é diretamente conhecido, como um perceptível [perceptum] lembrado em uma ocasião anterior da vida do percipiente, ou esse evento é apenas vagamente conhecido por seu nexo espaço-temporal datado com eventos que são diretamente conhecidos. De qualquer forma, há uma cadeia de referências simbólicas (herdadas ao longo da rota histórica da vida do percipiente e reforçadas pela produção de referências novas e simbólicas em várias ocasiões ao longo dessa rota), em que no dado da ocasião perceptiva há um nexo vagamente relevante entre a palavra naquela ocasião do enunciado e do evento. O som da palavra, na imediação da apresentação, por referências simbólicas, provoca este nexo em importante relevância, e daí precipita sentimentos e pensamentos sobre a objetivação aumentada do evento. Essa relevância reforçada do evento pode ser lamentável ou mesmo injustificada; mas é a função das palavras para produzi-lo. A discussão da mentalidade é reservada para a Parte III: é um erro pensar nas palavras como principalmente o veículo dos pensamentos” (Whitehead, 1929 [1978], p.182. Tradução minha).

eventos são “nexos de ocasiões reais” inter-relacionadas, e toda ocasião real é um tipo limitante de um evento, assim como a ocasião real do sistema geocêntrico constituía um limite para o evento da descoberta heliocêntrica decorrente da invenção do telescópio por Galileu; ou os computadores desencadearam miríades de eventos contra diversas ocasiões reais instituídas. Daí que:

Uma ocasião real é o tipo limitante de um evento com apenas um membro. É bastante óbvio que significados devem ser encontrados para as noções de "movimento" e de "corpos em movimento". Por enquanto, [...] é suficiente dizer que uma molécula no sentido de um corpo em movimento, com uma história de mudança local, não é uma ocasião real; deve, portanto, ser algum tipo de nexo de ocasiões reais. Nesse sentido, é um evento, mas não uma ocasião real. O significado fundamental da noção de 'mudança' é 'a diferença entre ocasiões reais compreendidas em algum evento determinado' (Whitehead, 1929 [1978], p.73. Tradução minha).

Toda ocasião real é marcada por hábitos de pensamento que resistem ao processo dinâmico iniciado por um evento, seus utensílios e processos. As ocasiões reais, portanto, são resistentes ao movimento potencial advindo do evento, movimento este que leva não apenas à ruptura, como também à multiplicação. Seguindo a descrição do fenômeno da multiplicação dos eventos e ações processuais, Arendt assinala que “a multiplicação, diferentemente da mera repetição, multiplica algo que já possui uma existência relativamente estável e permanente no mundo” [ou seja, uma ocasião real] (HC, 2011, p.176). Assim, os processos espontâneos da ação tradicional, enquanto ocasião real, foram substituídos pela dinâmica dos processos que “têm um começo voluntário e um fim definido, [portanto] assumem um caráter de automatismo”. Por automatismo, diz Arendt, “chamamos todo movimento autopropulsado e, portanto, fora do alcance da interferência voluntária e intencional” (HC, 2011, p.187-188). Em razão deste automatismo, o mundo das máquinas da sociedade de trabalhadores, por exemplo, constituiu-se num “pseudomundo” cujo “contínuo processo de operação” passou a assemelhar-se aos “processos naturais” ou ao “próprio processo biológico” de modo que a dinâmica da tecnologia e seus processos em fluxo “já não parecem ser ‘produto de um esforço humano consciente no sentido de ampliar a força material, mas sim um desdobramento biológico da humanidade’” (HC, 2011, p.190). Este é o mundo no qual os eventos fabricam instrumentos “revolucionários” que dão início a miríades de ações processuais imprevisíveis as quais se desdobram em novos eventos e novos processos, cada um deles dotado de um reino próprio, seja o trabalho, o comportamento, a

intimidade, a ciência, a economia, o social ou a política. Este é um mundo “do qual não poderemos formar uma imagem” porque “as coisas materiais” as quais vemos, medimos e representamos a partir de categorias imateriais nos mostram um mundo “inimaginável” (HC, 2011, p.360).

3.4. A “estranha obscuridade” de Hannah Arendt

Quando nos referimos às dificuldades e aos equívocos cometidos pelos intérpretes do social na obra de Hannah Arendt temos em mente, por exemplo, a confusa análise de Margareth Canovan, endossada e comentada por Hanna Pitkin em seu conhecido estudo intitulado *The Attack of the Blob*. Pitkin assinala que o pioneiro livro de Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, publicado em 1974, definira o conceito do social arendtiano como “internamente incoerente, um conglomerado que nunca produziu qualquer ‘síntese’ satisfatória”. Para Canovan, a tentativa de Arendt em explicar o fenômeno do social fora um “esforço malsucedido de fundir ‘duas vertentes separadas de significado’ da palavra ‘sociedade’ sem reconhecer a distinção delas, com o resultado de que elas permaneceram ‘entrelaçadas’”, ainda que o relacionamento entre ambas ‘não fosse de todo claro’” (Canovan *apud* Pitkin, 1998, p.17). Quer dizer, o relacionamento entre público e privado próprio às instituições do social e da sociedade, para a intérprete, “não era de todo claro”. Segundo Canovan, esta descrição dual e confusa do conceito do social era reveladora, “não apenas metodologicamente”, mas também no que diz respeito a “maneira de pensar de Arendt, que é extraordinariamente multidimensional” e “confusa”, tendo em vista que ela “desenvolveu muitas linhas de pensamento simultaneamente”. Por isso, assinala Canovan, o conceito do social exposto por Arendt nos pôs diante de “outra ambivalência mais profunda” em seu pensamento, qual seja, “o problema do ‘poder do homem na era moderna e sua impotência’”, ou melhor, o problema de sua “capacidade para a ação”.

Como podemos perceber, Canovan não compreendeu o caráter fluente, conrescente e dinâmico do social, por isso julgou a descrição de Arendt como “internamente incoerente”, “malsucedida”, incapaz de produzir uma “síntese”, além de “confusa” e “multidimensional”. As linhas de pensamento de Arendt pareceram-lhe confusas, porém, estas linhas apenas mimetizam a dinâmica de preensões e conrescências processuais do fenômeno. Sem compreender a natureza fluente do social, Canovan alimentou a expectativa de decifrar um conceito estático, uma

fotografia, mas Arendt se propôs descrever esfinges dinâmicas em decupagens descontínuas. Como diria Merleau-Ponty acerca das célebres versões sucessivas de *O Monte de Saint-Victoire* de Cézanne, aqueles retratos sucessivos não eram fotografias de seus respectivos instantes, porque as fotografias não são capazes de captar as cifras secretas dos movimentos. Por isso, Rodin dissera que os quadros de Cézanne captavam a veracidade do movimento do tempo, de modo que “o artista é verídico, e a foto é mentirosa, porquanto, na realidade, o tempo não pára” (Chauí, 2002). Similarmente, Canovan vira ausência de “síntese” na descrição “caótica” de Arendt porque esperava por uma fotografia estática do social, e Arendt lhe ofereceu uma decupagem fílmica dinâmica com superposições, preensões e descontinuidades, porque sabia que o fenômeno da concrecência do social ocorre exatamente deste modo. Por outro lado, percebemos, também, que Canovan não apreendeu a distinção entre as duas modalidades de ação: tradicional e processual. Este seria o motivo pelo qual a intérprete considerou o conceito do social de Hannah Arendt um esforço malsucedido e confuso. A confusão, contudo, está nas deficiências hermenêuticas do próprio trabalho da intérprete. Arendt tinha pleno domínio do fenômeno que estava a descrever, tanto que o cifrou hermeticamente numa descrição obscura.

Já Hanna Pitkin, em pleno acordo com sua interlocutora, concluiu que Canovan “estava certamente correta nestas observações”, ainda que “ela não as tivesse levado adiante” (Pitkin, 1998, p.17). Nem Pitkin, nem Canovan, tampouco Seyla Benhabib fizeram qualquer menção aos conceitos whiteheadianos de processo e evento, tampouco aos conceitos de experimento com assuntos humanos, os quais Arendt apreendera da narrativa histórico-antropológica de Polanyi. Nenhuma delas se deu ao trabalho de tentar distinguir entre o social e a questão social, ambos tratados como um só “conceito”. Além disso, nenhuma dessas comentadoras compreendeu que os processos se constituíram no modo moderno de agir. E isso explica a dificuldade de compreenderem corretamente o fenômeno do social, que não é um mero “conceito”, tampouco um conjunto de hipóstases confusas. Pitkin chega a afirmar que Arendt trata o social como uma “Bolha” e por isso o descreve mediante o uso de “metáforas” as quais, supostamente, contraditariam o modo fenomenológico de pensar a realidade costumeiramente praticado pela própria autora. Quer dizer, para Pitkin, o modo hipostático de descrição do social proposto por Arendt seria uma evidência de contradição performática, sobretudo porque a pensadora acusara reiteradamente autores como Marx e Locke de pensar através hipóstases, isto é, pensar conceitos abstratos

como se eles fossem pessoas reais que agem na realidade mundana, política ou social. Não obstante, Arendt descreve tais fenômenos de modo aparentemente hipostático, como sabemos, porque estes fenômenos processuais assim se apresentam aos expectadores. E Marx e Locke foram, entre outros autores, os responsáveis pela construção desta mundanidade artificial-processual⁴⁹.

De todo modo, o caso de Pitkin é desesperador porque ela erraticamente postula hipóteses das mais desarrazoadas acerca do conceito arendtiano do social. Afirma que o tratamento hipostático do social se deve ao modo germânico e heideggeriano de tratar os conceitos⁵⁰, assevera que “Arendt concebe o conceito como uma Bolha”⁵¹, enfatiza que, quando o social não é tratado de forma mistificada, ele “não corresponde a nenhum dos usos ou sentidos comuns do dicionário referentes a “sociedade” ou “social”, mas sim se assemelha bastante [...] a noção fundamental de alienação de Marx” (1998, p.177), e, finalmente, apresenta ao leitor sua interpretação sintética do conceito do social arendtiano:

Eventualmente, este livro argumentará que, por “social”, Arendt significa uma coletividade de pessoas que — por qualquer que seja a razão — se comportam de tal maneira que não conseguem controlar ou mesmo intencionalmente influenciar as consequências de suas atividades em grande escala. Essa é uma leitura surpreendente, não apenas porque Arendt nunca coloca as coisas dessa maneira, mas também porque parece tão distante dos significados comuns de “sociedade” e “social” e dos significados atribuídos ao conceito de Arendt pelos comentaristas anteriores (Pitkin, 1998, p.16).

⁴⁹ Ao descrever o social — afirma Hanna Pitkin —, Arendt tratou o conceito como se ele fosse dotado de materialidade, ou seja, como se fosse um corpo. Por isso, descreveu a “invasão” da vida pública pelas demandas do social ou pelo “crescimento” deste; em consequência desta imagem hipostasiada, descrevera o social mediante o emprego de verbos como *absorb, embrace, devour, emerge, rise, enter, intrude, conquer realms or spheres, control, transform, pervert, impose rules on people, demand conduits e exclude*. O social seria um ente autônomo, semovente e dotado de vontade própria. Para Pitkin, há, nesta descrição do conceito, uma contradição performática, já que Arendt — tão judiciosa e precavida quanto ao uso de tais hipostasias na descrição dos fenômenos da realidade — incorrera neste mesmo equívoco de tratar conceitos abstratos como instituições concretas da realidade. Reeditara, ela própria, os erros cometidos por Locke e Marx, erros que foram objeto de suas críticas mais contumazes.

⁵⁰ Acerca do modo heideggeriano de pensar (*heideggerian manner*), o qual influenciou Arendt, Pitkin assinala que “vale a pena mencionar que a hipóstase como tal é consideravelmente mais comum no alemão do que no inglês, particularmente no discurso abstrato e filosófico, e observamos que esse era um dos dispositivos retóricos de Heidegger para induzir uma distância contemplativa de um termo familiar. Assim, Arendt poderia estar inclinada à hipóstase na medida em que seu trabalho abordava a abstração, a filosofia, sua própria língua nativa e o pensamento de Heidegger. O fato de ela ter usado o dispositivo especificamente no termo “social” pode estar relacionado ao parentesco entre o conceito de Arendt e o *das Man*, de Heidegger, eles próprios hipostasias” (Pitkin, 1998, p.227).

⁵¹ Sobre o conceito do social a partir da metáfora da Bolha (com “B” maiúscula) Pitkin assinala que “Consideravelmente mais importante é a maneira como Arendt concebe o conceito como uma bolha. O papel simbólico que ele desempenha na argumentação dela, os predicados que ela atribui a ele e as metáforas nas quais ela o incorpora vão diretamente contra a lição central dela e replicam a falha que ela mais critica em outros pensadores” (Pitkin, 1998, p.15).

Perdida na floresta de preensões e concrecências descritas por Arendt, Pitkin lança mão de tantas tentativas desconexas e erráticas de interpretar o social que seu livro mais confunde que esclarece o leitor. Ademais, esta definição do social como “uma coletividade de pessoas que se comportam de tal maneira que não conseguem controlar as consequências de suas atividades em larga escala”, além de não ter qualquer fundamento textual (o que ela admite), nada mais seria do que uma tentativa desesperada de encontrar o princípio de unificação do social fora do texto arendtiano. Para responder à questão “por que Arendt desenvolveu imagens tão flagrantemente em desacordo com o que ela mais queria ensinar?” Pitkin lança mão dos mais desconexos recursos de investigação: propõe um “levantamento genealógico do desenvolvimento do conceito”, apela para “a natureza da teoria política”, examina gramaticalmente o uso mistificado ou desmistificado das hipóstases⁵², afirma que Arendt cunhou um “novo substantivo a partir do adjetivo social”, diz que “a hipóstase [do social] funciona de alguma forma como um marcador especial que liga o significado lexical comum de “social” com as capacidades e conotações genéricas da forma substantiva”, e, finalmente, assinala que “a hipóstase transforma qualquer significado social em uma entidade, algo capaz de ser e fazer. O movimento gramatical, com efeito, facilita ou até convida à personificação, até à demonização”. E pergunta: “Mas por que a hipóstase, especialmente quando já existe um substantivo?” (Pitkin, 1998, p.226).

Em razão dessa dificuldade, para ela intransponível, a intérprete reconhece que se trata de montar um quebra-cabeça (*puzzle*). E para montá-lo ela teria que distinguir os dois conceitos de ação, sobretudo ser capaz de caracterizar claramente a ação processual em fluxo. Como ela não compreendeu a ação arcana dos processos, passou a acusar Arendt de pensar o conceito a partir de uma “estranha obscuridade” (*awkward obscurity*):

⁵² Pitkin propõe uma leitura “desmitologizada” do social na obra de Arendt, isto é, propõe analisar quatro modos ou padrões — concorrentes e inter-relacionados — de interpretação do social: o padrão institucional, a abordagem caracterológica ou psicológica, o padrão ideacional (baseado em conceitos, padrões de ideias e premissas estruturais) e o padrão “*just do it*”, ou, “simplesmente faça”, o qual contrapõe o *parvenu* ao homem de ação e responsabilidade, isto é, contrapõe a iniciativa e a solidariedade à omissão e à negligência (Pitkin, 1998, p.280-281). A limitação da análise de Pitkin reside, neste caso, não apenas em sua incapacidade de compreender o social como um fenômeno (e não como um “conceito”), o que ela só poderia fazer se identificasse a influência da filosofia do organismo de Whitehead sobre a filosofia do social arendtiana, mas, sobretudo, no fato de que intérprete não percebeu a diferença abissal entre o social e a questão social no transcurso entre *The Human Condition* e *On Revolution*.

Na maior parte das vezes, nas várias narrações dessa história [do social] por Arendt, o inevitável processo de crescimento foi desencadeado por algumas ações humanas mal aconselhadas no passado. É alguma falta de ação ou falha de ação? Ocasionalmente, mesmo essa agência humana inicial desaparece e o social é misteriosamente preexistente, organizando até sua própria aparência no mundo; por exemplo, a sociedade “entrou primeiro no domínio público” de forma deliberadamente enganosa, tendo “assumido [um] disfarce” [...] sua estranha obscuridade nesse ponto é apenas um exemplo de uma tensão que se difunde em toda *A Condição Humana*: ela enfatiza a agência humana e condena aqueles que a ocultam invocando entidades e forças sobre-humanas, mas ela mesma invoca o social dessa maneira. [...] O social se conecta à biologia e ao processo natural; uma de suas “características marcantes” é a “tendência irresistível de crescer, de devorar”. Portanto, o social não está apenas “além de decisões e propósitos humanos deliberados”, mas está vivo, devorando e crescendo. Além disso, seu crescimento prossegue através de “estágios” identificáveis (Pitkin, 1998, pp.15-16).

Nesta marcha hipostática devoradora, o social, segundo Pitkin, “continuou a crescer inexoravelmente, devorou mais e mais pessoas” até que, “na forma de sociedade de massa”, finalmente, “abraçou e incluiu todos os membros de uma determinada comunidade”. Fato é que, depois de quase quatrocentas páginas, Hanna Pitkin não conseguiu decifrar a esfinge do social segundo a expôs Hannah Arendt. E Arendt, certamente por compaixão, não devorou sua desafiadora intérprete, mas a deixou completamente cega e perdida diante daquela obscuridade estranha que é o social.

Já Seyla Benhabib nos propõe uma tríplice definição do social. Segundo a intérprete, o conceito do social na obra de Hannah Arendt pode ser resumido em três sentidos dominantes:

Há três significados dominantes do termo social na obra de Arendt. Em um nível, o social se refere ao crescimento de uma economia capitalista de troca de mercadorias. No segundo nível refere-se a aspectos da sociedade de massa. No terceiro e menos investigado dos sentidos, o social refere-se à sociabilidade, à qualidade de vida na sociedade civil e nas associações cívicas (Benhabib, 2003, p.23).

O problema desta definição é que ela não capta o caráter processual do social, tampouco o caráter experimental, de modo que os três níveis de significado são estanques, estáticos e incomunicáveis. Benhabib, assim como outros intérpretes, não compreendeu o aspecto dinâmico do fenômeno do social porque o reduziu a um conceito inamovível. Onde havia movimentos de multiplicação, hibridização, condescência e apreensão ela viu somente três níveis estáticos de uma mesma instituição. Por outro lado, como podemos perceber nesta citação, Benhabib enfatiza o

social como uma pequena ética, isto é, como uma “etiqueta” que forma padrões de sociabilidade e, por conseguinte, constitui-se numa “genealogia alternativa da modernidade”:

O "surgimento do social", nessa genealogia alternativa da modernidade, não se referiria ao surgimento de relações de troca de mercadorias em uma economia capitalista crescente, mas designaria o surgimento de novas formas de sociabilidade, associação, intimidade, amizade, hábitos de fala e escrita, gostos por comida, costumes e artes, bem como hobbies, passatempos e atividades de lazer. Além disso, em meio a essa genealogia alternativa do social existe um curioso espaço que é doméstico porém público, dominado por mulheres, contudo visitado e frequentado por homens, altamente educado, mas igualitário, além de hierárquico em relação aos "forasteiros" e igualitária em relação aos seus membros (Benhabib, 2003, p.23).

O problema desta interpretação do social como formador de padrões de sociabilidade é que todas as civilizações e culturas engendram tais padrões, de modo que, se seguíssemos esta linha de raciocínio, o social perderia seu atributo de ser um fenômeno peculiar às sociedades capitalistas ocidentais modernas e passaria a ser um fenômeno universal. Benhabib, movida pelo *pathos* de encontrar uma interpretação nova do social a partir das descrições arendtianas da sociedade dos salões à época de Rahel Varnhagen passou a dar ênfase ao aspecto sociável do social quando, em verdade, tal aspecto, a despeito de suas particularidades europeias, é universal.

3.5. Características do social como processo: o *verum-factum* e seus desdobramentos

Uma vez compreendido o conceito de processo em sua dinâmica whiteheadiana, vejamos agora como Hannah Arendt descreve a origem do conceito de processo enquanto desdobramento histórico mais nítido do princípio do *verum factum* de Giambattista Vico:

O conceito central das duas ciências inteiramente novas da era moderna, tanto da ciência natural como da ciência histórica, é o conceito de processo, e a efetiva experiência humana em que esse conceito se baseia é a ação. Só podemos conceber a natureza e a história como sistemas de processos porque somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos. É verdade que esse caráter do pensamento moderno veio à luz pela primeira vez na ciência da história, que, desde Vico, vem sendo conscientemente apresentada como “ciência nova” (Arendt, 2011, p.289).

Sob esta lógica do fabrico, própria da *ciência nova*, os processos do social engendram uma novilíngua, isto é, o vocabulário do “desenvolvimento”, do “progresso” e da “evolução” (Arendt, 2005, 93), palavras que provêm do cruzamento e interpenetração dos domínios da Natureza e da História, isto é, são próprias à linguagem da Tecnologia. Eis então a *terceira* característica dos processos sociais: por ser um experimento, o social é a expressão da linguagem tecnológica aplicada aos assuntos humanos, sobretudo no que diz respeito à constituição ou fundação de uma dada ordem. A imagem do processo oriunda destes experimentos tecnológicos deseja substituir uma “metafísica da substância por uma metafísica da fluência” (Mora, 2003, v.3, p.2380-81), assim como almeja substituir, igualmente, a busca do “que é o ser” pela investigação acerca do “como se faz” algo. O processo, como tal, é um permanente devir cujo fabrico prometeico se ramifica indeterminadamente no tempo histórico. Por isso, Arendt assinala que “desde o século XVII, a preocupação dominante da investigação científica, tanto natural como histórica, tem sido os processos”, isto é, “a investigação do como” (Arendt, 2005, p.88-89). Tanto as ciências humanas quanto as ciências da natureza produzem tecnologias (ou “produtos finais”) cuja atividade de fabricação se converte em processo que “sobrevive à [própria] atividade de fabricação” e passa a ter “uma espécie de vida própria”:

A Tecnologia, o campo em que os domínios da História e da natureza se cruzaram e interpenetraram em nossos dias, aponta de volta para a conexão entre os conceitos de natureza e de história, tal como apareceram com o ascenso da época moderna nos séculos XVI e XVII. A conexão jaz no conceito de processo: ambos implicam que pensamos e consideramos tudo em termos de processos, não nos interessando por entidades singulares ou ocorrências individuais e suas causas distintas e específicas. As palavras-chave da Historiografia moderna — “desenvolvimento” e “progresso” — foram também, no século XIX, as palavras-chaves dos novos ramos da Ciência Natural, em particular a Biologia e a Geologia, uma tratando da vida animal e a outra até mesmo de assuntos não-orgânicos em termos de processos históricos (Arendt, BPF, p.93, 2005; 1993, p.61).

Portanto, o conceito de processo próprio da metafísica moderna revela-nos que os domínios da Natureza e da História têm não apenas uma mesma origem, mas são igualmente regidos por este denominador comum cuja imagem é representada pelo eterno devir (ou devenir) desdobrável a partir de um experimento inicial. O mundo do social, assim criado, é um fabrico das tecnologias experimentais aplicadas aos assuntos humanos, assim como a energia nuclear é um fabrico ou artifício das tecnologias do

mundo natural. A consequência imediata desta imagem do social enquanto processo e experimento — isto é, enquanto uma metafísica da fluência e do eterno devir fabricado pelo artifício humano — é a dissociação entre o “concreto e o geral, a coisa ou evento singulares e o significado universal”:

O conceito moderno de processo, ao permear igualmente tanto a história quanto a natureza, separa a época moderna do passado mais profundamente que qualquer outra ideia individualmente considerada. Para nossa moderna maneira de pensar, nada é significativo em si mesmo e por si mesmo, nem mesmo a história e a natureza tomadas como um todo, tampouco, decerto, as ocorrências particulares de ordem física ou os eventos históricos específicos. Há uma fatídica monstruosidade nesse estado de coisas. Processos invisíveis engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades individuais visíveis para nós, degradando-as a funções de um processo global (*over-all*). A monstruosidade dessa mudança tende a nos escapar se nos deixamos desorientar por generalidades tais como o desencantamento do mundo ou a alienação do homem, generalidades que amiúde envolvem uma noção romantizada do passado. O que o conceito de processo implica é que se dissociaram o concreto e o geral, a coisa ou evento singulares e o significado universal. O processo, que por si só torna significativo tudo o que em si contém, adquiriu assim um monopólio de universalidade e significação (Arendt, “History and Immortality”, *Partisan Review*, vol.24, n.1, 1957).⁵³

Esta é a *quarta* característica dos processos sociais: a dissociação entre o concreto e o geral, bem como entre o singular e o universal. Por ser um processo que dissocia os eventos singulares e os subsume à dinâmica do movimento global, o social converte a ordem pública e o mundo comum dos homens em um *systeme*, isto é, um conjunto de entidades interativas e interdependentes cujo funcionamento se dá segundo modos impessoais e hierárquicos de processamento. O mundo vivido é esvaziado da ação e da vontade dos homens para ser povoado por órgãos, organismos, instituições, comportamentos socializados e automáticos. O homem social mimetiza os movimentos automáticos de funcionamento dos processos laborais do corpo. Engendra-se, assim, um sistema povoado por autômatos. A imagem de tal *systeme* como processo global fora descrita por Arendt nos seguintes termos:

A natureza, pelo fato de só poder ser conhecida em processos em que o engenho humano, a engenhosidade do *homo faber*, podia repetir e reproduzir no experimento, tornou-se um processo, e o significado e a importância de todas as coisas naturais particulares decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global. No lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo. E já que é da natureza do Ser aparecer assim e se desvelar, é da natureza do Processo permanecer invisível, ser algo cuja existência pode apenas ser inferida da presença de certos fenômenos. Esse processo foi originalmente o processo de fabricação [...] (Arendt, 2011, pp.370-371)

⁵³ Este parágrafo reaparece no capítulo intitulado “O Conceito de História — Antigo e Moderno” in *Entre o Passado e o Futuro*, 2005, p. 95-96

O caráter proteiforme e rizomático do social, deve-se, portanto, não apenas à dinâmica das experimentações com assuntos humanos, a qual se desdobra em inúmeros processos autopoiéticos, incontrolláveis e metastáticos; para além deste caráter experimental, os rizomas do social provêm também desta analogia biológico-processual que compreende a ordem de funcionamento do mundo público como uma réplica da ordem de funcionamento dos organismos vivos. A autonomia e automaticidade próprias às atividades laborais dos corpos animais, nesta lógica, deve ser mimetizada pela autonomia e automaticidade da ordem social. É o que Hannah Arendt enfatiza na seguinte passagem quando se refere aos processos como réplicas da atividade vegetativa dos corpos animais:

O conceito de processo veio a ser o termo chave da nova era, bem como das ciências históricas e naturais que ela desenvolveu. Desde os primórdios, esse processo, dada sua aparente interminabilidade, foi concebido como um processo natural, e, mais especificamente, à imagem do processo vital (Arendt, 2011, p.130).

Daí surgem as imagens sociológicas dos princípios da interdependência orgânica e mecânica, da anomia e das patologias do social; daí, também, a crença de que o mundo social é regido por leis a serem apreendidas pelos cientistas do social. Uma vez descobertas e aplicadas tais leis, os governantes poderiam abolir completamente as atividades políticas e as discussões públicas; instituiriam, assim, uma ordem social puramente científica e previsível regida por tecnocratas. Portanto, as metáforas do social nada mais seriam que ardis da razão com vistas à completa despolitização do domínio público. Afinal, o homem comum não poderia participar de uma ordem de governo a qual lhe é opaca e ininteligível.

É desta imagem biológica e orgânica da sociedade, bem como do imperativo da neutralidade axiológica das ciências do social, que se desdobra a *quinta* característica do social enquanto processo: a concepção estritamente naturalista do homem, reduzido teórica e tecnicamente a uma coisa, similar aos objetos investigados pelas ciências da natureza, sejam animais, plantas ou elementos químicos. Em razão da crença na unidade do método científico surgiu o imperativo segundo o qual os cientistas do social deveriam estudar o comportamento e as instituições humanas tal como se fossem “coisas”. Ao conceber o fato social como coisa, pressupôs-se, igualmente, o *homem* como coisa. E esta objetividade científica aparentemente desinteressada (em verdade, demasiadamente interessada em servir aos interesses do Soberano) uniu-se ao otimismo

do evolucionismo rumo à humanidade futura. Sabemos que o realismo e o naturalismo do século XIX voltavam-se para o homem natural, submetido às leis do meio natural. E esta visão do homem perpassava não só as ciências naturais, mas também a sociologia positivista (Durkheim e seus diversos discípulos) e a própria literatura novecentista. Um exemplo esclarecedor está na obra referencial de Claude Bernard intitulada *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. É sabido que Émile Zola tinha esta obra como um manual de criação literária, ao que recomendava: “Estudar os homens como simples elementos e notar as reações. O que me importa mais é ser puramente naturalista, puramente fisiológico. Em vez de ter princípios (realismo, catolicismo) eu terei leis (hereditariedade, atavismo)”⁵⁴. Hannah Arendt esclarece-nos acerca da coisificação e naturalização do homem pelo imperativo da neutralidade axiológica e pela imagem biológica dos processos sociais no seguinte passo:

As relativamente novas Ciências Sociais, que rapidamente se tornaram para a História aquilo que a Tecnologia fora para a Física, podem utilizar o experimento de uma forma muito mais grosseira e bem menos segura do que o fazem as Ciências Naturais, porém o método é o mesmo: também elas prescrevem condições, condições ao comportamento humano⁵⁵, assim como a Física moderna prescreve condições a processos naturais. Se o seu vocabulário é repulsivo e se sua esperança de acabar com a pretensa lacuna entre nosso domínio científico da natureza e nossa deplorada impotência para “administrar” questões humanas através de uma engenharia de relações humanas soa assustadoramente, é somente por terem decidido tratar o homem como um ser inteiramente natural, cujo processo de vida pode ser manipulado da mesma maneira que todos os outros processos (Arendt, BPF, 2005, p.90).

Para Arendt, como podemos depreender deste fragmento, as ciências do social, desde o início, postularam a unidade metodológica da ciência na esperança de realizar conquistas tão grandiosas e visíveis quanto aquelas das ciências da natureza. Portanto, as ciências processuais do social nasceram do sentimento de impotência dos homens quanto à capacidade de resolverem os problemas decorrentes do processo de urbanização e industrialização da Europa. Mais do que isso, afirma Arendt, na origem da concepção processual do social está a sensação de impotência humana quanto às possibilidades de conhecer os artefatos produzidos pelo próprio homem, assim como o

⁵⁴ Cf. William K. Wimsatt & Cleanth Brooks, *Crítica Literária: Breve História*. Calouste Gulbenkian, p. 549.

⁵⁵ Quando Arendt se refere às Ciências do Social como ciências que “prescrevem condições”, ela não apenas se refere às ciências que promovem a engenharia comportamental, como também alude implicitamente à cláusula *coeteris paribus*, comum a todas as ciências sociais, sobretudo à Economia, à Sociologia empírica e à Ciência Política.

desespero diante das tentativas falhas de compreendê-los mediante exercícios de contemplação. A visão do social como processo surgiu como um lugar-tenente da contemplação mística e filosófica; por conseguinte, passou-se a compreender tais exercícios contemplativos como mero “devaneio”, “histeria” ou exercício inútil para fins de conhecimento e domínio prático da natureza.

Assim, a *sexta* característica da concepção processual do social é que a dinâmica moderna de tais processos surge como uma expressão do desespero e da impotência ante a constatação de que o homem não pode conhecer adequadamente o que ele mesmo produz, mas tão somente o que lhe é dado. Ao perceber que os exercícios de contemplação mística ou filosófica não eram capazes de explicar o que o homem produz, o homem moderno fez uma escolha pelo prometeísmo da ação como experimento desencadeador de processos. Como assinala Arendt, desde a antiguidade sabia-se que o homem era o único agente capaz de dar início a processos, como sempre ocorrera na história antiga e medieval. Contudo, os antigos o faziam para buscar a imortalidade de seus próprios feitos; na era moderna, a ação processual social deixou de ser um meio para a busca da imortalidade para tornar-se um fim em si mesma. Quer dizer, a iniciativa dos processos, hodiernamente, tornou-se um artifício ou técnica cuja finalidade é controlar os acontecimentos e abolir as possibilidades difusas da ação no mundo público. Vejamos o que nos diz Arendt sobre esta característica:

A experiência que subjaz à noção de processo da época moderna, diferentemente da experiência subjacente à noção antiga de imortalidade, não é de modo algum primariamente uma experiência feita pelo homem no mundo que o circunda; pelo contrário, ela brota do desespero de sempre experienciar e conhecer adequadamente tudo aquilo que é dado ao homem e não feito por ele. Contra esse desespero o homem moderno arregimentou a totalidade de suas próprias capacidades; desesperando de encontrar um dia a verdade através de mera contemplação, começou a experimentar suas capacidades para a ação e, ao fazê-lo, não podia deixar de se tornar consciente de que, onde quer que exista, o homem inicia processos. A noção de processo não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da ação humana. O primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo, e o argumento mais convincente para o agir dos homens sobre a natureza à guisa de investigação científica é que, hoje em dia, na formulação de Whitehead, “a natureza é um processo” (Arendt, BPF, 2005, pp.93-94).

Ao perceber-se capaz de experienciar e conhecer os fenômenos da natureza, ao mesmo tempo em que se viu incapaz de controlar e conhecer os fenômenos e

instituições próprios aos assuntos humanos, o homem moderno se deixou levar pelo desespero. E é deste desespero que surgiu a metafísica do processo a qual negou a ordem estática das substâncias e as concebeu como estados transitórios, como devir ou fluência permanente. A autopercepção de incapacidade e de impotência deu lugar ao prometeísmo da engenharia social, ao fabrico das instituições e à crença no progresso e na evolução da ordem social fabricada. A história moderna, em razão desta experimentação do social, tornou-se “um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana” (Arendt, BPF, 2005, p.89).

Portanto, a história destes experimentos desencadeadores de processos sociais, da origem até a explosão da bomba atômica, constituiu-se numa série histórica de tentativas de replicar o processo criador da natureza nos assuntos humanos. O social, como experimento, introduz a natureza nos assuntos humanos e formula perguntas acerca destes assuntos da mesma forma que o experimento de Galileu formulava perguntas à natureza. Daí que as técnicas do social tenham surgido a partir do estudo das paixões e condutas universais do homem. E esta *arché* conferiu ao social, desde sempre, o estatuto de uma ciência universal da experimentação do humano.

Deste caractere prometeico dos processos sociais desdobra-se a *sétima* característica: a *assimetria entre espécies* na relação que se institui entre governantes e governados. A dinâmica dos processos produz a máxima assimetria possível entre os artífices, demiurgos da experimentação a qual dará início aos processos cujas consequências e efeitos vindouros os próprios agentes desconhecem, e os homens-coisa, objetos pavlovianos do experimento. Tal assimetria não é apenas política, mas almeja instituir-se, como queria Platão n’*O Político*, na forma de uma assimetria entre espécies, tendo em vista que as cobaias são concebidas como animais a serem adestrados e domesticados segundo os interesses do Soberano. Além disso, como dissemos, os artífices se autocompreendem como deuses criadores da ordem e do mundo social. O domínio público, nesta lógica, passa a estratificar-se binariamente entre deuses e bestas. Não obstante, tal concepção do social como experimento desencadeador de processos representa uma modalidade de ação, ainda que tal agir seja uma tentativa de transformar a ação em atividade mecânica, experimental e teórica. Assim concebida, a ação viola a dignidade dos homens e do próprio viver junto que constitui sua condição política.

Por fim, a *oitava* e última característica dos processos sociais. A compreensão moderna da ordem social como resultante do fabrico de instituições produzidas por

artífices dotados de uma consciência superior ao homem comum no que diz respeito aos assuntos públicos tornou-se a responsável direta pelo surgimento da autoconsciência histórica do homem moderno. Quer dizer, a consciência histórica acerca do poder dos processos sociais sobre os assuntos humanos se difundiu pela imaginação política dos homens comuns e passou a estimular não apenas as diversas tentativas de refundação dos corpos políticos mediante a promulgação de constituições, mas também através da deflagração de diversas revoluções. A mecânica dos processos sociais, uma vez assimilada pela imaginação política dos cidadãos de diversas comunidades, fora determinante para a formação da autoconsciência histórica do homem ordinário. O paradoxo desta reiterada atividade de experimentação social, portanto, é que tal processo deu origem à autoconsciência histórica na modernidade, de modo que o homem comum decidiu também experimentar “suas capacidades para a ação” e assim dar início às revoluções e às fundações político-constitucionais que marcam a era moderna. Em razão desta autoconsciência é que os constitucionalistas e os revolucionários passaram a tomar a história como objeto a ser feito, isto é, passaram a concebê-la pela imagem do fabrico e pela *hybris* daqueles que se vangloriam de “fazer história”. É o que Arendt nos explica no seguinte passo:

[...] Se se toma a história como o objeto de um processo de fabricação ou elaboração, deve sobrevir um momento em que esse “objeto” é completado, e que, desde que se imagina ser possível “fazer a história”, não se pode escapar à consequência de que haverá um fim para a história. Sempre que ouvimos grandiosos desígnios em política, tais como o estabelecimento de uma nova sociedade na qual a justiça será garantida para sempre, ou uma guerra para acabar com todas as guerras, ou salvar o mundo inteiro para a democracia, estamos nos movendo no domínio desse tipo de pensamento (BPF, 2005, p.114).

O fim da história se torna completo, segundo tal concepção da ordem social como fabrico, com a fundação dos regimes totalitários e seus campos de concentração, lugares onde os princípios de operação processual e experimental atingem sua forma de realização mais perfeita e acabada. Assim, as ideias e seus “grandiosos desígnios”, messiânicos e bem-intencionados, realizam-se materialmente como o inverso do que propunham enquanto pura ideia. Se almejavam abolir a ação da vida ordinária, contrariamente, difundiram o ímpeto de agir entre os homens comuns; se almejavam abolir a imaginação política e a capacidade de iniciar algo novo, contrariamente, deram azo às revoluções e inúmeras tentativas de refundação constitucional das comunidades políticas; se almejavam findar as guerras e as injustiças, instituíram não apenas regimes

totalitários, mas fizeram dos campos de concentração a “instituição central dos governos” modernos. O ímpeto que move o sentido experimental dos processos sociais na história moderna não se limita a maximizar o poder do soberano e abolir a ação mediante intervenções técnicas sobre os assuntos humanos. Tal ímpeto é também de natureza messiânica e salvacionista, tendo em vista que os agentes-demiurgos creem cegamente na capacidade da atividade experimental para resolver os problemas práticos das associações humanas.

4. OS PROCESSOS DO SOCIAL E SEUS DESDOBRAMENTOS

Como dissemos anteriormente, são seis os modos de processamento do social desde seu surgimento. Uma vez que já examinamos as origens e desdobramentos (a) do social como obrigação legal do domínio público de proteger a propriedade privada dos ricos — conforme exposto no tópico intitulado “A História dos Experimentos Sociais: Da *Commonwealth* à Sociedade Orgânica”, no qual examinamos o subcapítulo 9 d’A *Condição Humana* tendo por referência o diálogo de Hannah Arendt com Karl Polanyi — cabe-nos agora examinar os processos sociais restantes. Como dissemos, tais processos, excetuado o primeiro, são, respectivamente: (b) o social como expansão da comunidade do lar (*oikos*) em direção ao mundo público; (c) o social como forma embrionária e menoscabada dos regimes totalitários; (d) o social como criador das ciências do comportamento e das ciências do social, as quais servem ao poder soberano e são responsáveis pelo adestramento dos membros da sociedade; (e) o social como obrigação legal do domínio público de proteger a intimidade dos indivíduos e suas liberdades civis; (f) o social como emancipador da condição humana da fabricação, isto é, do trabalho (*work*).

Antes de investigarmos as características e fatores concorrentes destes processos, cabe-nos aqui resumi-los no seguinte processograma:

A CONDIÇÃO HUMANA E O PROCESSOGRAMA DO SOCIAL (FIGURA 1)

<i>(Labor)</i> Labor	<i>(Work)</i> Fabricação	<i>(Action)</i> Ação
Animal Laborans	Homo Faber	Homo Imago Dei
Necessidade/Animalidade/Mundo Privado/Naturalidade		Liberdade/Humanidade/ Mundo Público/ Política como organização livre do viver junto
O social como <i>Anankaia</i> e processo de expansão do <i>Oikos</i> sobre o mundo público.	O social como emancipação do trabalho/fabricação.	O social como ação processual, isto é, como experimento com assuntos humanos. O objetivo do social é abolir a ação tradicional.

Emancipação simbólica do trabalho em relação ao ciclo recorrente das necessidades laborais; emancipação política do trabalho convertido em categoria de representação pública no espaço visível do domínio comum; glorificação do trabalho como a mais elevada e digna das atividades humanas; generalização de todas as formas de ação humana como “trabalho”.

Estados-Nação como famílias em larga escala.

Educação como objeto de experimentação com infantes.

Heteronomia do político em relação ao domínio econômico das necessidades.

Técnicas de refundação da ordem pública: surgimento das revoluções e das constituições modernas.

Desmaterialização da propriedade privada com a imposição da ordem do capital; evaporação social do tangível.

Criação da sociedade e da engenharia social de adestramento comportamental (*Homo oeconomicus*); homogeneização das opiniões, negação e controle da ação no mundo público.

Criação da esfera da intimidade como reação ao controle da sociedade.

O social como experimento que inicia processos autopoieticos, imprevisíveis e rizomáticos. Consequentemente, dá-se a apreensão dos domínios público e privado, seja por hibridização, subjetivação, multiplicação, *nexus* ou contraste. Os processos sociais tornam-se fluentes, concrescentes e impermanentes, mas cristalizam-se em entidades-reais tais como o Estado-nação, a sociedade, o trabalho, a educação, o capital, etc.

Instrumentalização do domínio público para defesa dos interesses privados das grandes dinastias do capital e para perpetuação as riquezas destes grupos.

Criação das ciências do social, das ciências do comportamento e das ciências de administração das necessidades laborais; desenvolvimento das tecnologias institucionais de produção artificial da natureza; gerenciamento estatístico da população. Estudo das paixões humanas com fins de fabrico de instituições e adestramento dos comportamentos. Ação como fabrico de corpos políticos.

Criação da analogia biológico-orgânica do social como ente autônomo e soteriológico. Estetização do social.

4.1. O social como expansão do *Oikos* em direção ao mundo público

Consideremos então o social como o reino da comunidade do lar (*oikos*) em marcha imperial contra o mundo público e os desdobramentos desta invasão (ou fusão reativa). Para Arendt, o reino do social, embora não seja privado nem público, admite uma forma política de atuação (dentre as outras quatro as quais já enumeramos). Esta forma originou-se, desenvolveu-se e realizou-se dentro da estrutura burocrática e administrativa dos Estados-nação modernos. A forma política do social compreende que o Estado nacional é uma família e que cabe a este corpo político administrar a provisão das demandas oriundas das necessidades dos corpos, isto é, da população. A nação é composta por aqueles que *nasceram* no seio desta família e estão unidos a ela pelo parentesco, pela unidade linguística e pela pertença a mesma terra. O social, nesta modalidade institucional, entende que a política é uma atividade coextensiva à administração do lar, isto é, a política define-se como a “administração doméstica coletiva”. Daí que o social, se assim o personalizarmos, entende que a comunidade natural do viver junto, o *oikos*, é a própria política, logo, o homem é político por natureza, já que, segundo tal concepção, os laços familiares são naturais. O social define-se pela ascendência das atividades econômicas que nada mais são do que a ampliação em larga escala das demandas domésticas contra o domínio público. Ele designa a administração doméstica da nação como família. A nação não é imaginada como grandeza política autônoma, mas como uma réplica ampliada da comunidade natural doméstica. Vejamos o que nos diz Hannah Arendt acerca desta face do social:

A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos reinos da família [*household*]⁶² e da política, que existiram como entidades distintas e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado; mas a emergência do reino do social [*social*

⁶² A tradução de *household* por “família” não é precisa porque o termo designa um agregado familiar composto por pessoas que ocupam uma mesma unidade habitacional (casa, pensionato, apartamento, casas estudantis, albergues, ocupações, etc.), mas que, não necessariamente, constituem uma família nuclear tradicional consanguínea; contrariamente, podem constituir múltiplos arranjos familiares compostos por meio-irmãos, filhos adotivos, padrastos, madrastras, sogros, empregados, etc. Portanto, *household* designa um agregado de pessoas cujo viver junto doméstico ou coresidência tem por finalidade primeira a subsistência, mais do que as afeições, laços consanguíneos ou responsabilidades morais familiares. Trata-se não de uma família no sentido moral, mas de um arranjo doméstico de subsistência. Arendt acentua, assim, o caráter meramente laboral do arranjo, já que a palavra família têm raízes etimológicas nos radicais *famel* e *famulus*; em *famulus* designa servo, escravo, famulo, doméstico, submisso, sujeito, obediente, assim como de *famel* desdobra o sentido de fome, famélico, esfaimado, faminto (Saraiva, 2000, p.472-473). Não por acaso, o termo *household* é o mais usado pelos *policy makers* quando definem políticas habitacionais, sanitárias e de assistência familiar nos países anglófonos.

realm]⁶³, que não é, estritamente, nem privado nem público, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a emergência da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação. [...] [atualmente] vemos o corpo de povos e comunidades políticas na imagem de uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma vasta e gigantesca administração doméstica da nação. O pensamento científico que corresponde a esse desdobramento já não é a ciência política, e sim a ‘economia nacional’ ou a ‘economia social’, ou, ainda, a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie de ‘administração doméstica coletiva’; o coletivo das famílias economicamente organizadas como fac-símile de uma família sobre-humana é o que chamamos sociedade, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’. (Arendt, 1998, pp.28-29. Tradução alterada)

É esta a imagem que o social faz do Estado nacional, bem como de seu duplo, a sociedade. Neste aspecto, a instituição imaginária da sociedade constitui-se na outra forma política do social. Arendt assinala que o social é conascente à instituição da sociedade na medida em que esta sociedade é definida pelo social como um lar a ser administrado. Finalmente, a ascensão do social como substituto do político coincide com o declínio da família uma vez que a sociedade, enquanto educadora e provedora, tende a substituir gradualmente a instituição familiar.

A compreensão do político como uma família em larga escala reduz a atividade pública à manutenção da vida laboral; reduzido à atividade laboral, o político deixa de ser o domínio da ação e passa, contrariamente, a designar a negação da condição

⁶³ A tradução de Roberto Raposo, tecnicamente revisada a partir da 11ª edição (2011), traduz *social realm* irregularmente ora como “esfera social”, ora como “domínio social”. Hannah Arendt emprega o termo “*spheres*” para designar a dicotomia entre a esfera do público (*public sphere, political sphere, sphere of government, sphere of administration*) e a esfera do privado (*sphere of household, private sphere, sphere of intimacy*). Para designar esta dicotomia, Arendt emprega também o termo *realm* (*public realm, political realm, private realm*). A dicotomia entre público e privado pode ser contextualmente concebida tanto como dois “reinos” quanto como duas “esferas”. Os reinos, em geral, são empregados em contextos dinâmicos, de absorção, devoração, dissolução, submersão, etc. Porém, Arendt jamais emprega o termo “*spheres*” para referir-se ao social como necessidade, isto é, ela jamais usou a expressão “*social sphere*”, justamente para enfatizar que o social se constitui num reino do absoluto, isto é, o reino absoluto da necessidade, da carência e da premência. Como dissemos, o social é definido sempre a partir da imagem monárquica e absoluta de um reino. Há uma única exceção no capítulo 9, no qual Arendt emprega, propositadamente, a expressão “*sphere of the social*”. Este capítulo, contudo, dedica-se a demonstrar como o advento do social implicou o uso do domínio público para o acúmulo de riqueza por aqueles que já a possuíam de modo que a riqueza comum deste domínio passasse a ser irredutivelmente privada. Quando o social serve à acumulação e aos interesses dos ricos, ele passa do reino da necessidade absoluta para o reino da conspicuidade desnecessária, isto é, passa a servir ao luxo, à distinção e à cobiça desmesurada. Perde, portanto, seu vínculo imediato com as necessidades laborais. É talvez para retratar esta desvinculação do social com a necessidade absoluta que Arendt se permite denominá-lo, excepcionalmente, como uma simples “*sphere*”, isto é, uma divisão ou circunscrição estática. A tradução mais recorrente de *realm* por “domínio” está mais próxima do motivo monárquico e absoluto da *anankaia*, embora nos remeta ao *dominium* do direito privado romano (não nos cabe aqui distingui-los). De todo modo, traduziremos *social realm*, regular e inequivocamente, por “reino do social”. Quanto ao público e ao privado, ambos podem admitir as imagens de reinos, esferas ou domínios.

humana da ação. Por isso, Arendt assinala que o social é um fenômeno pré-político regido pelas necessidades e carências corporais; estas carências naturalmente submetem a condição humana a um regime servil e inescapável de manutenção e provisão da vida laboral (*zoé*). Daí que o social se defina como o conjunto de políticas do domínio público que servem à mera finalidade de garantir o sustento dos corpos, isto é, dos contingentes populacionais. Trata-se de uma instituição que serve tão somente ao processo bio-orgânico da vida enquanto interesse público. O propósito imediato do social, portanto, é alimentar o processo vital dos súditos, e, para tanto, ele desenvolve, dentro do domínio público, um conjunto de instituições burocráticas e administrativas. A própria sociedade, enquanto duplo do gerenciamento burocrático, é definida como “a organização pública do processo vital”, daí que “todas as sociedades concentrem-se em torno da única atividade necessária para manter a vida” (2011, p. 56). Vejamos como Arendt analisa tal modo de processamento do social no seguinte passo:

O caráter monolítico de todo tipo de sociedade, o seu conformismo, que só admite um único interesse e uma única opinião, tem suas raízes basicamente na unicidade da espécie humana. [...] A indicação talvez mais clara de que a sociedade constitui a organização pública do processo vital encontra-se no fato de que, em um tempo relativamente curto, o novo reino do social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida. [...] A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público. (Arendt, 2011, p. 56)

A consequência desta visão eminentemente laboral do humano por parte do social e do soberano que o institui, é a animalização do homem e a negação da possibilidade de ação. Por ser vinculado às necessidades laborais, o social priva o homem de agir (daí dizer-se que o social é, também, privado), especialmente porque a condição humana da ação não se realiza na vida privada, tampouco na condição meramente laboral. Por ter negado a ação no domínio público o social tornou anônima a excelência aretaica e passou a dar ênfase ao progresso da humanidade ao invés da realização da pessoa humana singular. O triunfo da sociedade, da burocracia e da administração pública enquanto gerenciamento de necessidades laborais obscureceu o político como expressão da ação, do discurso, da pluralidade e da inovação. Daí que,

desde sua origem, o social nos concebia tão somente como animais humanos incapazes de agir politicamente.

A consequência imediata desta concepção do político como atividade de manutenção da vida laboral, isto é, desta concepção social do político, é que o domínio político passou a ser concebido como heterônomo ao domínio econômico das necessidades, por isso, concebeu a política apenas como uma função do interesse social que a antecede e a ultrapassa. A política é subsumida pelos imperativos impostos pelas necessidades materiais e laborais; tais imperativos pré-políticos desconhecem a autonomia da ação, do discurso e do pensamento. Desta forma, o social, ao impor ao mundo público tal lógica da utilidade e da premência, recobre todo o político e faz dele refém da teoria econômica e da sociologia orgânico-positiva. A relação do social com o econômico é tal que ambos se entrelaçam na busca da “harmonia de interesses” da sociedade econômica. Tal “harmonia” é, para Arendt, uma ficção institucional que guia o comportamento dos homens e faz com que os ideários da “mão invisível” e do “*homo oeconomicus*” se autocumpram. São teorias que predizem a realidade a qual elas próprias produzem. Esta “ficção comunista” perpassa toda teoria econômica, seja liberal e seja socialista. O ideário desta ficção é instituir o lar nacional harmônico, uma vez que toda desarmonia ou conflito é valorado como patológico ou disfuncional. Diante da constatação de que a ficção comunista é universal a toda teoria econômica, podemos afirmar que, para Arendt, toda teoria econômica é totalitária. E o social instituído a partir deste entrelaçamento reconhece nos interesses privados uma importância pública, de modo que os domínios da comunidade nacional do lar tendem a crescer e privatizar o domínio público. O que a pensadora nos diz acerca da ficção comunista é que:

O comportamento uniforme que se presta à determinação estatística e, portanto, à predição cientificamente correta dificilmente pode ser explicado pela hipótese liberal de uma natural ‘harmonia de interesses’, que é a base da economia ‘clássica’. Não Karl Marx, mas os próprios economistas liberais tiveram de introduzir a ‘ficção comunista’, isto é, supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo, que com ‘uma mão invisível’ guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes. [...] Uma vitória completa da sociedade produzirá sempre algum tipo de ‘ficção comunista’, cuja principal característica política é a de que realmente será governada por uma ‘mão invisível’, isto é, por ninguém. O que tradicionalmente chamamos de Estado e de governo cede lugar aqui à mera administração — um estado de coisas que Marx previu corretamente como ‘definhamento do Estado’. (Arendt, 2011, p. 54)

Para além da ficção comunista da sociedade totalitária governada impessoalmente por “ninguém”, Arendt também atenta, ainda de que modo indireto, para o aspecto político da invasão do reino da comunidade do lar (*oikos*) sobre o mundo público. A própria noção de governo, anteriormente examinada aqui, pôs no centro do proscênio da Filosofia Política moderna as questões da legitimidade e da autoridade legal como substitutas decisivas para a compreensão tradicional da ação. É o que nos diz Arendt no seguinte passo:

Na esfera mais limitada da teoria política, a consequência disso era que a noção de governo e as questões concomitantes de legitimidade e autoridade legal desempenharam papel muito mais decisivo que as compreensões e interpretações da própria ação. (Arendt, 2011, p. 284)

Muitos dentre os estudiosos do problema da legitimidade desconhecem o fato de que este instituto provém do Direito de Família romano da Antiguidade Tardia e que o conceito se referia, desde a origem, ao problema dos filhos legítimos do rei. Tratava-se, portanto, de uma discussão acerca de um fato biológico, natural e, ao mesmo tempo, jurídico (Wilhelmsen, 1992, p.153-155)⁶⁴. Com a Filosofia Política moderna o conceito foi transplantado para o problema acerca de quem deve governar e em nome de quê deve fazê-lo. O elemento filial material desapareceu, porém permaneceu o elemento jurídico da questão. Hobbes, por exemplo, não defendia ainda o soberano legítimo, mas tão somente o monarca poderoso cuja força de governo deveria ser exercida em nome da lei natural constituidora da ordem. O problema acerca de quem deveria governar e em nome de quê tal governo poderia ser legitimamente exercido, desde Rousseau, passou a ser o tema central da Teoria Política moderna. Numa palavra, o problema sobre quem deveria encarnar o poder constituinte de modo legítimo apresentara-se, desde a

⁶⁴ Frederick Wilhelmsen, “La Filosofía Política de Álvaro D’Ors”. *Glossae*. Revista de Historia del Derecho Europeo 4. Instituto de Derecho Común, Universidad de Murcia. 1992. Segundo João Morais Barbosa, “quando se lê grande parte dos estudos sobre filosofia política medieval, uma conclusão implícita se retira: para os medievais, pelo menos de um modo geral, a temática da legitimidade do poder jamais constituiu problema a necessitar de justificação. Poderiam eles discutir a questão da transmissão do poder temporal — admitida como dado a *a priori* a sua origem divina — de Deus para o chefe político, ou a da excelência desta ou daqueloutra forma de governo civil, ou a da legitimidade da guerra; ou, acima de todas, a das relações entre o *Sacerdotium* e o *Imperium*. No entanto, o poder político em si, fosse derivado da própria natureza social do homem, fosse consequência da vontade (*deliberativa* ou *permissiva* pouco importa para o que neste artigo nos ocupa) (1) de Deus, seria aceite como um dado em si mesmo indiscutível. (João Morais Barbosa, *Fundamentos Teóricos da Hierocracia no Pensamento Político da Baixa Idade Média*, Revista da Universidade de Coimbra, vol. XXXVII, 1992, p.149). Cf. também James Muldoon, *Extra Ecclesiam nos est Imperium. The Canonists and the legitimacy of Secular Power*, in *Studia Gratiana*, 9, 1966, pp. 551-580. Veja que João Maurício L. Adeodato, ainda que discuta as origens da legitimidade, ignora completamente esta origem civil do conceito (1989, p.35-36). Diz apenas que *legitimus*, para os romanos, era toda ação ou ente que estivesse “em conformidade com a lei”.

origem, como um desdobramento do Direito Privado Romano, e se convertera, na Teoria Política moderna, num problema constitucional não só da fundação da ordem pública, mas também relativo à legitimidade dos filhos nacionais do Estado-nação enquanto família em larga escala, especificamente nas discussões jurídicas referentes aos princípios jurídicos da *Jus solis* e da *Jus sanguinis*.

4.2. O social como forma embrionária e menoscabada dos regimes totalitários

Pensemos agora os processos do social como forma embrionária e menoscabada dos regimes totalitários, forma esta expressa no adestramento dos comportamentos e na padronização do pensamento coletivo tornado uno e majoritário. Arendt denomina este ímpeto totalitário do social por “conformismo”, isto é, o nivelamento e a padronização do comportamento dos súditos associado à homogeneização das opiniões e do pensamento. Para ela, o social almeja que todos os membros de uma sociedade convirjam para “o interesse comum e a opinião unânime”. Em razão deste ímpeto de padronização, a sociedade e o social excluem a possibilidade de ação de modo que o comportamento possa substituir e eliminar a ação como forma singular das relações humanas. Assim os homens tornam-se seres sociais, isto é, comportam-se. Sobre este caractere do social Arendt enfatiza que:

O decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, a qual outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a realização extraordinária. [...] [Com] o surgimento da sociedade de massas [...] vários grupos sociais sofreram a mesma absorção pela sociedade que as unidades familiares haviam sofrido antes; com o surgimento da sociedade de massas o reino do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade. (Arendt, 1998, p.41; 2011, p.49)

Ambos, a sociedade e o social, exigem o comportamento dos membros, a normalização das condutas, e assim excluem a “ação espontânea e a realização extraordinárias”. As convenções comportamentais, por sua vez, equacionam os indivíduos ao comportamento conforme a posição na estrutura social. Por todas estas razões — a imposição do comportamento, o nivelamento das opiniões e a abolição da ação — o social atinge sua perfeita realização na sociedade de massas quando vários

grupos sociais são dissolvidos numa unidade de vozes, de interesses comuns e numa visão unicista de mundo. Nesta sociedade de massas, o comportamento pressupõe o adestramento animal do homem como *animal laborans* mediante a mobilização das estruturas psíquicas primitivas da obediência. Com a imposição da obediência comportamental o social almeja o ideal político da uniformidade estatística e científica de uma sociedade “inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana”, de modo que os súditos aceitem “pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência”. Por ter este ímpeto totalitário, o social não tolera o não-comportamento, a desobediência excêntrica, o desvio social, sobretudo porque almeja a uniformidade estatística como ideal científico-político. Segundo Hannah Arendt, quanto maior for a população de um corpo político maior é a possibilidade de que o conformismo do social e suas demandas se imponham sobre o público. Daí que o social seja um fenômeno próprio dos grandes corpos políticos. Em resumo, o caráter totalitário do social pode ser testemunhado no triunfo da sociedade que se organiza a partir de uma engenharia social do comportamento uniformemente adestrado; tal adestramento se dá pela instrumentalização das necessidades laborais, entre os pobres, e pela conspicuidade do consumo, entre os ricos (o que Arendt denominará em *On Revolution* por “paixão por distinção”). De todo modo, o adestramento mais visível e passível de predição é a obediência ao dinheiro, definido na economia política como o comportamento racional do *homo oeconomicus*, aquele ser social que cultua “a religião do capitalismo” (Benjamin, 2013). Finalmente, o social, a despeito de aparecer aos seus beneficiários com o discurso da igualdade social, impõe, com suas técnicas de adestramento comportamental e experimentação pública, a máxima assimetria possível entre governantes e governados. E o pináculo de tal assimetria é o Estado totalitário. É o que Arendt assinala no seguinte passo:

O objetivo último de todos os governos totalitários não consiste apenas na ambição ostensiva de confiscarem a longo prazo um poder global, mas também na tentativa nunca confessada e contudo realizada no campo de dominarem completamente o homem. Os campos de concentração são os laboratórios de uma experiência de dominação total e, sendo a natureza humana o que é, semelhante objectivo só pode ser atingido nas circunstâncias extremas de um inferno de fabrico humano. A dominação completa consoma-se quando a pessoa humana, que é sempre uma mistura particular de espontaneidade e de condicionamento, é transformada num ser inteiramente condicionado cujas reações se podem calcular, ainda quando esteja a ser conduzido a uma morte certa. Esta desintegração da personalidade efectua-se em várias etapas: a primeira situa-se no momento da prisão arbitrária com

a destruição da pessoa jurídica e isso, não devido à injustiça constituída pela detenção, mas porque a detenção não tem qualquer relação que seja com as acções ou as opiniões da pessoa detida. A segunda etapa da destruição diz respeito à pessoa moral e opera-se por meio da separação entre a pessoa e o resto do mundo, uma separação que torna o martírio desprovido de sentido, vazio e ridículo. A última etapa é a destruição da própria individualidade e efectua-se por meio da permanência e da institucionalização da tortura. O resultado final é a redução dos seres humanos ao denominador comum mais baixo possível das «reações idênticas» (Arendt, *Compreensão e Política e Outros Ensaio*s, 2001, p.156-157).⁶⁵

O social atinge sua perfeita realização não apenas na sociedade de massas, mas também nos campos de extermínio e concentração. Para Arendt, a instituição destes é um fenómeno inesperado e sem precedentes o qual nos permite compreender adequadamente a política e a sociedade contemporâneas tendo em vista que, tantos os campos quanto a ordem social moderna, desenvolveram-se e realizaram-se segundo uma perspectiva experimental da condição humana, perspectiva esta cuja finalidade é fabricar instituições e impor sobre os homens a dominação absoluta de suas acções transformadas em comportamento adestrado. Embora os campos não tenham lugar na memória da história humana, a experiência social que neles se encerrou é reveladora do modo *animalitas* como a modernidade concebe a condição humana.

Arendt analisa a instituição dos campos de concentração e extermínio a partir de duas perspectivas: (i) a perspectiva interna que examina as condições sociais em vigor no interior dos campos; (ii) a perspectiva externa que examina a função dos campos no quadro maior do aparelho de terror dos regimes totalitários. Da perspectiva interna, os campos não são instituições penais povoadas por indivíduos acusados de cometer crimes, tampouco são lugares para punir opositores políticos e inimigos dos regimes totalitários. Contrariamente, os prisioneiros preferenciais dos campos são as pessoas inocentes, em geral, completamente subjugadas pelo regime de terror instituído. Arendt assinala que, quanto mais inocentes eram as vítimas (judeus, polacos e ucranianos), mais passíveis de assassinato elas se tornavam, ao passo em que os criminosos se demonstravam mais resistentes e adaptáveis à sanha assassina dos carrascos e à vida miserável nos campos. Quer dizer, os campos não são instituições que visam neutralizar a oposição ou purgar os crimes políticos dos inimigos do regime.

Por outro lado, internamente os campos não tinham fins produtivos. Prova disso é que os “trabalhadores” eram assassinados sem que tivessem qualquer utilidade

⁶⁵ Parte da descrição dos campos de concentração e extermínio, assim como esta citação, foi extraída da *As Técnicas da Ciência Social e o Estudo dos Campos de Concentração*. (2001, pp. 146-165).

produtiva. A fome e os maus tratos sistemáticos impossibilitavam que tais prisioneiros trabalhassem em algo útil ou produtivo para benefício do regime ou da economia de guerra. Neste aspecto, a instituição dos campos pelo regime totalitário nazista revela que o objetivo do governo não era ganhar a guerra, tampouco explorar o trabalho dos prisioneiros, mas tão somente instituir uma política de extermínio, ainda que a execução desta incorresse em dispêndios desnecessários ou em prejuízos para a economia de guerra alemã.

Daí a perspectiva externa que examina a função dos campos para o aparelho terrorista totalitário. A instituição dos campos não trazia benefícios de qualquer ordem para o governo nazi, contrariamente, resultavam em deseconomia e gastos com a manutenção das fábricas de extermínio. O caráter antiutilitário destas instituições revela-se também no fato de que as políticas de morte ali executadas transcendem os motivos políticos, econômicos e sociais publicamente expostos pela propaganda antissemita alemã e europeia. Para Arendt, o antissemitismo não explica a instituição dos campos porque as políticas antissemitas jamais haviam instituído fábricas de morte. Somente os regimes totalitários o fizeram.

Os campos de concentração são laboratórios de experimentação da condição humana e visam à dominação total; levam às últimas consequências a ideia de que é possível fabricar instituições sociais em experimentos laboratoriais, ideia esta oriunda das Ciências da Natureza e incorporada às Ciências do Social. Realizam, plena e perfeitamente, a lógica do fabrico no qual seres humanos são transformados em seres “inteiramente condicionados”, previsíveis, bovinos, a tal ponto que não reagem se levados a um matadouro. Daí que, nos campos, o bem e o mal não têm sentido.

Por outro lado, o caráter insular dos campos, isto é, o isolamento total destas instituições em relação ao mundo comum dos homens, comprova tratarem-se de laboratórios próprios para experiências — médicas e sociais — com humanos. Por isso, todas as ações e intervenções ali experimentadas escapavam às leis e ao controle legal. Os prisioneiros eram cobaias, logo, segregados de suas famílias, radicalmente apartados do mundo, sem qualquer possibilidade de coexistência ou pertença a uma coletividade, e completamente disponíveis para as autoridades do experimento.

Os campos provam que é possível adestrar e programar o comportamento humano até mesmo para que os agentes matem mecanicamente seus supostos inimigos sem qualquer culpa ou repreensão da consciência moral. São laboratórios que levam estas técnicas comportamentais ao limite moral e científico de suas possibilidades. A

execução das vítimas pelos carrascos não é levada a cabo pela paixão, interesse ou utilidade, mas pela pura mecanicidade da execução programada. A ordem mecânica suspende a lógica da responsabilidade pessoal e a substitui pela lógica da execução automática numa ordem burocrática. O objetivo dos campos, portanto, é abolir os limites cientificamente reconhecidos da psicologia humana, de modo tal que os assassinatos ali cometidos, seja pelos soldados, seja pelos prisioneiros colaboradores, é um ato banal e facilmente esquecido. É o que afirma Hannah Arendt neste excerto:

Ainda que saibamos que o objectivo dos campos de concentração era servirem de laboratórios visando reduzir os indivíduos a feixes de reações, quer dizer, suscitar comportamentos do tipo dos do cão de Pavlov, eliminando da psicologia humana qualquer rasto de espontaneidade, podemos adivinhar até onde é efectivamente possível avançar por tal caminho — e a docilidade aterradora que conduzia todos os prisioneiros do campo até à morte, bem como a percentagem surpreendentemente fraca de suicídios, são provas assustadoras. E podemos também adivinhar o que se passa com o comportamento social e individual, quando um processo semelhante é levado até os limites do possível. (Arendt, *Compreensão e Política e Outros Ensaio*s, 2001, p.159-160)

A imagem que Arendt faz dos campos de concentração e extermínio equivale à de uma sociedade organizada, estratificada numa hierarquia social, dotada de uma divisão das competências e responsabilidades entre seus membros, rotinizada pela mecanização das ordens e execuções, pautada pela atribuição de tarefas. Por isso ela refere-se à condição social interna dos campos com termos como “institucionalização do sistema” de morticínio e “mecanização” da morte, além de apontar para a existência de uma “aristocracia incontestada” de criminosos promovidos a líderes. Os campos são sociedades para os homens fadados à morte. Constituem-se, em sua lógica de funcionamento interno, na perfeita mecanicidade e automatismo quanto ao cumprimento de ordens, de modo tal que os indivíduos se tornam autômatos. Esta lógica de funcionamento é o ideal da burocracia enquanto “governo de ninguém”, tanto quanto o ideal da sociedade de massas como uma coletividade de membros perfeitamente adestrados para a obediência impensada.

É em razão deste comportamento antiutilitário dos agentes dos campos, isto é, do fato de que suas vítimas e colaboradores passam a viver segundo a lógica do absurdo, que as ciências do social não podem compreender o fenômeno a partir das premissas canônicas de investigação social, tampouco a partir dos critérios habituais de julgamento, dos axiomas do comportamento interessado e racional ou mesmo dos juízos

simples do bom senso. Os conceitos, técnicas e métodos das ciências do social não conseguem compreender as condições sociais que vigoram nos campos de extermínio. Como afirma Arendt, os campos não funcionam segundo as regras das “necessidades objetivas”; logo, não são dotados de sentido quando investigados da perspectiva de um observador “normal” ou “comum”. São, como já dissemos, laboratórios que experimentam e executam as políticas de dominação total, subjugação e adestramento.

Tanto da perspectiva interna quanto externa todas as ações levadas a cabo nos campos ou em função da manutenção deles só são compreensíveis se isolarmos as reivindicações ideológicas do racismo enquanto lógica pura, inflexível e sem qualquer correspondência com a realidade. Veremos que estas ideologias produzem para os seus seguidores um “supersentido” de pertença. Por se tratar de uma ideologia, tal supersentido cria um simulacro de realidade que dá a seus adeptos a certeza de serem porta-vozes da verdade científica e das “leis da vida”. A lógica destes sistemas, portanto, desenvolve-se “independentemente de todos os fatos sem levar em conta a realidade” (2001, p.147). É a lógica da necessidade absoluta e encadeada a partir deste ponto de partida.

4.3. O social como criador das ciências do comportamento e da sociedade

Segundo Arendt, os processos sociais foram os responsáveis por criar as ciências do comportamento, as quais servem ao poder soberano. As ciências humanas, tais como a Economia Política, a Sociologia e a Psicologia Social, são ciências que não só estudam os fenômenos do poder, mas são, sobretudo, ciências que *servem* ao poder constituído. O Soberano pode, portanto, estimular o desenvolvimento destas ciências do comportamento a fim de que elas não apenas desenvolvam técnicas de adestramento comportamental, mas também formulem mecanismos de predição numérica e estatística para as flutuações dos comportamentos econômicos, populacionais e sociais. Tais ciências, portanto, devem ser capazes de predizer tendências, auxiliar no controle populacional e promover o adestramento dos membros da sociedade. O social, neste processo, assume uma forma político-científica cujo objetivo último é abolir a política enquanto domínio da ação tradicional. Assim, toda ação política se realizará tão somente como processo. Nesta lógica, a descoberta de possíveis leis sociais, como pretendia a sociologia positivista, dispensaria os cidadãos das discussões públicas e

substituiria os legisladores por um corpo de tecnocratas e operadores das políticas sociais científicas.

Fato é que, para Arendt, estas ciências do comportamento econômico-social, por servirem tão somente ao poder soberano, só conseguem enxergar no homem sua condição animal, pavloviana e passível de adestramento. Para tais ciências, o homem é apenas um animal incapaz de agir, ou, na melhor das hipóteses, é capaz de agir mas precisa ser tutelado por tratar-se de um agente inconsequente e inapto quanto a predizer e controlar os desdobramentos das ações que porventura inicia. Numa palavra, podemos dizer que as ciências do social são cegas à singularidade da pessoa humana, enxergam tão somente contingentes populacionais esquadrinhados e categorizados. Porque enxergam todos os homens como exemplares de uma espécie, “a unidade da espécie humana”, estas ciências almejam uma sociedade monolítica e uniforme. Quanto mais próxima deste ideário monolítico-uniforme, mais perfeita será a sociedade e mais exatas e previsíveis serão as condutas dos seus membros⁶⁶. Arendt discorre sobre tal processo uniformização social na seguinte passagem de *The Human Condition*:

A fim de medirmos a extensão da vitória da sociedade na era moderna, sua inicial substituição da ação pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém, pode convir lembrar também que sua ciência inicial, a economia, que substitui padrões de comportamento somente nesse campo bastante limitado da atividade humana, foi finalmente sucedida pela pretensão oníabrangente das ciências sociais, que, como ‘ciências do comportamento’, visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado. Se a economia é a ciência da sociedade em suas primeiras fases, quando ela podia impor suas regras de comportamento sobre determinados setores da população e sobre certas atividades desta, o surgimento das ‘ciências do comportamento’ indica claramente o estágio final desse desenvolvimento, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e o

⁶⁶ Esta visão mecânica e uniforme da sociedade, como podemos perceber, é radicalmente *oposta* à visão evolucionista de Durkheim e da sociologia positivista hegemônica nas Ciências Sociais. Se observarmos da perspectiva conceitual de Durkheim, veremos que Arendt descreve a sociedade orgânica (moderna) a partir das características que Durkheim atribui às sociedades de princípio mecânico (primitivas ou pré-capitalistas): adestramento mecânico dos membros, comportamento uniforme, crenças homogêneas e supressão da individualidade. Trata-se, portanto, de uma inversão radical da teoria durkheimiana. O propósito de Arendt é negar toda a visão organicista e evolucionista de sociedade conforme legada pela tradição positivista. O caráter mecânico das sociedades primitivas se deve, segundo Durkheim, ao modo como as representações coletivas são assimiladas pelos membros destas comunidades. As leis, os hábitos, as crenças e a divisão do trabalho social instituem-se, neste caso, de forma automática, sem qualquer objeção da consciência individual, a qual, ora não existe, ora se evidencia de forma incipiente. Como podemos perceber, é esta, *mutatis mutandis*, a descrição que Hannah Arendt faz das sociedades modernas, marcadas pelo adestramento comportamental dos seus membros-indivíduos.

‘comportamento social’ converteu-se em modelo de todas as áreas da vida (Arendt, 1998, p. 45; 2011, p. 55).

A narrativa segundo a qual tal experimento de adestramento e controle começou nas ciências econômicas e “foi finalmente sucedida pela pretensão onabrangente das ciências sociais” como “ciências do comportamento” é, em verdade, uma releitura da tese do “moinho satânico” descrito por Karl Polanyi n’A *Grande Transformação*. Tal moinho “triturou os homens transformando-os em massa”, numa “catastrófica desarticulação na vida das pessoas comuns” (Polanyi, 2000, p.51). Fora esta a grande transformação. Assim, “em vez da economia estar embutida nas relações sociais”, contrariamente, “foram as relações sociais” que passaram estar “embutidas no sistema econômico”. As relações de mercado passaram a “dirigir a sociedade como se esta fosse um acessório do mercado” (Polanyi, 2000, p.77).

A mesma proximidade entre as teses de Arendt e Polanyi pode ser surpreendida no que diz respeito à tese arendtiana do processo de animalização do homem segundo o olhar das ciências do social. Polanyi relata que, a partir do advento das sociedades industriais, uma nova ciência política surgiu, especificamente a partir do experimento da *Speenhamland* e do paradigma das cabras e dos cães de Joseph Townsend:

Surgia aqui [na sociedade econômica industrial] um novo ponto de partida para a ciência política. Ao abordar a comunidade humana do ponto de vista animal, [Joseph] Townsend se desviou da questão supostamente inevitável dos fundamentos do governo e, ao fazê-lo, introduziu um novo conceito de lei nos assuntos humanos — os das leis da natureza. As inclinações geométricas de Hobbes, assim como os anseios de Hume e Hartley, Quesnay e Helvetius pela aplicação de leis newtonianas à sociedade foram apenas metafóricas: eles ansiavam por descobrir uma lei tão universal para a sociedade quanto a da gravidade em relação à natureza, mas eles pensavam nela como uma lei humana — por exemplo, uma força mental tal como o medo em Hobbes, a associação na psicologia de Hartley, o interesse próprio em Quesnay ou a procura da utilidade em Helvetius. Não havia excesso de escrúpulo nesse sentido: Quesnay, como Platão, assumia ocasionalmente a perspectiva de criador do homem e Adam Smith não ignorava, certamente, a ligação entre salários reais e o fornecimento da mão-de-obra a longo prazo. [...] Hobbes argumentara sobre a necessidade de um déspota porque os homens eram *como* animais; Townsend insistia que eles eram verdadeiramente animais e que, precisamente por essa razão, só era preciso um mínimo de governo” (Polanyi, 2000, p.140-141)

Arendt aprendera com Polanyi que os experimentos de adestramento social começaram a ser postos em prática com o advento da Economia Política inglesa. Só posteriormente tais experimentações foram ampliadas para outras atividades humanas,

quando a instituição da sociedade já estava consolidada. O “estágio final” desta série histórica de experimentos com atividades humanas se dera com o advento da sociedade de massas (ou sociedade de consumo), quando os comportamentos adestrados — da moda às redes sociais — “converteram-se em modelo de todas as áreas da vida”. Arendt, portanto, associa o advento das ciências do comportamento com o advento da sociedade, cuja primeira experiência inicial se dera a partir da criação da “boa sociedade” por Luís XIV, isto é, a partir da criação da sociedade de corte em Versalhes (EPF, p.251, 2005).

Na base desta explicação reside a convicção segundo a qual as mudanças de comportamento social na experiência da sociedade e de seus múltiplos processos de transformação não ocorrem de modo espontâneo. Portanto, os movimentos do social não podem ser plenamente compreendidos como forças inerciais espontâneas decorrentes de um projeto de emancipação humana pelo uso público da razão, ou resultantes da evolução dialético-sintética do Espírito, como creem alguns os pensadores da tradição iluminista ocidental. Esta visão hegelo-kantiana da história descreve as mudanças comportamentais como resultado exclusivo das discussões públicas, como se as ideias “irradiassem” desde a Esfera Pública, a esfera da publicidade (*öffentlichkeit*), para encontrar um lugar de mobilização e legiferação na ação política dos legisladores. Segundo Arendt, esta não é a dinâmica da relação arcana, processual e conflituosa entre as ciências do comportamento e o desenvolvimento histórico da sociedade.

O ensaio “A Crise na Cultura: sua importância social e política” pode nos auxiliar no esclarecimento desta relação conflituosa. Como sabemos, neste estudo Arendt distingue as etapas do desenvolvimento histórico da sociedade e as respectivas reações dos artistas ao controle comportamental imposto sobre todos os indivíduos. A tese da autora é que todo o desenvolvimento da arte moderna se dera como reação hostil e resiliente dos artistas contra o controle exercido pela sociedade em relação aos indivíduos e à criação artística. Tais mecanismos de controle do comportamento social desdobraram-se como processos, cada qual identificado em suas várias etapas de aperfeiçoamento e respectiva reação criativa por parte dos artistas.

O primeiro estágio histórico de desenvolvimento dos mecanismos de controle exercidos pela sociedade pode ser observado na estrita e estamental sociedade de corte do século XVIII francês. Naquele contexto, era comum que alguns artistas e pensadores “escapassem” para os estratos inferiores da hierarquia social e então descobrissem nos

homens humildes que ali viviam, rejeitados pela sociedade, “certos traços de humanidade que se haviam extinguido” na vida cortesã. A tese rousseauiana segundo a qual a civilização corrompe a pureza de coração dos homens deve ser interpretada a partir do contraponto entre a vida cortesã (caracterizada pelas intrigas palacianas, tramas e “bisbilhotices intermináveis”) e a vida dos homens humildes da França setecentista. Foram estes artistas — de Rousseau ao *flâneur* baudelairiano, de Vitor Hugo a Charles Dickens — os responsáveis pela “glorificação dos trabalhadores”. Tal glorificação se dera em virtude da adesão destes escritores à causa revolucionária; passaram, então, a escrever seus libelos movidos pelo “*élan* revolucionário” do artista contra a sociedade. Daí a significativa popularidade dos romances, poemas e peças teatrais cujo teor revelava ao seu público uma clara defesa compassiva dos párias da sociedade: proletários, homossexuais e judeus, por exemplo. O povo (*le peuple*) se reconhecia nestas narrativas por partilhar com os narradores aquele “ultraje de ‘coração’ contra a corrupção e a hipocrisia dos salões”. É deste *élan* revolucionário que surge a denominada “Questão Social”, isto é, a piedade pela miséria, pela pobreza e a consequente reação contra a exploração das classes miseráveis.

Para além desta reação revolucionária contra a sociedade de corte, surgiu, igualmente, contra a sociedade burguesa então ascendente, a acusação de mentalidade filisteísta. Para a classe artística, o filisteísmo designava aquele modo de viver “que julgava as coisas em termos de utilidade imediata e de valores materiais” sem qualquer consideração pela cultura e pela arte, consideradas atividades inúteis. Tal acusação, como assinala Arendt, evidenciava a contraposição entre o revolucionário político e o artista, ainda que ambos estivessem igualmente contra a sociedade. De todo modo, a crítica cerrada ao espírito inculto e vulgar do filisteísmo burguês fora assimilada por esta classe que, demovida pelo desejo mimético de se assemelhar aos seus adversários diretos, no caso, a aristocracia decadente, decidira tornar-se culta e educada. Nascera assim a sociedade do filisteísmo educado, caracterizada por imitar a aristocracia decadente no que diz respeito à “valorização” e assimilação da alta cultura. Desde o início, esta nova “sociedade começou a monopolizar a ‘cultura’ em função de seus objetivos próprios, tais como posição social e *status*” (Arendt, 2005, p.253-254). A cultura tornou-se, desta forma, um “valor”, uma “mercadoria social”, sobretudo para as “classes médias europeias que se viram numa luta contra tal aristocracia e [contra] o desprezo desta pela vulgaridade do mero afã de ganhar dinheiro”. Neste cenário, a cultura passou a ser uma moeda de ascensão social e a educação pessoal um modo de

negar a realidade material da própria condição social do pequeno burguês; o objetivo de vida deste personagem histórico passou a ser ascender a “regiões superiores e não-reais onde o belo e o espírito supostamente residiriam” (Arendt, BPF, 1961, p.202). Assim, a arte e a cultura transformaram-se em instrumentos de fuga da realidade. Daí a rebelião dos artistas contra seus mecenas e seu público: “eles pressentiram o perigo de serem banidos da realidade [e serem conduzidos] para uma esfera de tagarelice refinada, onde aquilo que faziam perderia todo o sentido”. A passagem do filisteísmo inculto para o filisteísmo de cultura postiça fora tal que:

Os objetos culturais foram de início desprezados como inúteis pelo filisteu até que o filisteu cultivado lançasse mão deles como meio circulante mediante o qual comprava sua posição mais elevada na sociedade ou adquiria um grau mais alto de auto-estima [...] Nesse *processo* os valores culturais eram tratados como outros valores quaisquer, eram aquilo que os valores sempre foram, valores de troca, e, ao passar de mão em mão, se desgastaram como moedas velhas. Eles perderam a faculdade que originalmente era peculiar a todos os objetos culturais, a faculdade de prender nossa atenção e de nos comover (Arendt, EPF, 2005, p.256. *Itálico meu*).

O reconhecimento público do valor da arte por uma sociedade falsamente polida e educada punha em risco a autenticidade das criações do artista. Suas obras corriam o risco de não mais serem representadas como testemunho de uma época e de um povo para se tornarem “objetos de refinamento social e individual e do *status* correspondente” (Arendt, 2005, p.255). A arte passara a ser socialmente útil tanto para conferir *status* social aos seus apreciadores quanto para o auto-aprimoramento das classes “educadas”. Assim se dera a ruptura radical entre a arte e a realidade. Como a finalidade das obras de arte é dada tão somente por suas próprias regras de criação em diálogo com a realidade imediata — diálogo este que depende diretamente do talento do artista e de sua capacidade de retratar o mundo que o circunda —, a reação a estes “deploráveis produtos artísticos”, desde então denominados de arte *kitsch*, fora de restituir o lugar soberano da tradição — “a recuperação da grandeza do passado” — e romper com o monopólio da sociedade bem educada sobre a cultura. Este momento de ruptura e reação contra a arte pura, polida, perfeita e eivada de “doçura e luz”, como a qualificara Matthew Arnold, fora magistralmente resumido por Ezra Pound num poema intitulado “Soirée”. Trata-se de uma descrição crua e irônica desta sociedade filisteia cultivada:

Soirée

Ao ser informado de que a mãe escrevia versos,
E de que o pai escrevia versos,
E de que o filho mais novo trabalhava numa editora,
E que o amigo da filha segunda estava escrevendo um romance,
O jovem peregrino Americano
Exclamou:
“Eta penca de gente sabida!”

Esta geração de artistas tomou para si a tarefa de “preservar o passado sem o auxílio da tradição, e, amiúde, até mesmo contra modelos e interpretações tradicionais”, tendo de ler e cultivar os autores do passado “como se ninguém os houvesse lido antes”. Este foi o desafio enfrentado por Ezra Pound, James Joyce, T.S.Eliot, W.B. Yeats, Gertrude Stein, William Carlos Williams, etc. Como assinala Arendt, a tarefa desta geração no que diz respeito a resistir aos óbices da “boa sociedade educada” fora muito mais difícil do que a tarefa do artista contemporâneo no que diz respeito a resistir às permissividades e facilidades da atual cultura de massas. O risco de desaparecimento da alta cultura na sociedade de massas decorre da facilidade que tal sociedade tem para consumir e transformar em pastiche e entretenimento todas as obras de arte legadas pela tradição. Os produtores da indústria cultural instrumentalizaram as obras da tradição literária de tal modo que elas foram diluídas e empobrecidas para o “consumo fácil” e a diversão.

Embora esta ameaça à cultura seja menor que a ameaça do esnobismo cultivado da sociedade filisteia educada — a qual desprezava a diversão —, ela se torna igualmente perigosa por empobrecer e reduzir as obras do cânone da literatura universal a uma linguagem fácil e apropriada à sociedade de entretenimento de massas. Tudo é “reescrito, condensado, resumido (*digested*), reduzido a *kitsch* e adaptado” a uma linguagem “acessível”. Assim, a “cultura é destruída para produzir entretenimento” (Arendt, 2005, p.260), de modo que todas as obras — da mais excelsa expressão da beleza até a mais *kitsch* e vulgar obra de arte — passam a ser reconhecidas como “igualmente educativas”. Para Arendt, portanto, os males da meia-inteligência, típica das sociedades filisteístas educadas, eram mais ameaçadores para a produtividade artística e para a cultura do que a futilidade áacre do consumismo na sociedade de massas. Afinal, a sociedade de massas “não precisa de cultura”:

A sociedade de massas, [ao contrário da sociedade filisteia cultivada], não precisa da cultura, mas de diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são, com efeito, consumidos pela sociedade

exatamente como quaisquer outros bens de consumo. Os produtos necessários à diversão servem ao processo vital da sociedade, ainda que possam não ser tão necessários para sua vida como o pão e a carne. Servem [...] para passar o tempo, e o tempo vago que é “matado” não é tempo de lazer, estritamente falando — isto é, um tempo em que estejamos libertos de todos os cuidados e atividades requeridas pelo processo vital e livres, portanto, *para* o mundo e sua cultura — ele é antes um tempo de sobra, que sobrou depois que o trabalho e o sono receberam seu quinhão (Arendt, 2005, p.257-258).

O ponto de inflexão deste ensaio, contudo, reside na relação entre sociedade de massas e a colonização da cultura pela linguagem e pela dinâmica dos processos. Desde o surgimento da sociedade de massas, todas as classes do estrato social europeu foram incorporadas à sociedade de consumo porque todas elas tornaram-se iguais e indistintamente consumidoras. A sociedade burguesa de classes do século XIX, nitidamente marcada pela estratificação social, diluiu-se numa massa homogênea na qual todos os indivíduos e classes tornaram-se consumidores; formou-se, assim, uma sociedade sem classes, isto é, uma sociedade de consumo: indivíduos solitários, adaptáveis, excitáveis, inaptos para julgar ou compreender a realidade que o circunda, hedonistas, egocêntricos, sem qualquer sinal de distinção de classe senão o poder de consumo que ostentam, alheios ao mundo a que pertencem. Estes indivíduos-consumidores, trabalhadores sem trabalho, passaram a dispor de considerável tempo livre, porém não o empregaram senão para o entretenimento, cuja função, fora, desde sempre, estabelecer um “hiato no ciclo de trabalho biologicamente condicionado”. O conflito entre estes indivíduos e a sociedade de massas a que pertencem jamais pode ser travado porque em lugar do antagonismo dos modelos societários anteriores surgiu um conformismo cuja força-motriz passou a ser necessidade e a felicidade hedonista, isto é, a prorrogação indeterminada de estados mentais e corporais de prazer e não-dor. Não se trata mais de uma sociedade composta por indivíduos que buscam instruir-se para ascenderem na hierarquia social, mas de uma sociedade de homens reduzidos à sua condição vegetativa. Trabalhar, divertir-se e dormir passaram a ser as “atividades” de um mesmo processo vital cujo funcionamento transcorre num círculo de retroalimentação sem fim. Na sociedade de consumo, portanto, os objetos e serviços consumidos e devorados raramente são usados porque nada deve perdurar. O homem-massa não deseja resistir ou transcender ao processo vital porque ele próprio é parte do circuito de consumo e do ritmo imperativo deste processo de consumo. Vivem como se jamais fossem morrer. Por isso, tanto as necessidades alimentares quanto as demandas

por entretenimento “desaparecem no decurso do processo vital” (Arendt, 2005, p.258) e são constantemente julgados segundo os padrões da “novidade e ineditismo”, além de estimularem “apetites pantagruélicos” de consumo.

Este comportamento “hedonista” e vegetativo que caracteriza os indivíduos desta sociedade de consumo replica em seu próprio funcionamento a dinâmica dos processos. Mais do que isso, a própria linguagem dos processos passou a colonizar a interpretação das obras de arte transformando-as em objetos de consumo. A beleza da arte neste tipo de sociedade é reduzida à lógica das necessidades e funções do processo vital da sociedade. Os objetos todos, sejam objetos de arte ou utensílios mundanos, convertem-se em artefatos funcionais, para satisfação de alguma necessidade.

A cultura é ameaçada quando todos os objetos e coisas seculares, produzidos pelo presente ou pelo passado, são tratados como meras *funções* para o processo vital da sociedade, como se aí estivessem somente para satisfazer a alguma necessidade — e nessa *funcionalização* é praticamente indiferente saber se as necessidades em questão são de ordem superior ou inferior. Noções tais como as de que as artes devem ser *funcionais*, de que as categorias preenchem uma necessidade religiosa da sociedade, de que um quadro nasce da necessidade de auto-expressão do pintor como indivíduo e é procurado em vista de um desejo de auto-aperfeiçoamento do espectador, noções dessa natureza guardam tão pouca conexão com a arte e são tão recentes historicamente que somos tentados simplesmente a pô-las de lado como preconceitos modernos. (Arendt, EPF, 2005, p.261)

É próprio da sociedade de massas que a dinâmica funcional e utilitária dos processos passe a ser o critério absoluto de avaliação e interpretação das obras de arte. É próprio das vanguardas artísticas, por exemplo, apresentarem-se como porta-vozes do futuro e receitarem aos adeptos um conjunto de princípios e regras para criação artística. A arte deixa de ser expressão de uma individualidade criadora para se afirmar como coletividade criadora de processos em massa. A arte funcional, concebida segundo os imperativos das necessidades vitais, viola o princípio da obra de arte como expressão da transcendência das necessidades. A arte que sempre esteve fora dos processos de uso, consumo e provisão das necessidades vitais fora, na sociedade de consumo, deglutida pelas noções do processo vital. Tanto os bens necessários ao processo vital quanto os bens supérfluos do entretenimento foram subsumidos numa mesma funcionalidade processual.

4.4. O social como intimidade e defesa das liberdades civis

Pensemos agora o social como a obrigação legal do domínio público de proteger a intimidade dos indivíduos. Tanto no ideário rousseauniano da intimidade inviolável do coração, quanto no ideário liberal-social de Stuart Mill, a intimidade designa um reino de liberdades domésticas que devem ser protegidas pelo Estado contra a sociedade, isto é, contra a opinião moral majoritária. Neste aspecto, Arendt atenta para a contraposição que há entre o ideário de padronização opiniática e comportamental e o ideário de defesa da intimidade pessoal enquanto liberdade para a vida excêntrica ou desviante. O social define-se aí como a obrigação do domínio público de proteger as liberdades privadas, domésticas, isto é, os “segredos do coração”. Assim compreendido, o social engendra uma percepção segundo a qual a liberdade é de natureza doméstica, assim como a igualdade passa a se vincular à ideia moderna de justiça⁶⁷. Perde-se, por consequência, a unidade entre liberdade e igualdade legada pela experiência política grega. Se para os helenos a igualdade designava o atributo político do “viver entre pares e ter de lidar somente com eles”, para a instituição moderna do social a igualdade designa tanto o aspecto jurídico-liberal da igualdade “perante a lei” quanto o aspecto material relativo ao poderio econômico para o consumo laboral e para a conspiciência. A compreensão dos conceitos de liberdade e igualdade foi, portanto, despolitizada. Este é o motivo pelo qual, para o ideário político moderno, a liberdade e a igualdade são inconciliáveis.

Em verdade, o princípio da proteção das liberdades individuais surgira concomitantemente à instituição da intimidade. Arendt trata do perigoso problema da supressão ou “eliminação” do domínio privado após a criação moderna deste domínio do íntimo. O princípio inviolável da intimidade tende a monopolizar a compreensão moderna acerca do que vem a ser o domínio privado, concebido tão somente como o lugar obscuro e reprodutivo-laboral que se nega radicalmente ao público. Arendt aqui retoma o contraponto com a experiência clássica grega porque quer nos deixar claro que o domínio da intimidade é uma subversão da natureza e da essência do domínio privado,

⁶⁷ A ideia moderna de justiça encontra sua definição cabal na obra de David Hume, especialmente quando ele se refere às condições de relevância da justiça. A justiça é relevante quando: (i) os homens são egoístas e movidos tão somente por seus interesses pessoais; (ii) os recursos materiais da sociedade são escassos. Num tal cenário, povoado por agentes egoístas e marcado pela escassez de recursos, a justiça torna-se imprescindível para a manutenção da própria ordem social. Quando Arendt afirma que a ideia moderna de justiça foi subsumida pela racionalidade restritiva do *homo oeconomicus*, ela o faz em contraponto a compreensão grega do justo.

concebido pelos helenos como o lugar no qual a subjetividade interior do indivíduo se formava, isto é, como lugar de proteção da subjetividade (o *idion* não deve ser confundido com a individualidade moderna). Para os gregos o domínio privado era um lugar de preparação do cidadão para vir à luz, isto é, para estar entre seus pares como alguém dotado de alguma *areté*. Para nós, modernos, este domínio privado é puramente um lugar de intimidade, e a intimidade se resume ao labor do corpo e à ocultação do público sem que haja qualquer expectativa ou exigência de vir à luz. A intimidade é, portanto, a instituição que nega radicalmente a possibilidade da aparição do indivíduo para o domínio público.

A redução do domínio público à intimidade e desta intimidade ao labor e à ocultação do público é a completa animalização do homem. E este processo é uma das formas institucionais do social. Por isso Arendt nos identifica quais são “as feições não privativas da privatividade” conforme esta existia antes do surgimento da intimidade moderna. Os gregos sabiam que a necessidade, própria do domínio privado, era potencialmente libertadora quando impulsionava o homem para uma virtude autodeterminada e transformava a carência em superação pessoal. A necessidade era concebida, neste aspecto, como a mais eficiente força-motriz contra a apatia e a ausência de iniciativa, como nos diz Arendt, males comuns às comunidades ricas e afluentes. Além da necessidade como energia vital Arendt nos lembra que para os gregos a vida privada era o “único refúgio seguro contra o mundo comum”. De todo modo, estas duas formas não privativas da privatividade helênica são nortes para compreendermos o quanto o social, institucionalizado como intimidade reclusa, reprodutiva e laboral, fez desaparecer a percepção antiga segundo a qual o domínio privado era um lugar de regeneração, formação, segurança e pulsão vital para vir ao público e aparecer.

4.5. O social e a emancipação pública do trabalho

A emancipação da condição humana da fabricação (*work*) ocorreu em três sentidos: 1) a emancipação simbólica do trabalho (*work*) em relação ao ciclo regenerativo do labor (*labor*) e em relação às necessidades vegetativo-corporais do corpo humano; 2) a emancipação política do trabalho convertido em categoria de representação pública no espaço visível do domínio comum dos cidadãos de modo que a atividade do trabalho passou a ser constitutiva da identidade coletiva dos agentes em

concerto. Neste processo, o trabalho deixou de ser compreendido como uma escravidão imposta pelas necessidades inerentes à condição humana e passou a ser um símbolo de emancipação e mobilização política; 3) a conseqüente glorificação do trabalho como a mais elevada e digna das atividades humanas, a ponto de generalizar e qualificar todas as formas de ação humana como “trabalho”, logo, como atividade útil. A partir de tal glorificação, o trabalho passou a ocupar o topo da hierarquia dentre as atividades da *vita activa*, reduzindo a ação à mera atividade de fabricação. Como assinala Arendt, o trabalho passou a ser a “mais estimada de todas as atividades humanas”. Estes três sentidos da emancipação constituíram a sociedade de trabalhadores cuja preocupação primordial fora, desde sua origem, prover com abundância as necessidades vitais do homem. Uma vez que tal sociedade de trabalhadores tenha conquistado a vitória (ou triunfo) sobre as necessidades, ela passa a constituir-se como uma sociedade de consumidores, cuja preocupação principal passa a ser a felicidade numa vida longa, prazerosa, confortável, abundante e guiada pelos valores do consumo e do hedonismo. A vitória sobre as necessidades no mundo moderno, portanto, deve-se “à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público” (Arendt, 2011, p.166), passando a ser o protagonista das sociedades de cultura de massas.

Em resumo, estes seriam os três sentidos transitivos da emancipação pública do trabalho. Cabe-nos então responder, a partir desta constatação, quais foram os eventos e fatores concorrentes decisivos para que tal emancipação ocorresse no curso da história política moderna. Segundo Arendt, foram cinco os eventos cruciais para a emancipação⁶⁸. O primeiro fora a transformação da atividade do trabalho em processo-de-trabalho, de tal modo que esta atividade passou a ser concebida como uma réplica da dinâmica cíclica do processo vital. Esta transformação, afirma Arendt, proviera da Filosofia marxista que compreendia o trabalho e a procriação (ou fertilidade) como “duas modalidades do mesmo fértil processo da vida” (Arendt, 2011, p.130). Como

⁶⁸ Não considere, dentre estes fatores concorrentes para a emancipação pública do trabalho, a vitória da concepção “do trabalho como fonte de toda propriedade”, conforme entendia Locke, ou como fonte de toda riqueza acumulada, como afirmara Adam Smith. Sem embargo, Arendt enfatiza que o surgimento de uma sociedade de trabalhadores fora antecedido pelo surgimento de uma sociedade de proprietários: “com a aquisição da propriedade é interrompida a ‘implacabilidade’ com que o processo do trabalho é compelido pelo processo vital” uma vez que se estabelece um elo entre a privatividade da apropriação e a sociedade que protege a legalmente. Não obstante, ao eleger Marx como interlocutor privilegiado, Arendt partiu do pressuposto de que a emancipação começa de fato quando o trabalho passa a ser considerado fonte de toda produtividade, além de tornar-se expressão máxima “da própria humanidade do homem”, como postulava Marx. Somente a partir destas duas reviravoltas dos valores é que o trabalho passa a ser concebido como um processo ou processo de trabalho.

sabemos, Marx entendia que o trabalho não só representava a “reprodução da vida do próprio indivíduo” como seria a instituição responsável por assegurar a própria “sobrevivência da espécie”. Nesta lógica, o trabalho designava a produção e a reprodução da espécie humana, denominada, em sua natureza social de “*Gattungswesen* do homem, isto é, sua qualidade de membro da espécie” (Arendt, 2011, p.110). Segundo Arendt, esta subsunção do trabalho no processo fértil vital só se tornou possível porque Marx “ajustou” sua teoria do trabalho à dinâmica dos processos na era moderna, de modo que a visão álaçre do trabalho (a crença na “bênção” ou na “alegria do trabalho”), herdada da tradição hebraica, passou a ser conciliada com a exigência de produtividade. Ao proceder o “equacionamento” ou o “ajuste” entre a produtividade e a fertilidade Marx o fez de modo que “a força da vida” se tornasse fertilidade e esta, por sua vez, se tornasse a força-motriz do “processo das forças produtivas da sociedade” (Arendt, 2011, p. 134). Esforço e gratificação, produção e consumo, trabalho e descanso, dor e alegria, regeneração e reprodução foram subsumidos num mesmo ciclo fértil vital de produção do excedente e de reprodução da espécie. Marx “ajustou sua teoria, a teoria da era moderna, às mais antigas e persistentes intuições sobre a natureza do trabalho, que, segundo as tradições hebraica e clássica, estava tão intimamente ligada à vida quanto o nascimento” (2011, p.141).

Ao fazer uma análise fenomenológica do trabalho industrial, dando ênfase às características fundamentais da fabricação — o emprego brutal da violência no processo de produção, a reificação da matéria-prima transformada em objetos tangíveis e produtos finais, a repetição coletiva dos movimentos, a simbiose entre o ritmo das máquinas e instrumentos e o ritmo do homem que trabalha⁶⁹, a multiplicação dos objetos mentalmente prefigurados e posteriormente materializados — Arendt quer salientar o quanto a dinâmica moderna dos processos de fabricação incorporou e aproveitou tais elementos vitais eivados de satisfação pessoal, autoconfiança e autonomia, para maximizar não só a produtividade, mas também a adesão dos operários ao trabalho enquanto símbolo de pertença e de orgulho (“viver do suor do próprio rosto”). Sem estes elementos vitalistas, a lógica dos processos não subsistiria, sobretudo

⁶⁹ Esta seria a “unificação rítmica do corpo trabalhador com seus utensílios, na qual o próprio movimento do trabalho age como força unificadora. O trabalho, mas não a obra, requer, para obter melhores resultados, uma execução ritmicamente ordenada, [...] exige uma coordenação rítmica de todos os movimentos individuais”. Daí as canções de trabalho que fazem do “trabalho rítmico” uma atividade “altamente espiritual” (Arendt, 2011, p.181). A tese de Arendt, neste aspecto, é que o processo de trabalho se converte em ritmo para maximizar a produtividade, repetir o ritmo cíclico do processo vital e gerar adesão e orgulho entre os trabalhadores.

em razão do seu funcionamento enfadonho e puramente mecânico. Ou melhor, sem este amálgama de elementos emocionais, vitais, religiosos e funcionais o processo de emancipação pública do trabalho não ocorreria. Sem o orgulho do trabalho não haveria como emancipar politicamente tal atividade.

Nesta lógica, a produtividade do trabalho passou a resultar não apenas deste amálgama entre os elementos vitais, religiosos e funcionais, mas também do “equacionamento da produtividade com a fertilidade”, de tal modo que o ciclo sempre-recorrente entre labor, trabalho, superabundância e fertilidade passou a ser experienciado como “a pura satisfação de estar vivo” enquanto criatura. A partir desta ressignificação, a humanidade trabalhadora passou a presumir que “não existe felicidade duradoura fora do ciclo [feliz e sem propósito] prescrito de exaustão dolorosa e regeneração prazerosa” (2011, p.133). Neste aspecto, a teoria e a práxis do trabalho segundo Marx “coincidiu” com as “teorias da evolução natural do processo vital” (2011, p.143-144). Em resumo, a transformação do trabalho em processo, a partir das descobertas revolucionárias de Karl Marx, tornou-se possível pelo “equacionamento” entre produtividade e fertilidade, ou pelo “ajuste” entre processos modernos de trabalho e a tradição hebraica da “alegria de trabalhar”, ou, finalmente, pela “coincidência” entre esta dinâmica processual moderna e as teorias vitalistas e relativas à evolução natural da vida. É neste aspecto que a revolução teórico-prática de Marx se constituiu num *evento*.

O segundo evento decisivo para a emancipação pública do trabalho fora o advento da moderna divisão do trabalho. Segundo Arendt, “a divisão do trabalho resultou diretamente do processo do trabalho” (2011, p.152) e definiu-se “pelo princípio geral da organização” dos partícipes que se reúnem em conjunto de modo que haja uma:

equivalência qualitativa de todas as atividades singulares para as quais nenhuma habilidade especial é necessária; e essas atividades não têm um fim em si mesmas, mas representam, de fato, somente certas quantidades de força de trabalho, somadas umas às outras de modo puramente quantitativo. A divisão do trabalho é baseada no fato de que dois homens podem reunir sua força de trabalho e “proceder um com o outro como se fossem um só”. Essa unidade é o oposto da cooperação; ela indica a unidade da espécie, em relação à qual cada membro individual é igual e intercambiável (Arendt, 2011, pp.152-153).

Concebida como um conjunto de trabalhadores “socialmente organizados segundo este princípio da força de trabalho comum e divisível”, a divisão do trabalho anula o sentido da atividade executada pelo partícipe tendo em vista que, ao seccionar o

processo de produção em etapas, a função individual exercida não tem uma finalidade intrínseca, voltada para o produto acabado, mas somente uma finalidade automática, “natural”, isto é, “a reprodução dos meios de subsistência” e a “exaustão da força de trabalho humana” (2011, p.153). Nesta divisão de produção, todos os trabalhadores são concebidos como avos da “força de trabalho” coletiva que, embora fracionada, torna-se indivisa porque seu vigor provém, em última instância, da unidade da espécie humana, não dos indivíduos isolados, homens substituíveis e mortais que compõem provisoriamente tal unidade. Por isso, a divisão do trabalho tornou-se “inteiramente adequada e em *consonância* com o processo do trabalho” (e com o processo da obra), isto é, ela se constituiu num *evento* material cuja consequência visível fora não apenas a consolidação do trabalho como processo de produção de bens de consumo e reprodução da espécie humana, mas também implicou o estreitamento da diferença entre bens de consumo e obras duráveis. Nesta lógica, toda a produção passou a ser obrigatoriamente perecível a médio prazo: para acelerar e tornar interminável o ciclo de produção e consumo.

Daí terceiro evento decisivo para a emancipação pública do trabalho: a emergência de uma sociedade de consumidores. Arendt considera que, com a moderna divisão do trabalho, o ônus das necessidades da vida biológica foi dividido de modo a diminuir o quinhão de cada trabalhador na provisão dos bens duráveis e perecíveis para a “humanidade socializada”, como a denominara Marx. Esta divisão do ônus, movida também pela “repugnância à futilidade”, não apenas incrementou exponencialmente a divisão do trabalho mediante a invenção de ferramentas e instrumentos de automação produtiva como “suavizou consideravelmente o esforço do trabalho”, de modo que a sociedade do *homo faber* passou a produzir seus insumos de subsistência e reprodução conforme a mesma mecânica automática do processo laboral-vegetativo dos corpos, ainda que o ritmo de tal processo vital fosse demasiadamente lento em relação ao acelerado ritmo do processo de produção industrial⁷⁰. O resultado desta divisão do ônus das necessidades da vida biológica fora o aumento da “fertilidade natural do *animal laborans*” (2011, p.150), produzindo uma inédita superabundância de bens de consumo. Uma sociedade de consumo, nesta lógica, não poderia prescindir da produtividade de

⁷⁰ Não obstante, a imitação de processos naturais na dinâmica do processo de trabalho fora regra no primeiro estágio da revolução industrial. Esta lógica mimética desnaturaliza a matéria-prima natural segundo os fins mundanos preestabelecidos, “de sorte que o mundo ou o artifício humano, de um lado, e a natureza, de outro, permanecem como duas entidades nitidamente separadas. Na era dos processos whiteheadianos “passamos a ‘criar’, isto é, desencadear por nossa própria iniciativa processos naturais que jamais teriam ocorrido sem nós” (Arendt, 2011, p.185).

uma sociedade de trabalhadores. Afinal, consumo, trabalho, abundância e languidez só podem coexistir numa sociedade onde todos arcam com seu ônus de escravidão, ainda que de modo desigual. Daí a aceleração contínua do tempo de perecimento dos produtos do capitalismo industrial. Os processos da obra, nesta lógica do tempo à frente de si mesmo, convertem-se em objetos de consumo a serem permanentemente repostos pela abundância:

A interminabilidade do processo de trabalho é garantida pelas sempre-recorrentes necessidades de consumo; a interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo, ou, em outras palavras, se o ritmo do uso for acelerado tão tremendamente que a diferença objetiva entre uso e consumo, entre a relativa durabilidade dos objetos de uso e o rápido ir e vir dos bens de consumo, reduzir-se até se tornar insignificante (Arendt, 2011, p.155)

A emancipação pública do trabalho, portanto, permitiu que a sociedade de trabalhadores atendesse às demandas intermináveis da sociedade de consumidores. Podemos então afirmar que o *evento* da aceleração proposital da perecibilidade dos bens de uso transformados em bens de consumo conduziu à emancipação pública do trabalho com vistas a atender ao ônus das necessidades da vida biológica, isto é, ao ônus de uma sociedade de consumidores.

Daí o quarto evento responsável pela emancipação pública do trabalho: a redução de todas as atividades humanas à categoria “trabalho” enquanto provedora das necessidades vitais e mantenedora da abundância social. O trabalho convertera-se em “denominador comum” não apenas das ocupações manuais, mas também das atividades intelectuais criativas, tais como aquelas ligadas às artes, às ciências, à filosofia e à política. Todas as ocupações passaram a reivindicar para si o *status* de “profissões” no sentido de um ofício socialmente reconhecido a partir do qual os “profissionais” estariam habilitados a “prover o próprio sustento” (Arendt, 2011, p.157). A emancipação pública do trabalho tornou-se possível na medida em que a lógica meios-fins se generalizou para todas as atividades humanas. Mais do que um fenômeno social difuso, a redução de todas as atividades humanas à condição de “trabalho” tornou-se recorrente também nas modernas teorias do trabalho, as quais “quase unanimemente” passaram a definir “o trabalho como o oposto do divertir-se”. Daí que:

Todas as atividades sérias, independentemente dos frutos que produzam, são chamadas [desde então] de trabalho, enquanto toda atividade que não seja necessária, nem para a vida do indivíduo nem

para o processo vital da sociedade, é classificada como divertimento [*playfulness*]. [...] A emancipação do trabalho não resultou em uma equiparação dessa atividade a outras atividades da *vita activa*, mas em seu predomínio quase incontestável. Do ponto de vista de “prover o próprio sustento”, toda atividade não relacionada com o trabalho torn[ou]-se um “passatempo” (Arendt, 2011, pp.157-158).

Nesta lógica, a emancipação do trabalho resultou numa glorificação da atividade de trabalhar compreendida como meio de provisão das necessidades vitais; tal glorificação está, desde a origem, “intimamente relacionada com a degradação de todas as atividades que resultam diretamente da violência”, tais como a guerra, a pirataria e a espoliação. Toda riqueza, na sociedade dos trabalhadores e consumidores, deve vir do trabalho, jamais do espólio. Em razão deste imperativo moral de coibição da violência, a emancipação pública do trabalho — compreendido em seu metabolismo com a natureza — permitiu que se abrissem “quase automaticamente as portas [do domínio público] ao retorno da necessidade em seu nível mais elementar” (2011, p.161). Assim, tal “glorificação do trabalho como fonte de todos os valores” resultou numa “elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale*” (2011, p.105). Quer dizer, a glorificação do trabalho, ao subsumir todas as atividades humanas no seu processo de reprodução vital, permitiu que o *animal laborans* passasse a ser o protagonista do mundo público moderno. Assim fora consolidada a sociedade dos trabalhadores-consumidores.

O quinto evento decisivo para que ocorresse a emancipação pública do trabalho fora a emergência de uma classe trabalhadora politicamente organizada, cuja representação autêntica escapava às reivindicações reformistas e inclusivas dos sindicatos bem como à representação por interesses comum aos partidos. A representação autêntica dos trabalhadores ocorrera em “momentos raros e decisivos” quando os líderes dos movimentos operários (desde a *Primavera dos Povos*, em 1848, até a *Revolução Húngara*, em 1956) não se deixavam guiar “por programas e ideologias partidárias oficiais” e, assim, ao falarem e agirem homem *qua* homem, “tinham ideias próprias quanto às possibilidades de governo democrático nas condições modernas”, tal como fora o caso da proposição, sem êxito, do “sistema de conselhos populares em substituição ao sistema partidário continental” (Arendt, 2011, pp.269-270). Assim é que “a despeito de toda conversa e teoria, os trabalhadores foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política” (2011, p. 273). Fora em razão deste “vasto potencial de poder”

que o trabalhador moderno fora admitido no domínio público enquanto cidadão emancipado. Por isso Arendt assinala que “o momento crucial da história do trabalho foi a abolição do requisito de propriedade para o direito de voto. Até então, a condição do trabalho livre era muito semelhante à da [...] população escrava emancipada, na Antiguidade: constituía-se de homens livres, assimilados à condição de residentes estrangeiros, mas não eram cidadãos” (2011, p. 271). O movimento espontâneo dos trabalhadores fora autêntico e representativo a ponto de exercer uma “força de atração” sobre todo o povo, engendrando um espaço público particular “com novos padrões políticos”. Em razão de tal representatividade, os trabalhadores deixaram de representar-se como classe isolada de interesses e para tornar suas reivindicações “unâнимes entre todo o povo”, como fora o caso da proposição de um sistema parlamentar organizado a partir de “conselhos ao invés de partidos” (2011, p.274).

Todos estes eventos estão relacionados aos processos concrescentes desencadeados pelo social. Assim, o trabalho foi promovido à estatura de coisa pública e se libertou do círculo biológico-laboral do comer para trabalhar e trabalhar para comer. Ao emancipar o trabalho e admiti-lo no mundo público, os processos do social não apenas libertaram tal instituição do processo fisiológico sempre-recorrente, mas deram à fabricação (*work*) uma valoração positiva historicamente inédita. Admitir o trabalho no mundo público alterou o caráter do próprio domínio público, sobretudo porque o trabalho socializado transformou-se em “progressivo desenvolvimento” e perdeu a acepção antiga de atividade escrava da atividade laboral. Neste aspecto do progresso e do desenvolvimento, Arendt enfatiza que o social produziu o natural crescimento do artificial, isto é, o aumento da produtividade do trabalho de modo que as questões da divisão do trabalho social e da mecanização da produção passaram a ser objeto de preocupação do domínio público. Assim se deu a “revolucionária transformação da atividade do trabalho”. Fato é que este é o único processo decorrente do surgimento do social que Hannah Arendt vê como positivo e emancipador. Todos os demais, como vimos, têm uma acepção negativa vinculada aos processos de animalização do homem.

Cabe-nos, finalmente, fazer algumas ligeiras considerações acerca da crítica de Hannah Arendt a Karl Marx. A produção bibliográfica acerca desta crítica é tamanha que nos demandaria uma investigação à parte. Segundo Arendt, a emancipação pública do trabalho permitiu que houvesse um “artificial crescimento do natural”; a força-motriz de tal crescimento estaria no aumento da produtividade do trabalho. Mas o que define e

como opera esta produtividade? Marx assinala que a produtividade do trabalho reside, em última instância, na “força” física corporal de cada indivíduo e seus respectivos limites de exaustão. Este limitado vigor físico, assinala Arendt, “não se esgota depois que [o indivíduo] produz seus meios de subsistência e sobrevivência”; contrariamente, os indivíduos somados mostram-se capazes de produzir um “excedente” que ultrapassa as demandas do necessário para cada um deles e para a própria reprodução da prole, isto é, do proletariado como um todo. Nesta lógica, não é o trabalho que explica a produtividade do trabalho, “mas o excedente da ‘força de trabalho’” (Arendt, 2011, p.108) como puro somatório de força física e energia humana. A força de trabalho “é uma modalidade especificamente humana de força vital, tão capaz de criar um ‘excedente’ quanto o é a própria natureza” (Arendt, 2011, p.134). A produtividade da força de trabalho, portanto, caracteriza-se por “preocupar-se primordialmente com os meios de sua própria reprodução” a qual, uma vez assegurada, continua a produzir o “excedente” mediante o uso da força vital excedente. O propósito do processo de trabalho, portanto, é garantir “a reprodução de mais de um processo vital”, isto é, garantir a reprodução do processo vital do gênero humano. Assim, “o trabalho de alguns torna-se o bastante para a vida de todos” (Arendt, 2011, p.109). É por isso que, para Marx, a força motriz da produtividade do processo de trabalho reside no somatório das energias do *animal laborans*, não no trabalho propriamente dito. A produtividade está no “excedente potencial inerente à força de trabalho humana, e não na qualidade ou no caráter das coisas que [tal excedente] produz”.

Por outro lado, como já explicamos anteriormente, é próprio da ação processual conceber a vida humana como espécie, uma vez que os processos modernos são cegos à singularidade dos homens. É a partir desta concepção processual do homem como espécie que se desdobra a crítica de Hannah Arendt a Karl Marx. Ao reduzir a vida humana ao movimento cíclico do processo vital, Marx deixou evidente não apenas sua incompreensão quanto ao caráter miraculoso e transcendente da ação em relação às necessidades vitais, mas também sua valoração positiva da dinâmica dos processos modernos enquanto fenômeno humanizador. A filosofia marxista do trabalho entronizou a dinâmica moderna dos processos porque os julgava como fenômenos emancipadores do homem, isto é, os julgava como “processos das forças produtivas da sociedade”.

Da perspectiva de Arendt, Marx não entendia que o trabalho não pode auxiliar o homem na busca de “dominar a parte animal da natureza” humana (2011, p. 146). Esta imagem idealista do trabalho como categoria de emancipação devia-se a dificuldade da

filosofia marxista em dissociar labor (*labor*) e trabalho (*work*), consumo e fabrico, além de jamais conceber a ação humana senão segundo a lógica dos meios e fins, tal como o fizera com John Milton ao julgar equivalentes o poema épico-alegórico *Paradise Lost* e os fios produzidos pelo bicho-da-seda, ambos concebidos como produtos da fabricação. Como assinalou Arendt, para Marx “trabalho e consumo são dois estágios de um mesmo processo cíclico imposto ao homem pela necessidade da vida” (2011, p. 156). Por isso Marx considerava o *homo faber* como a mais elevada e digna possibilidade de realização do homem. Quando Arendt, numa passagem d’A *Condição Humana*, distingue os fenômenos da força, do poder e do vigor, dando ênfase, especificamente, ao vigor, ela o faz como uma resposta a Marx, que concebia a somatória total dos vigores do gênero humano como força-motriz da força de trabalho. Para Arendt, o vigor é animal e não poderia jamais produzir poder, mas somente força, isto é, violência e tirania. Aí a divergência radical entre ambos no que diz respeito ao uso da violência no processo revolucionário.

Por outro lado, Arendt entende que, no cerne da filosofia marxista do trabalho, há uma contradição que não pode ser solucionada: se o trabalho é a “mais humana e produtiva das atividades do homem” então por que aboli-lo num futuro “reino da liberdade” posterior à Revolução? Afinal, o trabalho emancipa ou escraviza o homem? Seria o trabalho a “eterna necessidade imposta pela natureza” ou, contrariamente, representaria a emancipação do homem em relação ao “reino da necessidade”? Seria um fardo imposto pelas “necessidades físicas imediatas” ou uma atividade que emancipa e dignifica o homem em distinção aos animais? (Arendt, 2011, p.129).

De todo modo, a crítica de Arendt a Marx orbita em torno do ideal marxiano da “humanidade socializada” [*socialized mankind*], cujo protagonista seria o homem socializado [*socialized man*]. Segundo tal ideal:

A humanidade socializada é aquele estado da sociedade no qual impera somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou o gênero humano, mas não o homem nem os homens. O importante é que, agora, o último vestígio da ação que havia no que os homens faziam, a motivação implicada no interesse próprio, desapareceu. O que restava era a “força natural”, a força do próprio processo vital, à qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente sujeitos (“o próprio processo de pensar é um processo natural”) e cujo único objetivo, se é que tinha algum objetivo, era a sobrevivência da espécie animal humana. Nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para conectar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornara-se parte do processo vital, e o necessário era apenas trabalhar, isto é, garantir a

continuidade da vida de cada um e de sua família. Tudo que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, era supérfluo ou só podia ser justificado em termos de alguma peculiaridade da vida humana em oposição à vida animal (Arendt, 2011, pp.401-402).

Essa diluição da singularidade humana no processo vital da espécie fez com a filosofia do trabalho de Marx concebesse o *animal laborans* e o *homo faber* como um único e indiviso homem, representante da espécie, desprovido de pessoalidade. Este “homem socializado” da Economia marxista, para Arendt, é um *animal laborans* cujo único desejo é subsistir, isto é, reproduzir o processo vital que sustenta a força de trabalho socializada. Neste aspecto, Arendt não apenas se posiciona a favor de Agostinho e contra Marx — porque concebe os indivíduos como “pessoas singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis” (Arendt, 2011, p.119) —, mas também contra a dinâmica triunfal e tirânica dos processos.

CONCLUSÃO

Ao definir o social como uma modalidade de ação política processual em contraposição à ação política tradicional legada pela experiência da pólis grega, Arendt não apenas nos oferece um retrato realista e desolador da era moderna, mas, sobretudo, deixa subentendido que o governo dos processos tem claras “afinidades eletivas” com a experiência totalitária. Portanto, o conceito do social como uma série de experimentos que desencadeiam processos com assuntos humanos seria o fio de Ariadne que vincula as teses expostas em *Origens do Totalitarismo* e n’*A Condição Humana*.

Se atentarmos bem para as características da ação processual — a opacidade das decisões e dos experimentos iniciados, a cientificização da ação política, a impessoalidade do agir, a concepção estrita da razão como cálculo racional, o adestramento comportamental, o caráter ensaístico dos experimentos com assuntos humanos, a mecanicidade do funcionamento das operações, a animalização e naturalização do homem enquanto espécie, a assimetria intransponível entre governantes e governados, a busca pela onipotência, infalibilidade e monopólio da ação política — veremos que elas são comuns aos regimes totalitários. Isso não significa, a rigor, que estejamos atualmente sob um governo totalitário *stricto sensu*, mas que expedientes totalitários subsistem nas dinâmicas processuais em plena era nuclear. Se os regimes totalitários representam a culminância da ideia de governo como processo, a dinâmica dos processos representa a perseverança dos expedientes totalitários nos

regimes democráticos. Arendt adverte-nos que os processos têm uma capacidade extraordinária de a tudo se adaptar, assim como de se descontinuar no tempo. Tais capacidades são, igualmente, próprias aos governos totalitários. Tal como nos sistemas totalitários, os processos e experimentos operam sem qualquer padrão moral que os oriente, ou seja, funcionam tão somente segundo a lógica dos meios e fins.

Como já dissemos, os governos totalitários governam por expedientes experimentais e processuais porque almejam abolir a ação tradicional do mundo público. E para que os processos e experimentos sociais permaneçam hegemônicos enquanto modo privilegiado de exercício do poder e da ação devem estar ininterruptamente em movimento, regidos pelo princípio da impermanência. E a característica da impermanência seria “essência dos movimentos totalitários, que só podem permanecer no poder enquanto estiverem em movimento e transmitirem movimento a tudo que os rodeia” (2000, p.356).

Ainda que nas sociedades de consumo tais processos tenham por finalidade a maximização dos prazeres e a consequente minimização da dor, a imagem animalesca do homem como espécie adestrável permanece, assim como a distância — política e cognitiva — entre o *animal laborans* e seus governantes imperiais. Do mesmo modo, o aperfeiçoamento das linguagens e sugestões da propaganda cria pararrealidades nas quais os súditos-trabalhadores-consumidores encontram um habitat confortável para realizarem o sonho da vida vegetativa, prazerosa, espontânea e natural.

Ao nos convidar a “pensar no que estamos fazendo”, Arendt quer restituir a soberania da ação tradicional enquanto dinâmica da ação política moderna. Mas sabe que, para tanto, é preciso, antes, aprendermos a tornar visível e inteligível o que não se dá à visibilidade e à inteligibilidade. É imprescindível, portanto, não apenas revelarmos os mecanismos de funcionamento próprios aos experimentos e processos como, também, restituir a dignidade da ação; e, para fazê-lo, devemos retomar o modo de realização humano e imprevisível da ação em nosso tempo: a *ação revolucionária*, a *refundação da liberdade*. Por isso Arendt passou a dedicar-se em seu livro subsequente, *Sobre a Revolução*, a esta solução ou remédio contra a impessoalidade e a tirania dos processos e experimentos, já que o perdão e a promessa só poderiam ter efeito no mundo da ação tradicional em teia, porém jamais no mundo concrescente da ação processual whiteheadiana. Restou, então, a fé na ação em concerto e a confiança inabalável na capacidade de pensamento e compreensão dos homens. Nenhuma tirania processual poderá abolir completamente essas faculdades humanas.

CAPÍTULO II

A ORIGEM ETIMOLÓGICA DO CONCEITO MODERNO DO SOCIAL: HANNAH ARENDT CONTRA TOMÁS DE AQUINO

INTRODUÇÃO

No início do segundo capítulo d'A *Condição Humana*, na secção 4, intitulada “O homem: um animal social ou político”, Hannah Arendt apresenta ao leitor sua tese acerca da origem etimológica da palavra “social” segundo a acepção naturalista moderna dada ao termo. Vejamos o que ela nos diz sobre esta origem:

Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros. Essa relação especial entre a ação e o estar junto parece justificar plenamente a antiga tradução do *zōon politikon* de Aristóteles por *animal socialis*, já encontrada em Sêneca, a qual, depois, tornou-se a tradução padrão por intermédio de Tomás de Aquino: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (“o homem é, por natureza, político, isto é, social”). Melhor que qualquer teoria elaborada, essa substituição inconsciente do social pelo político *trai* o alcance da original compreensão grega da política, a qual fora perdida. Por isso, é significativo, mas não decisivo, que a palavra “social” seja de origem romana e não tenha equivalente na língua ou no pensamento gregos.⁷¹ (Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1998, pp.22-23)

A palavra “social” proveio, segundo Arendt, “da antiga tradução do *zōon politikon* de Aristóteles por *animal socialis*”, a qual “já encontramos em Sêneca”, mas que só se tornou “a tradução padrão por intermédio de Tomás de Aquino”⁷². A expressão “*homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza, político, isto é, social)” tornara-se, desde a *Suma Teológica*, um lugar-comum. Para Arendt, contudo, esta tradução fora uma traição, mais do que mera “substituição

⁷¹ Tradução minha. Itálico em “trai” acrescido. O original diz: “Action alone is the exclusive prerogative of man; neither a beast nor a god is capable of it, and only action is entirely dependent upon the constant presence of others. This special relationship between action and being together seems fully to justify the early translation of Aristotle's *zoon politikon* by *animal socialis*, already found in Seneca, which then became the standard translation through Thomas Aquinas: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (“man is by nature political, that is, social”). More than any elaborate theory, this unconscious substitution of the social for the political betrays the extent to which the original Greek understanding of politics had been lost. For this, it is significant but not decisive that the word “social” is Roman in origin and has no equivalent in Greek language or thought”. (Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1998, pp.22-23)

⁷² Todas as citações de *The Human Condition* serão feitas a partir a tradução de Roberto Raposo para o português (2011; 11ª Ed.). Porém, em casos como este, no qual a tradução é imprecisa, proporei uma versão minha a partir da edição de Margaret Canovan de 1998 (2ª Ed.).

inconsciente do social pelo político”, e, com ela, Aquino *traiu* (*betrays*)⁷³ o alcance da original compreensão grega da política”, alcance este agora perdido (1998, p.23). Portanto, a tradução latino-cristã do conceito do político fora um transvio hermenêutico, resultado de uma “profunda incompreensão” (*profound misunderstanding*), além de se revelar numa *traição* (Arendt alude aqui ao dilema do *traduttore-traditore*). O termo social assumiu, a partir de então, o papel de substituto da política, reduzida à mera associação natural entre homens. E assim se perdera a compreensão grega do que seria o político enquanto ação transcendente às necessidades vitais de associação humana.

Este sentido que nos chega às mãos pela tradução traidora, ainda que inconsciente, de Tomás de Aquino, provém, por analogia, de uma interpretação unilateral do sentido originário romano de *socialis* o qual “indicava uma aliança entre pessoas para um fim específico” (2011, p.28). Segundo Arendt, a tradução de Aquino, além de não ter preservado o sentido grego originário do político, também fez desaparecer sentido político de *socialis*, compreendida pelos romanos como um acordo estabelecido entre sócios ou amigos para fins específicos. Reduzido à denotação meramente privada, o termo *socialis* passou a designar a necessidade vital de associação humana, concebida desde então como a capacidade diferencialmente humana de viver juntos, embora tal necessidade fosse tradicionalmente concebida pelos gregos e romanos como um dos atributos animais do gênero humano. Portanto, a tradução de Aquino concebeu como especialmente humano o atributo animal do “viver juntos” — a necessidade de associação natural — fazendo-a corresponder à capacidade de organização política.

Segundo Arendt, Sêneca fora o primeiro a empregar a expressão *societas generis humani*, a “sociedade do gênero humano”. Desde então, a necessidade vital de associação humana passou a ser concebida pela filosofia estoica como correspondente à necessidade gregária dos animais. Ainda que os laços estabelecidos entre os homens fossem dados pela razão e pelo instinto do diálogo⁷⁴, a força motriz inicial da associação

⁷³ *Betrays*, isto é, Aquino “traí” o alcance da original compreensão helênica do político. O termo “*betrays*”, nesta passagem, é traduzido como “revela” pelo tradutor d’*A Condição Humana* para o português. Mesmo após a revisão técnica esta tradução *eufemística* permaneceu. O verbo *betray*, como veremos doravante, já traz em seu núcleo semântico o sentido de não-intencionalidade da ação. Não se trata aqui de “revelar”, no sentido de “tirar o véu”, mas de uma traição que adultera o sentido original do termo. Se alguma revelação houve, por consequência indireta do ato traidor, fora o caráter cristão do tradutor e sua interpretação naturalista do social.

⁷⁴ Como veremos no tópico sete deste capítulo, Cícero, antes de Sêneca, já empregava uma expressão de conteúdo equivalente a *societas generis humani*. Para Milton Valente, grande intérprete da obra de Cícero, o “instinto de união” ciceroniano é concebido como comum tanto entre os homens quanto entre os animais. Porém, diz Valente: “Ao estabelecer as bases da moralidade, Cícero reconheceu ‘um ponto

era dada pela lei natural que une os homens. Assim, o viver juntos que para os gregos nos assemelhava aos animais — e, portanto, não era concebido como característica singular do humano, mas como parte do *zoon* que compõe a condição humana marcada pela necessidade de subsistência — passara, desde o estoicismo e, posteriormente, no período da escolástica medieval, a ser concebido como um dos atributos do gênero humano. O social, desde então, consolidou-se enquanto conceito que acentuou a condição natural e animal do homem como uma qualidade ou virtude humanizada. A necessidade de associação natural com vistas à subsistência material, assim como a premência de formar a família e constituir o lar (*oikos*) passaram a ser valoradas como capacidades. Neste aspecto, o social enquanto o viver juntos próprio da domesticidade, a despeito da origem grega reconhecê-lo como atributo animal-natural, passara a apresentar-se como um atributo humano e político por excelência.

Em verdade, Arendt acusa Aquino de interpretar as necessidades gregárias dos homens e dos animais como equivalentes. Aquino desenvolveu sua tese naturalista do social como equivalente ao político porque interpretou equivocadamente a *Política* de Aristóteles à luz da doutrina estoica, precisamente, mediante uma analogia com o conceito de *societas generis humani*. Segundo Arendt, esta interpretação ou má-compreensão tomista não corresponde ao texto original de Aristóteles, ainda que possa ter fundamento ante o cotejo com os textos de Sêneca. Ela, portanto, reconhece em alguma medida que a má-compreensão já estava no texto senequiano, mas responsabiliza Aquino pela difusão do imbróglio. Desde Aquino, portanto, o social, passou a ser entendido como “condição humana fundamental”, substituto do político.

Arendt não empregou o verbo *betray* à toa nesta passagem. Ela poderia utilizar os verbos “*reveal*” ou “*disclosed*” como, aliás, fez em dezenas de passagens d’*A Condição Humana*, mas preferiu dar ênfase ao caráter traidor da tradução do Aquinate⁷⁵. A justaposição de “*be*” e “*tray*” significava em sua origem, literalmente, “entregar de bandeja”, geralmente ao referir-se a uma informação confidencial

comum a todos os seres animados: o instinto de união — *coniunctionis appetitus* — que visa a procriar e defender os seres gerados’ (*De Off.*, I, 11). O vínculo social, que acaba de ser considerado o princípio distintivo entre as naturezas humana e animal, *não deve*, pois, ser confundido com esse instinto gregário comum às duas (*De Off.* II, 15). Ele identifica-se com o laço que a razão cria entre os homens, não simplesmente pelo fato de ser comum a todos, mas pelo de ser um instinto do diálogo, e o diálogo tende por si a estabelecer uma comunidade de vida.” (Valente, 1984, pp.144-145). Não obstante, a equivalência estoica entre a necessidade vital de associação humana e de associação animal só pode ser bem compreendida mediante um exame da doutrina da *oikeiôsis*, e não do mero instinto de união. Aprofundaremos esta questão no tópico 7 deste capítulo.

⁷⁵ Sobre o uso dos termos “*reveal*” e “*disclosed*” n’*A Condição Humana* vejam o capítulo III desta tese, especificamente o tópico intitulado “Revelação e Ocultamento”.

transmitida por um traidor ao inimigo da parte traída. Daí a tradução mais correta pelo verbo “trair”. *Betray* designa também o ato de mostrar não intencionalmente o verdadeiro caráter, isto é, revelá-lo; portanto, revelar no sentido de cometer inconfiância, trair a confiança, enganar, iludir. A traição de Aquino está aí associada à imagem de Judas, ainda que a parte traída não seja Jesus de Nazaré, mas Aristóteles. Ademais, tal traição, por ser “inconsciente”, evoca implicitamente a fala do Cristo crucificado ao pedir ao Pai que perdoasse aqueles que imolavam o Filho, porque “eles não sabem o que fazem” (Luc, 23:34), embora Arendt não pareça estar aí disposta a perdoar a “traição” involuntária do Aquinate. É este o sentido dado por Hannah Arendt ao comentar a tradução do conceito do político como cambiável ou substituível pelo conceito do social segundo Tomás de Aquino: uma traição que mimetiza a traição de Judas. Aquino “entregou de bandeja” o caráter público, livre e ativo do político ao subsumi-lo ao caráter apolítico, natural, animalesco, necessário e gregário do social como viver juntos. Implícito a este argumento está a acusação segundo a qual o Aquinate teria cristianizado o conceito do político ao torná-lo permutável ao conceito do social. A privatização e naturalização do conceito seria uma marca inexpugnável deixada pela tradução cristã, a qual teria subvertido o sentido originário da experiência política grega. Arendt assim expõe sua interpretação da origem do social: como uma traição ou transvio do sentido originário helênico do político. Quer dizer, o social, como substituto ou sinônimo do político não teve uma origem autônoma na experiência dos homens; surgiu acidentalmente de um equívoco inconsciente de tradução o qual converteu um atributo animal do homem em atributo político.

De todo modo, a tese segunda a qual o surgimento do social se dera em razão de um engodo etimológico inconsciente é, evidentemente, frágil e especulativa, além de conter uma sucessão de afirmações ligeiras e precipitadas. Nem a concepção naturalista do homem, tampouco a “hibridização” das instituições políticas com os elementos apolíticos e privados do social foram processos que ocorreram a partir de um *Fiat Tenebras* cuja origem remonta a má tradução do termo numa passagem célebre da teologia política cristã. Para Arendt, todavia, é como se na perversão semântica involuntária da tradução de Aquino estivessem contidos embrionariamente todos os males e confusões produzidos pelas instituições do social na modernidade, sobretudo os processos de animalização do homem e privatização da política. Por isso ela narra esta origem semântica como se estivesse a relatar o momento da Queda ou *Fiat Tenebras*, momento no qual é começado algo novo e obscuro no mundo. Contudo, como veremos

doravante, o processo de naturalização do homem na Filosofia Política Medieval antecederia à tradução de Aquino. Presumo, deveras, que a interpretação de Arendt sobre este fenômeno esteja anacronicamente às avessas.

Por outro lado, se observarmos bem, tal compreensão da origem do social pode ser contraposta à interpretação esposada pela própria Hannah Arendt no subcapítulo 31 d'A *Condição Humana*, quando ela remonta a origem dos experimentos “sociais” à Filosofia Política de Platão e às tentativas platônicas de fabricar o corpo político e abolir a ação do mundo público. A origem do conceito do social, assim, pode ser reportada a Platão, a Tomás de Aquino ou às ordens monásticas (2011, pp.65-66; 396-399), de modo que adquire o feitio de um rio formado por muitos olhos d'água e minadouros. Não há uma origem: há origens.

Portanto, as objeções de Arendt à tradução e interpretação do político como sinônimo do social na obra do Aquinate resumem-se, n'A *Condição Humana*, em oito pontos⁷⁶: 1) a tradução de *zoon politikon* por *animal sociale* provém de uma má-compreensão (*misunderstanding*) do texto da *Política* de Aristóteles por Tomás de Aquino; 2) desde Aquino (ainda que precedido por Sêneca) o emprego da palavra *societas* perdeu seu caráter político, o qual designava uma “aliança entre pessoas para um fim específico” e passou a designar tão somente o caráter privado do termo, compreendido como acordo comercial e privado interpares, isto é, como “verdadeira *societas*”; 3) ao tornar correspondentes os termos *socialis* e *politikon* Aquino procedeu uma “substituição inconsciente do social pelo político” (“*unconscious substitution of social for the political*”); 4) ao fazê-lo o Aquinate traiu o alcance original da

⁷⁶ Não examinarei aqui a objeção de Arendt quanto a “má-compreensão” de Aquino no que diz respeito a “definição aristotélica do homem como *zoon logon ekhon*”, traduzido pela tradição latina como *animale rationale*, tradução essa que “resulta de uma incompreensão não menos fundamental que a expressão ‘animal social’” (2011, p.32). Não examinarei esta consideração porque ela, não só fugiria da economia argumentativa do problema que enfrentamos, mas também demandaria de nós a redação de outra tese, sobretudo tendo em vista que a interpretação de Arendt parece estar “sintonizada” com a interpretação heideggeriana segundo a qual houve, na era moderna, uma redução metafísica do ser do homem a mero ente, conforme exposto na *Carta Sobre o “Humanismo”*. A expressão *zoon logon ekhon* fora traduzida por Sêneca nas *Cartas a Lucílio* como “*Rationale enim animal est homo*” (Ep. 41, 8). E esta tradução, de fato, reduziu *logon* a *ratio*, o que fez desaparecer o elemento noético que compõe o sentido do termo. *Logon*, além de não definir peremptoriamente a natureza do homem, designa mais do que o sentido contido no termo *ratio*. Guthrie, em seu *History of Greek Philosophy* (1985, v.1, p. 419s) arrola diversos significados para *logon*: rumor, proporção, causa, razão, argumento, fala, medida, verdade, princípio geral, etc. Ademais, a expressão *zoon logon ekhon* jamais fora, *ipsis litteris*, empregada por Aristóteles. Ela é depreendida, em geral, de duas passagens da *Política*. A primeira (1253a, 9-19) diz: “A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra” (1998, p.55); a segunda (1332b, 5) afirma: “Mas o homem, para além da natureza e do hábito, é também guiado pela razão que só ele possui” (1998, p.533).

compreensão grega clássica da política de modo tal que este sentido se perdeu na era moderna; 5) desde que esta tradução se tornou célebre o social passou a ser concebido como condição humana fundamental. Se Platão e Aristóteles entendiam que “a companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica” (Arendt, 2011, p.28), Aquino entendia tal necessidade de associação natural como um atributo ou capacidade humana, isto é, como virtude gregária; 6) para o Aquinate não havia oposição entre a *pólis* e a família (*oikos*), entre “a natureza do governo doméstico e do governo político”, o que, para Arendt, é uma interpretação contrária ao pensamento grego no qual “a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela” (2011, p.28); 7) a má-compreensão de Aquino no que diz respeito ao conceito de *vita activa* na experiência grega fez com que o frade reduzisse a política a “uma forma de ação necessária”, portanto, não-livre, em favor da superioridade e da liberdade da vida contemplativa; 8) a filosofia do trabalho de Aquino fora de suma relevância, juntamente com toda a tradição evangélica e patrística cristã que a precedeu, para reduzir o trabalho a uma atividade imposta pela necessidade natural de sobrevivência da espécie humana, isto é, reduzir o trabalho a um meio de manter-se vivo. Quer dizer, se dependesse de Aquino e da tradição cristã jamais haveria a glorificação e a emancipação do trabalho na modernidade.

Proponho averiguar cada uma destas objeções de Arendt tomando o texto originário do Aquinate como contraprova. Veremos como a argumentação de Arendt está entrelaçada à argumentação de Aquino. *Mutatis mutandis*, seguiremos também certa interpretação canônica da Filosofia Política do Aquinate segundo seus melhores intérpretes. Como pudemos perceber até aqui, as objeções de Arendt referem-se à infidelidade e má-compreensão do Aquinate no que diz respeito ao conceito greco-aristotélico do político. Nosso propósito, nesta lógica, é averiguar em que medida tais acusações estão amparadas no próprio texto de Aquino. *In limine*, julgamos que a objeção segundo a qual (1) a tradução de *zoon politikon* por *animal socialis* provém de uma má-compreensão do conceito greco-aristotélico do político só pode ser respondida se averiguarmos as demais objeções. Vejamos agora as demais sete acusações de Arendt contra Aquino.

1. SOCIETAS E SOCIETAS GENERIS HUMANI

Começaremos este tópico pela reconstituição do círculo silogístico a partir do qual Hannah Arendt empreende sua análise histórica acerca das origens e desdobramentos etimológicos da palavra “social”. Ainda que incorramos em alguma repetição do que já foi dito, creio que valha a pena fazer tal reconstituição para elucidarmos a sequência da argumentação da autora. Como vimos na citação que abriu este capítulo, Arendt começa sua arguição no capítulo II, secção 4 d’A *Condição Humana*, ao enfatizar que a ação é uma capacidade exclusiva do homem. Mais do que isso, a ação só pode ocorrer ante a presença, a participação e o testemunho de outros homens. Daí a correspondência imediata entre agirmos e estarmos juntos. Esta característica correspondente entre a ação e o estar juntos levou, por uma falsa analogia, à tradução da expressão *zoon politikon* de Aristóteles como correspondente a *animal sociale*. Este equívoco começou, segundo Arendt, com a versão estoico-latina do homem político na filosofia de Sêneca, mas só fora tornado uma tradução padrão a partir da imensa influência da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. A partir do Aquinate se difundira a expressão errônea e tão comum segundo a qual “o homem é um animal político, isto é, social”. Para Arendt, esta tradução, difundida em toda filosofia política ocidental a partir da má-compreensão do Aquinate, traiu a concepção grega original do que seria o político. E ainda que tal tradução traidora se deva, inicialmente, ao fato de que a palavra “social” não tem origem grega, mas romana, a má-compreensão (ou a copulação semântica entre o político e o social) só se tornou decisiva para a Filosofia Política moderna a partir daquela tradução traidora de Aquino, não da versão de Sêneca. Assim, Arendt escusa a tradução senequiana, mas não a traição de Aquino. A tradução do Aquinate, nesta lógica, torna-se um evento mais decisivo para a má-compreensão do conceito grego do político do que a ausência de termo equivalente à palavra “social” no léxico grego clássico.

De todo modo, assinala Arendt, mesmo no latim republicano a palavra “social” ainda mantinha um significado político coexistente a um significado não político. Tal sentido político do termo “social” latino-republicano começou se esvaziar semanticamente na passagem do fim da era republicana para o início da era imperial, quando então adquiriu “o sentido geral de condição humana fundamental”. Quer dizer, a perda do significado político original do termo “social” no léxico latino republicano começou quando surgiu a expressão *societas generis humani*, a sociedade do gênero

humano, definida a partir da necessidade natural de associação entre os homens. Assim, uma característica animal do homem passou a ser concebida como “especificamente humana” ou “fundamentalmente humana”. A necessidade vital de associação humana passou a ser concebida como “razão suficiente” da vida política; passou-se, desde então, a negligenciar o fato de que tal “razão suficiente” nos igualava aos animais e, por isso, não poderia ser concebida como “fundamentalmente humana”. Perdeu-se a noção grega de que a necessidade vital de associação humana era, em verdade, “uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal” (Arendt, 2011, pp.27-28).

A acusação de Arendt, neste caso, é de que a má-compreensão do Aquinate se dera em razão da aplicação de uma falsa analogia cujo silogismo *non sequitur* pode ser melhor representado numa imagem circular (a seguir). Segundo tal falso silogismo: (a) toda ação política se dá no “estar juntos” dos homens (b) assim como todos os homens têm necessidade vital de estar juntos e associar-se uns com os outros; (c) logo, toda ação política corresponde à necessidade vital humana de estar juntos e associar-se.

Arendt, nesta acusação, raciocina a partir de categorias de causa e efeito, contrariamente ao que fez nos capítulos finais d’ *A Condição Humana*, quando, por influência da filosofia processual de Whitehead, passou a associar eventos a partir de categorias explicativas não causais como as afinidades eletivas, as coincidências, os eventos semelhantes e dissimilares, as consequências imprevistas, as condescendências, as co-ocorrências, etc. Certamente, a leitura e descoberta da obra de Whitehead ocorrera a meio do caminho da redação de *A Condição Humana*.

De todo modo, o que a autora nos narra nesta passagem é o processo de degeneração do conceito originário do político em decorrência de um falso silogismo ou analogia. O raciocínio correto, neste caso seria: (a) toda ação política ocorre no “estar juntos” dos homens libertos das necessidades vitais; (b) toda necessidade vital escraviza o homem e obsta sua capacidade de ação; (c) logo, nenhuma ação política pode ocorrer motivada por uma necessidade vital, ou seja, nenhuma necessidade vital corresponde a uma ação política. Aquino não compreendeu esta sequência silogística, procedendo a um raciocínio circular e analógico equivocado. Vejamos no diagrama abaixo como podemos resumir esta degeneração silogística ou má-compreensão:

CÍRCULO SILOGÍSTICO DA DEGENERAÇÃO DA ORIGEM DO POLÍTICO ENQUANTO CORRESPONDENTE AO SOCIAL (FIGURA 2)

Esta explicação silogística acerca da má-compreensão do conceito do político como correspondente ao social é exposta por Arendt no seguinte passo:

É significativo, mas não decisivo, que a palavra “social” seja de origem romana e não tenha equivalente na língua ou no pensamento gregos. Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente um claro significado político, embora limitado: indicava uma aliança entre pessoas para um propósito específico, como quando os homens se organizavam para governar [*rule*] outros ou para cometer um crime. É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma “sociedade da espécie humana” [*man-kind*], que o termo “social” começa a adquirir o sentido geral de uma condição humana fundamental. (Arendt, 2011, p.27-28; 1998, pp.23-24)

Por que a origem romana da palavra “social” é “significativa” mas não “decisiva” para que a compreendamos? A resposta é simples: porque o significado

decisivo da palavra — seja para a história das instituições políticas, seja para os desdobramentos da filosofia política moderna —, proveio do sentido atribuído pela tradução traidora de Tomás de Aquino, não pelo sentido político original romano. Quer dizer, o sentido decisivo do termo “social” proveio da filosofia política de Tomás de Aquino, não da Filosofia ou do Direito Romano.

Por outro lado, se o “uso latino da palavra *societas* tinha *também* originalmente um claro significado político”, significa que tal uso admitia igualmente um sentido não político, isto é, privado. De fato, para os cidadãos da Roma antiga a palavra *societas* designava “uma aliança entre pessoas para um fim específico”, fosse político, fosse privado. As alianças firmadas para fins privados ocorriam quando vários homens, por algum interesse comum, decidiam, por exemplo, unir-se com a finalidade de cometer um crime. Neste caso, o assassinato de Júlio César por sessenta senadores romanos seria um exemplo de *societas*⁷⁷. Já o sentido político da palavra poderia ser exemplificado “quando os homens se organizavam para governar os outros”. Logo, *societas* poderia ser empregada para designar uma sociedade política entre homens de Estado, por exemplo⁷⁸. Nesta altura, Arendt assinala em rodapé (número 3) que já haviam sido empregadas as expressões “*societas regni* em Lívio” e “*societas sceleris* em Cornélio Nepos”. Assim, ela enfatiza a compreensão unilateral do termo *societas*, reduzido ao sentido não político e privado, ao afirmar que:

“tal aliança [entre os homens] podia também ser estabelecida para fins comerciais, e Tomás de Aquino ainda afirma que uma ‘verdadeira *societas*’ entre negociantes só existe ‘quando o próprio investidor compartilha do risco’, isto é, quando a associação é realmente uma aliança” (Arendt, 2011, p. 28).

Arendt nos deixa claro, assim, que Aquino não compreendeu o sentido político da palavra *societas*, mas tão somente o sentido privado. E por só compreender o sentido privado do termo, o frade passou a conceber o social como a necessidade humana de companhia cuja finalidade prática seria tão somente atender as necessidades de subsistência material do gênero humano. De todo modo, este conceito do social que compreende o caráter naturalmente gregário do homem como condição humana

⁷⁷ Não fora à toa que Cícero, no *De officiis* (3. 19, 32), tentou justificar o assassinato de Júlio César alegando que os laços de humanidade não existem com os tiranos, por isso, os cidadãos da república teriam o dever de roubá-los, matá-los ou bani-los da sociedade humana.

⁷⁸ A tradição agostiniana preserva, *mutatis mutandis*, esta herança da *societas* romana. Por isso, para o Bispo de Hipona, a cidade não é mais *magna latrocinia*, isto é, uma gangue de criminosos, como denominara às formas temporais de associação humana (*regna*) que não se subordinavam à Justiça Divina e ao poder eclesiástico (Bottici, 2014, p. 78).

fundamental “começou” ou teve início quando a filosofia romana da passagem da época republicana para a época imperial formulou o conceito de *societas generis humani*.

Por outro lado, se observarmos bem, veremos que há uma lacuna nesta silogística de Hannah Arendt contra Tomás de Aquino. Se o conceito do social proposto pelo Aquinate proviera de uma má-compreensão do conceito do político aristotélico, sobreposto pela ideia estoica da *societas generis humani*, cabe-nos saber em que passagem de sua obra o frade empregara tal expressão e para que fins. Quer dizer, não nos basta investigar o emprego do termo *socialis*, mas também o uso da expressão estoica que originariamente fez equivaler a capacidade de organização política à necessidade vital de associação humana. Afinal, a má-compreensão de Aquino decorre de uma interpretação estoica do conceito do político na *Política* de Aristóteles. Empregara o frade a expressão *societas generis humani*? Em verdade, Tomás de Aquino empregou tal expressão numa única passagem da *Suma Teológica* na qual discute, a partir de uma citação de Ambrósio de Milão, um problema tipicamente romano-republicano: a relação entre liberalidade (*liberalitas*) e justiça. Assim o Aquinate assinala que

A justiça concerne à sociedade do gênero humano. Ora, a sociedade encerra por natureza duas partes: a justiça e a beneficência, a qual também se chama liberalidade ou benignidade. Logo, a liberalidade faz parte da justiça. (Tomás de Aquino, Suma Teológica, II-II, Vol.3, Q.117, 5, p. 690, itálico no original).⁷⁹

O instituto da *liberalitas*, neste contexto, designava a bondade, a benignidade, generosidade e a afabilidade. Na cultura romana, dera origem às práticas de apadrinhamento e patronato. Por isso, para Cícero *liberalitas* era uma subcategoria da *iustitia* e, como tal, ela designava a disposição a partir da qual o ato de conferir um *beneficium* era derivado. Assinala C.E. Manning que a *liberalitas* “era importante no que sua justa distribuição ajudava a manter unida e atrativa a comunidade humana na medida em que ela prontamente auferia favores para seus praticantes” (Manning, 1985).

De todo modo, o estoicismo imperial compreendia a liberalidade como antônimo de misericórdia. Deveríamos ser generosos para com os outros, diziam os romanos estoicos, não por misericórdia ou comiseração, mas por liberalidade e generosidade. Aquino, como bom cristão e contrariamente a tal *pathos* anti-misericordioso, enfatizava

⁷⁹ Em latim: “iustitia ad societatem generis humani refertur. Societas enim ratio dividitur in duas partes, iustitiam et beneficentiam, quam eandem liberalitatem aut benignitatem vocant. Ergo liberalitas ad iustitiam pertinet.”

que “a liberalidade não é uma espécie de justiça, porque a justiça dá a outrem o que lhe pertence, ao passo que o liberal dá o que é seu” (idem, “Solução”, p.690). Enquanto a misericórdia era concebida pela filosofia estoico-romana como uma moção triste, irracional, involuntária, privada e emocionalmente excitada, a *liberalitas* era concebida, contrariamente, como racional, voluntária, comunitária, pública e desinteressada. O homem liberal deveria ser movido por uma “completa ausência de interesse próprio” (Manning, 1985); e o gesto de generosidade deveria direcionar-se voluntariamente à preocupação com o outro, não com a exibição pública das virtudes do agente. (*De Off.* 1, 44, 47, 50). Com a *liberalitas* Cícero coadunou a filosofia estoica às práticas da ordem social romano republicana. Manning assinalou que o tal instituto promoveu “a reconciliação da teoria estoica com a prática política do Estado romano”. Por isso, nas *Discussões Tusculanas* Cícero perguntou:

Por que te compadeces [*misereare*] preferentemente a levar ajuda, caso o possas fazer? Acaso não podemos ser generosos [*liberales*] sem misericórdia [*miser cordia*]? Pois nós mesmos não devemos assumir as dores por causa dos outros, mas, se pudermos, aliviar os outros da dor. [IV, XXVI, 56, 2014, p.359. Trad. Bruno Fregni Basseto].

Como podemos perceber, Aquino não empregou a expressão *societatem generis humani* no sentido que Arendt imputou a ele, isto é, o frade dominicano não mobilizou o conceito de “sociedade do gênero humano” a partir da doutrina da *oikeiôsis*, como uma necessidade vital ou como uma unidade política do gênero humano. Esta acepção era própria do estoicismo imperial, e não da vindoura tradição tomista.

1.1. *Oikeiôsis* e a *Societas Generis Humani*

A acusação implícita de Hannah Arendt é de que a má-compreensão de Aquino decorreu de uma interpretação estoica do conceito do político na *Política* de Aristóteles. Aquino sobrepôs uma doutrina estoica ao conceito aristotélico do político. De fato, a expressão *societatem generis humani*, a “sociedade da espécie humana”, fora empregada pela primeira vez por Sêneca, no *De beneficiis* (I, 15, 2)⁸⁰, sendo precedida pela expressão semelhante — *universi generis humani societate* — de Cícero no *De*

⁸⁰ Quibusve tam convenit haec adhortatio quam nobis societatem generis humani sancientibus? [“Quem deveria aplaudir mais do que nós [os estoicos], que pregam a irmandade da raça humana?”]. Cf. Lúcio Aneu Sêneca: Sobre os Benefícios, Livro Primeiro (*De beneficiis* I), Trad. George F. B. B. Borges e Brenner B.O. Silveira. HYPNOS, São Paulo, v. 42, 1º sem., 2019, p. 114-154; Cf. Também Mirian T. Griffin. *Seneca on Society*. Oxford University Press, 2013.

officiis (Cícero, 2000, I, 50, p.33)⁸¹. A ideia de uma *societas generis humani*, para Sêneca, compreendia o esforço de expandir a *patria* do homem sábio até os limites de toda a terra habitada, o ecúmeno, e torná-la uma *kosmópolis* estoica. Afinal, o país do sábio estoico deveria ser o mundo inteiro. Por isso a sociedade, para Sêneca, definir-se-ia a partir dos laços existentes entre todos os seres humanos, porque todos os homens são, igualmente, parte da unidade orgânica do cosmos. Como todos os seres humanos pertencem-se uns aos outros por natureza, a sociedade define-se a partir destes laços de pertença mútua e universal. O objetivo de Sêneca era promover o intercuro humano com toda a Terra (*totius orbis commercium*), isto é, promover uma *res publica generis humani*. A necessidade natural de companhia, nesta *kosmópolis* estoica, proviria de uma condição cosmológica de pertença cuja lei é inescapável para o homem. Não se trata de uma pertença territorialmente restrita; e a necessidade que compele os homens à vida associativa não é explicada segundo os fins de subsistência física, mas espiritual.

Já para Cícero, a sociedade do gênero humano seria constituída por séculos de trabalho e pelo aprendizado transmitido entre gerações sucessivas. Toda a humanidade estaria consagrada a uma mesma tarefa, cujo êxito depende da partilha de experiências, da comunicação entre as pessoas e do uso comum da razão. Tal *universi generis humani societate* seria uma associação universal de homens conduzidos pela Lei Natural do cosmos, cujo caráter uno e universal, não só tornaria homogênea a conduta dos homens individualmente (os sábios), mas também a ordem política e moral desta cidade universal. Tal *kosmópolis* seria, assim, regida por uma ordem racional superior. Ao comparar as doutrinas estoicas de Cícero e Sêneca, Miriam T. Griffin entende que ambos postulavam a doutrina da *oikeiôsis* como fundamento e origem da sociedade humana; mais do que isso, ambos tentaram, cada qual a seu modo, conciliar o princípio da sociabilidade natural entre os homens com o princípio da necessidade prática e material de associação. Acerca desta conciliação Griffin assinala que:

Quanto aos fundamentos da sociedade humana, Cícero e Sêneca estão do mesmo lado no debate sobre se foi a sociabilidade natural ou a necessidade prática que levou o homem a viver em comunidades. Para Cícero, é o instinto social de *oikeiôsis*, uma manifestação da lei natural implantada como razão no homem, que nos direciona a formar comunidades. Nestas aprendemos a receber ajuda de nossos semelhantes (Off. 1. 12; 2. 14), e depois continuamos a formar cidades, a fim de proteger nossas posses (2. 73), com o resultado de

⁸¹ A expressão reaparece em *De Legibus*, no *De Oratore* e na *Academica*. Cf. <https://www.loebclassics.com/search?q=universi+generis+humani+societate+>

que atenda a todas as nossas necessidades comerciando bens e serviços (2. 15). Cícero nega explicitamente que o homem aderiu à vida comunitária com o objetivo de suprir as necessidades da vida (1. 158). Sêneca, como Cícero, adota a visão estoica: o instinto social e a convicção de que devemos nos comportar virtuosamente com nossos semelhantes não foram criados pelo homem para lidar com a própria fraqueza, mas são inatos. Essa tendência humana fundamental ao vínculo social faz parte do ensino estoico sobre *oikeiōsis*. Sêneca concorda com Cícero que os bons efeitos, em termos de ajuda e segurança, são um resultado, não um motivo. No entanto, a visão de Sêneca é mais complexa e sutil, pois o motivo rejeitado é atribuído à providência divina. “Deus deu àquela criatura vulnerável duas coisas que o tornam o mais forte de todos: razão (*ratio*) e comunhão (*societas*)” (4. 18. 2) [...]. Dessa forma, Sêneca reconcilia as duas abordagens que explicam as origens da sociedade. Provavelmente inspirado na história de Protágoras (320 c 8–322 d 5), de Platão (ver ad. 4. 18. 2), na qual Zeus distribui consciência e justiça à humanidade para que sejam o princípio de organização das cidades e um vínculo de amizade em um sentido amplo (*philia*), ele atribui ao divino o objetivo de ajudar o homem em sua fraqueza. (Miriam T. Griffin, 2013, pp.26-27).

Embora Cícero e Sêneca divergissem entre si sobre vários aspectos conceituais e filosóficos, eles convergiam no que diz respeito a esposar a doutrina da *oikeiōsis*, a qual fora denominada *societas generis humani* por Sêneca e *universi generis humani societate* por Cícero. É desta doutrina que surge a crença ou ideia segundo a qual a necessidade vital humana de associação é uma “capacidade” e uma “condição humana fundamental” para a constituição da unidade política do gênero humano (a *kosmópolis*). Arendt não se propôs investigar tal doutrina — a qual ela certamente conhecia através da *Stoicorum Veterum Fragmenta* —, provavelmente porque sabia que, se o fizesse, não poderia imputar a Aquino a responsabilidade por tornar atributos animais da condição humana correspondentes a capacidade de organização política. Quer dizer, se se dispusesse a explicitar e desenvolver melhor os fundamentos da doutrina estoica da *oikeiōsis*, bem como a recepção desta doutrina na Filosofia Política moderna (Grotius, Kant e Rousseau, por exemplo), Arendt não poderia atribuir à tradução traidora de Aquino as origens do processo de animalização do homem e de naturalização da política na história da Filosofia Ocidental.

Como poderíamos definir sucintamente o que seria a doutrina da *oikeiōsis*? Qual seria o propósito político desta doutrina? O filósofo neo-estoico Hiérocles (ca. 100 d.C.), em sua obra intitulada *Elementos de Ética* (IX, 3-10) propôs-nos uma classificação dos círculos concêntricos da *oikeiōsis* segundo os quatro modos de

formação dos laços afetivos (ou “sociais”) entre os homens. Progressivamente estes laços deveriam alargar-se por afeição natural e, posteriormente, por *escolha*:

[IX] A apropriação em relação a si próprio é amável (*eunoitiké*), assim como em relação aos parentes é afetiva (*sterktiké*) e em relação a elementos externos é *escolha* (*hairetiké*). Então, assim como somos afetivamente (*sterktikós*) apropriados pelos nossos filhos e apropriados “eletivamente” (*hairetikós*) em relação às coisas externas, também um animal é apropriado a si mesmo de um “modo amável” (*eunoetikós*), assim como de um “modo seletivo” (*eklektikós*) em relação às coisas que lhe são úteis para preservar sua constituição⁸².

Hiérocles e Diógenes Laêrtius nos explicam que a *oikeiôsis* desdobra-se desde a auto-percepção e autopreservação (*próton oikeion, oikeiôsis eunoetike*) à reprodução (*oikeiôsis eklektike*) e filiação parental (*oikeiôsis sterktike*), até chegar aos estágios ecumênicos não-naturais, os quais ultrapassam os limites familiares e pátrios (*oikeiôsis hairetike*). Tais estágios só poderão ser atingidos se o homem for capaz de converter, mediante o uso do *logos*, o apetite instintivo em volição racional (*sigkatathesis*) e eleição (*eklogi*) (Diógenes Laêrtius, VII, 105-160).

O corolário político deste alargamento apropriativo — contrariamente ao que afirma parte significativa dos intérpretes do estoicismo — é a naturalização do político enquanto expressão necessária do Império. É o Império, cujas fronteiras confundem-se ao *kósmos*, a cidade capital do sábio. E o sábio é o cidadão civilizado (*asteiôs*), conhecedor da Lei e da liberdade (*eleuthería*). Neste caso, a ideia do Império como *kosmópolis* não implica numa negação do político, mas na afirmação de que o político só pode ser virtuosamente expresso por este arranjo imperial. Todos os regimes de governo estão submetidos à Lei Universal do *logos*, porém, somente o Império realiza a plenitude da *homologia* com a *physis*, isto é, a *homonóia* ou unidade entre os povos da *oikoumene*.

⁸² Esta tradução foi feita em cotejo com versão inglesa de A.A. Long e Guido Bastianini (*From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, 2006, pp.355-356). A tradução de David Konstan (*Hierocles The Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Experts*, 2009, pp.25), seguida do estudo de Ilaria Ramelli, verte alguns conceitos de modo ligeiramente distinto. Vejamos: “[IX] Das coisas que preservam a própria constituição [...] e para todas as espécies [...] é próprio delas [...] tornar-se próprio e familiar [οἰκεῖωσις] para si próprio é denominado “bem-disposto” [εὐνοητική], enquanto que tornar-se familiar a alguém é “amável” [στερκτική]; tornar-se próprio e familiar a alguém é chamado [5] por muitos nomes: aos elementos externos, chamamos “por escolha” [αἰρετική]. Assim como nós, geralmente, criamos nossos próprios filhos sob nosso modo próprio e familiar de amar, e com as coisas externas o fazemos por escolha, também um animal o faz de um modo bem-disposto em relação a si próprio e por um modo de seleção preferencial [ἐκλεκτικῶς] daquelas coisas que tendem à preservação de sua constituição.”

Assim, a doutrina da *oikeiôsis* entende que a capacidade de organização política dos homens se desdobra de laços afetivos centrípetos que se alargam do inato amor-de-si até a pertença cosmopolita conscientemente escolhida pelo cidadão do mundo. Tal doutrina entende que o melhor regime político possível não poderia restringir-se aos limites territoriais da *polis*, mas deveria confundir-se com as fronteiras do universo (*ouranós*). O pertencimento à pátria, nesta lógica, seria negado em favor do pertencimento à ordem cosmológica. A adesão a esta ordem deveria ocorrer por um gesto da vontade individual dissociada da ordem pátria. Quer dizer, seria um gesto de negação e de insubmissão ao modelo de organização política baseado na *polis* grega. O resumo desta filosofia, astutamente imperial, nos é dado por Plutarco na seguinte passo:

Decerto, a muito admirada *República* de Zenão de Chipre, fundador da seita estoica, resume-se neste único princípio: que não vivamos separados em cidades (*póleis*) e povos (*démotas*) diferenciados por leis particulares de justiça (*dikaíois*), senão que consideremos a todos os homens concidadãos de uma mesma comunidade e que haja um único modo de vida e uma única ordem (*kósmos*) para todos como um rebanho que se cria e se nutre sob uma lei comum (*nómoi koinoi syntrephoménes*). (Plutarco: *Sobre a Fortuna ou a Virtude de Alexandre*, 1989, 329.B, p.240)

O cosmopolitismo da matriz estoica, portanto, compreende que deve haver um *alargamento apropriativo* da humanidade para além das fronteiras citadinas. Tal alargamento — a *oikeiôsis* — constitui-se num processo ético de familiarização e assimilação do outro — o estrangeiro ou o bárbaro — enquanto membro pátrio, isto é, concidadão da *kosmópolis*. Como este movimento de familiarização não estabelece um limite político de expansão moral, o processo pode vir a abarcar toda a humanidade, ou, noutros termos, todos os povos habitantes da *oukoumene*. Neste aspecto, o que a princípio aparece como alargamento moral da percepção do humano, pode ser visto como uma astúcia da razão para justificar a *negação da pólis* e a afirmação do Império Romano como agente de “humanização” dos bárbaros, isto é, como agente de apropriação e familiarização do inimigo como membro da comunidade política romana. É desta doutrina astuciosa da razão imperial romana que surgiu e se difundiu a confusão entre o político e o social (ou afetivo), entre a ação política e o estar junto dos homens, entre a necessidade natural de associação entre os homens e a capacidade de organização política⁸³.

⁸³ A obra mais importante a tratar do conceito de *Oikeiôsis* é a de Roberto Radice, *Oikeiosis. Recherche sul Fondamento del Pensiero stoico e sulla sua genesi*. Vita e Pensiero, Milano, 2000.

Uma prova de que Arendt anteviu este imbróglio no estoicismo imperial romano, assim como no estoicismo heleno (o qual surgira como uma reação da Filosofia grega ao declínio da *pólis* no período imperial alexandrino), pode ser encontrada no seu livro inacabado *O que é política?*, escrito originalmente em alemão por encomenda do Editor Klaus Piper. Como sabemos, esta obra começou a ser planejada e redigida por volta de agosto de 1957 e fora posteriormente abandonada em favor de outros projetos e afazeres da autora. A certa altura de seus rascunhos, Arendt assinala que a noção romana de lei surge como uma tentativa de “fazer um contrato entre os estabelecidos e os recém-chegados” de modo que o império possa “por sob a lei todo o orbe”, isto é, “atrelar todo o orbe num sistema de contrato”. Por isso, “para os romanos a política começou como política externa, portanto, exatamente com aquilo que, segundo o pensamento grego, estava situado fora de toda a política” (Arendt, 2007, p.116). Daí que para os romanos a guerra não seria o fim, mas o “começo da política”, tendo em vista que, uma vez encerrado o conflito, a guerra fundaria um “espaço político novo, surgido do tratado de paz e de aliança”. Arendt considera que nem mesmo a destruição de Cartago na Terceira Guerra Púnica aboliu ou mitigou esta tradição política romana, cujo princípio se propunha a “jamais aniquilar, mas sempre aumentar e firmar novos contratos” com os inimigos vencidos. A autora toma partido a favor dos romanos na questão da destruição de Cartago alegando que tal exceção ao costume tradicional da diplomacia romana se dera porque os cartagineses tinham um “governo que nunca cumpria a palavra e jamais perdoava”. Afinal Cartago “teria aniquilado Roma”, se Roma não a tivesse aniquilado. O fato é que Roma, a despeito da defesa apaixonada de Arendt, aniquilou Corinto (146 a.C.) e Numância (133 a.C.), além da própria Cartago (146 a.C.). A justificativa de que os romanos decidiram pelo excídio cartaginês em razão da igualdade militar e econômica do inimigo não tem fundamento histórico. Afinal, os romanos instituíram as guerras de aniquilação nesta época. Além disso, o pranto de Scipião ante as chamas de Cartago (usado como exemplo por Arendt em sua defesa da *romanitas*), fora um pranto pela antevisão do futuro semelhante que esperava por Roma; não fora por Cartago propriamente. De todo modo, Arendt, após escusar os romanos e sustentar que não se tratava de um império aniquilador, explica-nos que:

os aliados de Roma, os *socii* — que eram quase todos os antigos inimigos derrotados — deram origem a *societas* romana que nada tem a ver com sociedade, mas sim com associação e a relação nela contida. O que os romanos aspiravam não era tanto aquele *Imperium Romanum*, aquele domínio romano sobre povos e terras que, como

sabemos desde Mommsen, tocou-lhes mais contra a própria vontade e lhes foi impingido, quanto uma *Societas Romana*, um sistema de aliança fundado por Roma e *infinitamente dilatável*, no qual povos e terras estavam ligados a Roma não através de tratados temporários e renováveis, mas sim por alianças eternas” (Arendt, 2007, p.119).

Quer dizer, Arendt tanto conhecia a doutrina da *oikeiôsis* na filosofia estoica como sabia que tal doutrina fora incorporada à tradição diplomático-militar romana. Fora esta doutrina a responsável por conciliar o princípio da sociabilidade natural entre os homens com o princípio da necessidade prática de associação. A filo-teologia personalista de Aquino, fundada no princípio da pessoa como imagem e semelhança de Deus (*imago Dei*), em verdade, reelaborou os elementos imperiais, patéticos (afetos) e animalescos desta doutrina. Não há como negar que esta mixórdia entre capacidade e necessidade tenha *começado* a se desdobrar quando Cícero e Sêneca formularam o conceito de *societas generis humani*. Seria mais sensato se Arendt buscasse as origens do processo de naturalização do homem social nas ramificações da matriz estoica na Idade Média e na Modernidade. Seria melhor que imputar todos os males das instituições políticas modernas a um só homem, atribuindo-lhe a responsabilidade pela má-tradução de um texto clássico o qual, fora, em verdade, vertido por um terceiro, responsável não por obnubilar o conceito heleno do político, mas por fazê-lo reviver numa época em que tal conceito já havia desaparecido da Filosofia Política Ocidental. Tais acusações ligeiras e precipitadas em nada se assemelham com outras passagens percucientes da *Ursprungphilosophie* que perpassa toda *A Condição Humana*.

1.2. *Mankind* e *Man-Kind*

Como vimos, Arendt enfatizou que fora “somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma “sociedade da espécie humana” [*man-kind*], que o termo “social” começou a adquirir o sentido geral de uma condição humana fundamental”. Como e por que Arendt distinguiu os termos *mankind* e *man-kind*? Ela denomina por *man-kind*⁸⁴ o homem-espécie, isto é, o homem definido segundo sua condição puramente animal, espécie dentre outras espécies animais. Desde que o homem fora concebido como homem-espécie, nesta formulação da *societas generis humani*, ele perdeu sua dignidade de pessoa humana, capaz de ação e de feitos. Passou

⁸⁴ Arendt emprega *man-kind* em diversas passagens de *The Human Condition* (1998), a saber: p. 45, 48, 84, 116, 117, 152, 299, 321. A tradução brasileira traduz irregularmente o termo ora como “espécie humana”, ora como “gênero humano” (pp. 55-56, 58, 104, 143, 145, 190, 374).

então a ser, progressiva e univocamente, reduzido à condição animal que o constitui, isto é, passou a ser coisificado como uma besta pavloviana passível de adestramento. De Sêneca a Tomás de Aquino e de Aquino a Pavlov, nos diria Arendt, há uma linha de continuidade filosófica e paradigmática que concebe o homem, primordialmente, como espécie animal. Diminuído a condição de homem-espécie (*man-kind*), ou seja, “espécie humana” ou “gênero humano”, o homem não apenas perdeu sua singularidade pessoal como se converteu numa unidade animalesca, a “unidade da espécie humana”, a qual Marx denominara, como veremos adiante, “humanidade socializada”. Ao perder a sua imagem e semelhança com Deus o homem passou a projetar sua imagem e semelhança com as bestas⁸⁵. Por isso, Arendt distinguiu os termos *man-kind* e *mankind*: para distinguir entre o *homem-espécie* teriomorfo e a humanidade como grandeza política de referência.

Nesta lógica, que definiria *Mankind*? Arendt entende que a humanidade só existe como categoria política “quando consideramos a história como um todo”, isto é, de um ponto de vista universal. A percepção da humanidade (*mankind*), portanto, surge com a “moderna descoberta da história e da consciência histórica”. E desta perspectiva kantiana, “descobrimos que o sujeito [da história], a humanidade, é uma abstração que jamais pode tornar-se um agente vivo” (2011, p.231), porque ela é a “soma total dos seres humanos” (2011, p.28), isto é, ela não é uma pessoa, tal como o Estado o é. *Mankind* designa a humanidade que age politicamente e por isso tem uma história (*history of mankind*), é capaz de libertar-se (*liberate mankind*) e tem uma identidade particular (*western mankind, european mankind*). Como tal ela busca a abundância material e o progresso científico (*progress of mankind*).

Por outro lado, Arendt entende que a história da humanidade define-se como a história de um ponto de vista universal cujo sujeito é o gênero humano, agente do progresso. Se na Antiguidade a humanidade agia no sentido tradicional do termo, e por isso pôde escrever o livro de histórias da humanidade (*storybook of mankind*), assim como o livro da história da humanidade (*history*), na era moderna, após o advento do social, a humanidade passou a agir mediante o desencadeamento contínuo de processos e eventos. A tecnologia de tais processos passou a permitir a ampliação das forças produtivas da humanidade trabalhadora (*life process of mankind, mankind “productive*

⁸⁵ Arendt endossa a similitude teológica entre a imagem do homem e a imagem de Deus ao afirmar que “a questão da natureza do homem é uma questão teológica tanto quanto a questão da natureza de Deus; ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada” (2011, p. 12).

forces”), gerando uma inédita abundância. Por isso, para Arendt, a humanidade é supranacional, conhece, sabe, tem interesses. Mais do que isso, ela tem uma história natural e civilizacional cujo progresso não se deve “a nenhum homem isolado”, mas deve-se a um “esforço coletivo das melhores mentes” que a compõem (2011, p.347). Não obstante, a humanidade não é dotada de unidade; sua unidade só pode ser representada historiograficamente.

Como dissemos, embora a humanidade seja, para Arendt, a “soma total dos seres humanos”, tal soma não compõe uma unidade pessoal. Esta definição é, exatamente, a conceituação da ideia de humanidade segundo Kant. E Arendt opera a partir desta definição. Segundo Caygill Kant define humanidade como:

Humanidade é definida em CJ§ 60 como, “por uma parte, o *sentimento universal de simpatia* e, por outra, a faculdade de poder *comunicar-se* universal e interiormente — propriedades ambas que, unidas, constituem a *sociabilidade* própria da espécie humana, em contraste com o isolamento dos animais inferiores”. Em RL é mantida a distinção entre humanidade e animalidade, mas complementada por uma distinção adicional entre humanidade e personalidade. Kant identifica três disposições na espécie humana: a primeira é a “disposição do homem à *animalidade* como ser *vivente*”, a segunda é “sua disposição à *humanidade* como ser *vivente* e, ao mesmo tempo, *racional*”, sendo a terceira “à sua *personalidade*, como ser *racional* e ao mesmo tempo *responsável*” (RL, p.26, p.21). Assim, a humanidade ocupa uma posição intermédia entre a animalidade e a personalidade puramente racional, livre e responsável. [...] Os seres humanos, ao contrário dos animais, possuem a capacidade de fixar-se determinados fins e de cultivar esta capacidade (MC, p.392, p.195) (Caygill, 2000, p.174).

Nesta definição percebemos claramente os elementos estoicos da *oikeiôsis* conforme definimos anteriormente: “o *sentimento universal de simpatia*”, “a faculdade de comunicação universal”, a “sociabilidade da espécie humana”, a definição da natureza do homem a partir do cotejo com a natureza dos “animais inferiores”, o progresso como conhecimento acumulado na sucessão das gerações⁸⁶. Arendt, ao distinguir *man-kind* e *mankind*, aproxima-se desta distinção kantiana quanto às disposições da espécie humana: *man-kind* designaria a “disposição do homem à *animalidade* como ser *vivente*” enquanto *mankind* refere-se a “disposição à *humanidade* como ser *vivente* e, ao mesmo tempo, *racional*”. Ambos pertencem à condição *vivente*,

⁸⁶ Arendt assinala, na *Décima Lição sobre a Filosofia Política de Kant* que a “história como um todo é o verdadeiro herói desse espetáculo e a humanidade, nas “séries de gerações que se estendem” ao “infinito”. Esse processo não tem fim; a destinação da raça humana e o progresso perpétuo”. Nesse processo, as capacidades da espécie humana são efetivadas, desenvolvidas, no “mais alto ponto”, conquanto, em um sentido absoluto, não exista esse ponto mais alto”. (Arendt, 1993, p.76)

de modo que a condição de homem-espécie está subsumida à condição do homem racional. De todo modo, nem o conceito de humanidade [*mankind*], tampouco o conceito de homem-espécie [*man-kind*] podem ser definidos como termos politicamente cegos ou neutros. São, ambos, concepções políticas do homem, a despeito de admitirem uma definição animal e biológica da humanidade e do homem-espécie, e de conceberem estas duas entidades como igualmente finitas. Arendt esclarece-nos acerca dessa filiação kantiana no seguinte excerto das *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*:

Temos agora três diferentes conceitos ou perspectivas sob as quais considerar os negócios humanos: há a espécie humana e seu progresso; há o homem enquanto ser moral e um fim em si mesmo; e há os homens no plural, os quais, de fato, estão no centro de nossas considerações e cujo “fim” verdadeiro, como foi mencionado anteriormente, é a sociabilidade. As distinções entre essas três perspectivas são pré-condições necessárias para uma compreensão de Kant. Quando fala do homem, deve-se saber se está falando da espécie humana; ou do ser moral, a criatura racional que também pode existir em outras partes do universo; ou dos homens como os reais habitantes da Terra (Arendt, 1993, p.37).

Nesta lógica da humanidade que age através de processos e eventos, “o progresso é o progresso da espécie”, e o particular só faz sentido quando subsumido no contexto de uma história universal. Ao aproximar o conceito estoico de *societas generis humani* da distinção kantiana entre homem-espécie e homem-racional, Arendt pretendia estabelecer uma linha de continuidade cuja origem está em Sêneca, torna-se hegemônica a partir de Tomás de Aquino e triunfa nas dinâmicas modernas dos processos que concebem o homem tão somente como espécie. E a distinção proposta por Kant, para os propósitos da pensadora, fora, certamente, uma ferramenta útil para reconstituir a história multissecular deste paradigma da má-compreensão da ação e da própria condição humana, ainda que Kant não tivesse entendido que a dignidade humana jamais se concilia com a ideia de progresso. Como enfatiza Arendt, “a própria ideia de progresso — se ela é mais do que uma mudança das circunstâncias e uma melhoria do mundo — contradiz a noção kantiana da dignidade do homem. É o contrário à dignidade humana acreditar no progresso”. (Arendt, 1993, p.99)

1.3. *Universitas e societas*

Arendt acusa Aquino de compreender a palavra *societas* tão somente segundo o sentido privado do termo. E tal compreensão unilateral fez desaparecer o significado

político do conceito. *Societas* designava, para os romanos da época republicana, uma “aliança entre pessoas para fins específicos”, fossem fins políticos ou privados; depois de Aquino, contudo, o termo passou ter uma acepção unilateralmente privada, compreendido como acordo comercial ou particular firmado inter pares, o que o frade denominava “verdadeira *societas*”. A pergunta que se desdobra desta acusação é: qual era o significado da palavra *societas* no contexto político, social e linguístico em que o frade dominicano escrevia, isto é, no século XIII?

Segundo I.T. Eschmann, no século de Aquino o conceito de *societas* gravitava em torno do largo campo semântico da palavra *universitas*. E o que seria *universitas*? Seria “o termo medieval que designava uma unidade social, no sentido mais amplo da palavra”. Pierre Michaud-Quantin afirmara que “a definição corrente dada na Idade Média à cidade, a *universitas*, era um grupo de homens que tinha uma vida comum no âmbito de um mesmo direito”⁸⁷. Daí que toda comunidade urbana ou *universitas* poderia reivindicar um “direito de jurisdição e ter seus próprios juizes”. Para além do caráter formal que a definia, toda *universitas* compunha-se de “um grupo de indivíduos dotados de características comuns as quais lhes conferiam certa unidade” (Le Goff, 1992, p.82). Ao se constituírem em conjunto uno, tornavam-se pessoas jurídicas em suas ações internas e externas. Por ser também uma unidade societária formal, cada *corpus* político, social e eclesiástico não apenas *era* uma *universitas*, mas também tinha *universitas*, podendo, por exemplo, renunciar a ela. Quer dizer, no contexto político, social e linguístico do século XIII, *universitas* era:

sinônimo de *collegium*, *corpus*, *congregatio*, *collectio*, mas também, especialmente nos escritos dos teólogos, de *communitas*, *societas*, *consociatio* e, às vezes, até mesmo, de *multitudo* (*collegium multitudinis*). Compreendia grupos e associações públicas e privadas, políticas e econômicas, eclesiásticas e laicais, “necessárias” e “voluntárias”. (I.Th. Eschmann O.P, *Studies on the notion of Society in St. Thomas Aquinas*. In *Medieval Studies*, Vol. VIII, 1946, p.9)⁸⁸.

⁸⁷ Michaud-Quantin *apud* Le Goff, p.83.

⁸⁸ Eschmann apresenta-nos uma lista exaustiva do vasto campo de sinônimos jurídicos e teológicos para *universitas*. Segundo o tomista tal campo semântico correspondia aos termos: “Respublica, regnum, gens, populus, civitas (congregatio, collegium, comunitas civitatis, communitas politica); villa, vicus, burgum, castrum, castellum; família (collegium familiae); societas professionis, negotiationis (v.g. cerdonum, pellipariorum, commilitantium etc., universitas magistrorum et scholarium, societas studii, societas vectigalium); collegium decurionum i.e. consiliarium; Ecclesia universalis seu generalis (congregatio, collectio, societas omnium fidelium, societas populi christiani), singula ecclesia (collegium alicuius ecclesiae), capitulum (conventus) ecclesiae collegiatae, monasterium (collegium, congregatio monachorum, sanctimonialium, religiosorum); xenodochium (collegium miserabilium personarum), orphanotrophium, hospitium (collegium leprosororum) etc”. (I.Th. Eschmann O.P, *Studies on the notion of Society in St. Thomas Aquinas*, 1946, p.9).

Como a *universitas* compreendia “associações públicas e privadas”, além das associações “necessárias” e “voluntárias”, podemos afirmar que Arendt imputou à “má-compreensão” de Aquino um atributo que, em verdade, era constitutivo da própria experiência da formação das cidades medievais do século XIII. *Universitas* designava diversos institutos citadinos, fossem de natureza política ou civil, eclesiástica ou secular, pública ou privada, necessárias ou voluntárias. Não obstante, para que uma *universitas* fosse juridicamente reconhecida, ainda que tacitamente, era necessária a aprovação das autoridades competentes, investidas do poder de conceder a tais associações o *privilegium universitatis*, isto é:

o direito (*ius*) de ter um selo comum, um tesouro comum [ou erário], e o direito de nomear um procurador ou síndico através de quem pudesse realizar transações patrimoniais e intentar ou defender ações judiciais; além disso, o direito de fazer resoluções corporativas com a maioria dos votos, e assim por diante”. (I.Th. Eschmann O.P, *Studies on the notion of Society in St. Thomas Aquinas*, 1946, p.9).

Jacques Le Goff — seguindo o magistral estudo de Pierre Michaud-Quantin acerca da história filosófica e institucional do conceito de *universitas*⁸⁹ — enfatiza que, à época de Aquino, toda “comunidade urbana se definia e se manifestava pela propriedade coletiva”. Tais coletivos reivindicavam para si a autoridade sobre “o cofre da cidade, os imóveis da comunidade e, notadamente, a casa comum (paço municipal), o sino e o selo da cidade” (1992, pp.83-84). Segundo Michaud-Quantin, o cofre, isto é, a *arca communis*, era “destinado a receber e proteger os fundos da *universitas*”, assim como a preservar “a memória da cidade, seus arquivos, os cartulários e, sobretudo, o registo das deliberações do conselho da comunidade” (1992, p.85). O selo, como nos explica Jacques Le Goff, era “o objeto mais precioso da *universitas*, pois o uso de um selo próprio e de valor reconhecido era a prova de que a comunidade urbana gozava não apenas da personalidade [...] mas da dignidade de ser uma *persona authentica*” (1992, p.86).

Quando Aquino preconizava a precedência do todo sobre a parte, ele se referia a esta característica da *universitas*, a qual, segundo Le Goff, era constituída como uma “comunidade urbana”, e toda comunidade desta natureza era “mais do que a soma dos habitantes que a compunham”, assim como “diferente” de tal soma. Por isso, Michaud-

⁸⁹ Pierre Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin (L'Eglise et l'Etat au Moyen Age XIII)*. Paris, J.Vrin, 1970.

Quantin afirmou que “a partir do momento em que a coletividade estivesse devidamente fundada, [passava a] existir um novo ser, independente dos indivíduos” (*apud* Le Goff, p.82).

Por outro lado, quando se refere a uma “verdadeira *societas*” no sentido de uma sociedade entre negociantes, a qual “só existe ‘quando o investidor compartilha o risco’, isto é, quando a associação é realmente uma aliança” (Aquino, *apud* Arendt, 2011, p.28), Aquino não está cego ao sentido político do termo, apenas caracteriza uma dentre as muitas modalidades de *universitas* as quais eram amplamente conhecidas por teólogos, canonistas e juristas daquela época. Por isso, em várias passagens de sua obra empregava a palavra *societas* no exato sentido de *universitas* (Eschmann, 1946, p.9).

Como enfatiza Eschmann, Aquino mencionava a necessidade de aprovação para a *universitas* em diversas passagens de sua obra. Contudo, na maior parte das ocorrências, o frade enfatizava preferencialmente a liberdade de associação (*privata societas*) porque pretendia dar a elas a máxima dignidade, além da precedência ontológica sobre as associações formalmente reconhecidas. Ao se referir a uma “verdadeira *societas*”, o que estava em jogo para o frade dominicano era a precedência da liberdade de associação entre os homens sobre a mera formalização jurídica e política da *universitas*. Não se tratava, como acusou Arendt, de uma má-compreensão da natureza política deste instituto; tratava-se, em verdade, de dar ênfase ao caráter espontâneo, comunitário e livre das associações privadas, as quais, embora não pudessem prescindir da formalização jurídica, eram ontologicamente precedentes a tal formalização. Eram, portanto, uma “verdadeira *societas*”, não uma entidade constituída de modo puramente artificial ou legal. Neste aspecto, a *societas* medieval admitia miríades de formatos, muitos dos quais não estavam, por exemplo, no horizonte de Cícero e Sêneca⁹⁰.

⁹⁰ De acordo com Griffin, a instituição da *societas* romana, em verdade, se estabelecia mediante um “contrato consensual para trabalhar no processo de um objetivo legal comum ou para contribuir com bens”. Nesta lógica, cada um dos *socii* deveria contribuir, ainda que não necessariamente, em quantias iguais, de modo que os lucros e perdas deveriam ser alocados proporcionalmente entre *socii*. (Cf. Miriam T. Griffin. *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*. Oxford University Press. 2013, p.330). O sentido medieval de *societas*, uma vez que pertence ao campo semântico da instituição da *universitas*, é muito mais amplo e complexo que o sentido dado por Cícero, Sêneca ou pelos códigos e digestos compilados na Antiguidade Tardia. Berman explica-nos, sobre esta diferença que “o corpo do Direito das Corporações, que se desenvolveu na Igreja Católica Apostólica Romana durante os séculos XI, XII e XIII, pode ser caracterizado como um subsistema dentro do sistema do Direito Canônico como um todo. Ele diferia substancialmente do Direito das Corporações dos Romanos, encontrado nos textos de Justiniano. Primeiramente, a Igreja rejeitava a visão romana de que, com exceção das corporações públicas (o tesouro público, as cidades, as igrejas), somente *collegia* conhecidos como corporações pela autoridade imperial poderiam gozar dos privilégios e liberdades das corporações. Inversamente, sob o Direito Canônico

Se na época de Agostinho se cria que a cidade terrestre estava em contínua decadência, em virtude do exílio romano e das invasões bárbaras, na época de Tomás de Aquino a metáfora do declínio dera lugar a “fé na capacidade que as novas instituições sociais tinham de nascer, crescer e reproduzir-se”, ou seja, a fé no processo uno e consciencioso de crescimento conduzido por gerações sucessivas em permanente cooperação (Berman, 2006, p.17). Neste contexto tardo medieval, surgira o conceito de evolução orgânica das “instituições”, termo que passou, paulatinamente, a designar estruturas jurídicas cuja finalidade seria “realizar tarefas sociais específicas”. Universidades, tesouros, tribunais, cortes, realezas, catedrais, legislações, cidades, o Estado secular, o Direito Civil, o Direito Canônico e até mesmo a própria Igreja, todas estas instituições passaram a ser concebidas a partir da metáfora orgânica do “desenvolvimento” e da continuidade, isto é, “esperava-se que elas se modificassem gradualmente através de longos períodos de tempo” (Berman, 2006, p.16). Este desenvolvimento consciente dos corpos orgânicos juridicamente regulados poderia incidentalmente ocorrer de modo arbitrário ou irregular, a despeito das finalidades e ideais preestabelecidos, mas, em geral, esperava-se que tais corpos se modificassem num longo período de tempo segundo certo planejamento.

Esta imagem naturalista valia também para o conceito de *universitas* e seus desdobramentos orgânicos, dentre os quais havia a *societas*. Arendt não compreendeu que a *societas* a qual Aquino se referia não fora pensada a partir da dicotomia entre público e privado, mas a partir da “coexistência e competição, na mesma comunidade, de várias jurisdições e sistemas jurídicos” (Berman, 2006, p.21). E por haver uma pluralidade de jurisdições antagônicas, seculares e eclesiásticas, toda *societas*, pública ou privada, estava implicada numa sobreposição de regras e jurisdições específicas⁹¹.

qualquer grupo de pessoas que possuísse o propósito e a estrutura exigidos — por exemplo, uma casa de caridade, um hospital, [...] — constituía uma corporação, não sendo necessária uma autorização especial de uma autoridade superior. Em segundo lugar, a Igreja rejeitava a visão romana de que somente uma corporação pública poderia criar novas normas para seus membros ou exercer autoridade judicial sobre eles. Ao contrário, sob o Direito Eclesiástico, qualquer corporação podia ter “jurisdição” legislativa e judicial sobre seus membros. Em terceiro lugar, a Igreja rejeitava a visão romana de que uma corporação só podia agir por intermédio de seus representantes e não do conjunto de seus membros. Em vez disso, o Direito Canônico exigia o consentimento dos membros em diversos tipos de situações. Em quarto lugar, a Igreja rejeitava a máxima romana que dizia que “o que pertence à corporação não pertence a seus membros. De acordo com o Direito Canônico, a propriedade de uma corporação era propriedade comum de seus membros [...]” (Berman, 2006, p.278).

⁹¹ Para termos uma ideia desta superposição jurisdicional, vejamos como Berman a descreve: “O pluralismo jurídico originou-se na distinção entre a política eclesiástica e as políticas seculares. A Igreja declarou a sua liberdade do controle secular, a jurisdição exclusiva em certas matérias e concorrente em outras. Leigos, apesar de governados no geral pelo Direito secular, estava sujeitos ao Direito eclesiástico e à jurisdição dos tribunais eclesiástico no que se referia a questões sobre casamento e relações familiares,

Qual fora a importância de Aquino para esta ordem social, tendo em vista que ele não fora, conforme acusara Arendt, o criador desta pletora de instituições designadas sucintamente pelo conceito de *universitas*? Indubitavelmente, este mundo social fora criado pelas teorias elaboradas por juristas e suas fontes doutrinárias canônicas e civis. Tais fontes provieram, segundo Michaud-Quantin, do Direito Romano (*Corpus, Societas, Collegium*), das instituições eclesiásticas (*Ecclesia, Capitulum, Hospitale, Pons, Congregatio, Conventus*), das instituições municipais e políticas (*Civitas, Oppidum-Urbs, Municipium, Burgus, Castrum, Vicus, Villa*), da abstração genérica e filosófica (*Coniuratio-Conspiratio, Consortium, Consilium-Concilium, Curia-Senatus, Skola*), das palavras etimologicamente relacionadas ao termo “comum” (*Communitas, Commune, Communio-Communia-Communa*)⁹², além das associações de origem corporativa (*Ministerium, Officium, Hansa, Fraternitas, Confraternitas, Gilda, Caritas*). Michaud-Quantin assinala que, num primeiro momento, certamente em razão da metáfora naturalista do crescimento e desenvolvimento destes “corpos orgânicos”, houve um movimento (*mouvement communautaire*) de criação, recriação, remodelação e adaptação destes corpos conforme necessidades e aspirações particulares e contextuais. Posteriormente, com Tomás de Aquino e seus sucessores, o movimento passou a ser de sintetização, tarefa que os tradutores e intérpretes de Aristóteles levaram a cabo a partir da correspondência entre a *koinonia* aristotélica e a *communitas* tomista. Assim, o termo *communitas* passou a ser a palavra-síntese em substituição a *universitas*. Os doutrinadores perceberam a necessidade de síntese doutrinal destes institutos associativos comunitários superpostos.

O propósito da filosofia social tomista era integrar harmonicamente a *communitas civilis perfecta* (o Estado)⁹³ com o acervo comum destas estruturas

Direito sucessório, crimes espirituais, relações contratuais onde a fé era invocada, entre outros assuntos. Inversamente, o clero apesar de geralmente ser regido pelo Direito eclesiástico, estava sujeito ao Direito secular e às suas cortes [...] O próprio Direito secular estava dividido em vários tipos concorrentes, incluindo os Direitos do rei, feudal, senhorial, da cidade, mercantil. A mesma pessoa podia estar sujeita às cortes eclesiásticas em um tipo de causa, à corte do rei em outro, à corte do seu senhor em um terceiro, a uma corte senhorial em um quarto, à corte da cidade em um quinto e a uma corte de mercadores em um sexto.

⁹² Esta sequência fora resumida por Vidal Abril Castelló ao fazer a revisão do livro de Michaud-Quantin. Disponível em: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-F-1971-10035000352

⁹³ O termo “Estado” fora criado por Tomás de Aquino em seus últimos dias de vida, nos comentários à *Política* de Aristóteles. Aquino e os teólogos medievais, contudo, não empregavam a palavra “status” em sentido político, mas tão somente no sentido de condição sócio-jurídica, tal como hodiernamente nos referimos ao “estado civil” ou ao “estado religioso”. Segundo o professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, a quem devo este comentário que ora exponho em rodapé, o uso político do termo “status” apareceu apenas na edição do Comentário de Tomás à *Política* de Aristóteles por Luiz de Valência, em

comunitárias já constituídas a fim de que a pessoa humana pudesse lograr seu pleno desenvolvimento moral, espiritual e político. Mais do que isso, tal harmonização deveria sobrepor o bem comum da *communitas*, o todo, aos bens particulares destas estruturas comunitárias particulares, as partes. O propósito da filosofia social e política de Aquino, como afirmara Castelló, era fazer um esforço de “totalização doutrinal” de modo a conciliar o projeto de unificação eclesiástica da *Universitas Christiana* com o projeto político civil-secular do Estado, a *communitas civilis perfecta*. Contrariamente ao que dissera Arendt, Aquino não fora um traidor do conceito do político, mas o redentor, conciliador e regenerador da herança grega para um Ocidente fragmentado e confuso. A fragmentação fora um herança das civilizações tribais bárbaras que obstou a busca de unidade jurídica e política própria do Direito Romano. Esta herança fragmentária se traduziu nestes movimentos comunitários associativos e urbanos dos séculos XI, XII e XIII. E o papel da filosofia social e política de Tomás de Aquino no que diz respeito a dar início ao processo de centralização, harmonização e unificação da tradição jurídica e política europeia fora decisivo e imprescindível, e não deletério ou traiçoeiro, como acusou Hannah Arendt.

2. A SUBSTITUIÇÃO INCONSCIENTE DO SOCIAL PELO POLÍTICO

A má-compreensão, afirmou Arendt, desdobrara-se a partir da errônea correspondência entre os termos *socialis* e *politikon* na tradução de uma passagem da *Política* de Aristóteles na *Suma Teológica*. O frade dominicano, ao tratar os dois conceitos de forma equivalente e indiscriminada, efetuou uma “*substituição inconsciente* do social pelo político”⁹⁴. Contudo, se houve uma tradução traidora, o

1492. Cf. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. “O Comentário de Tomás de Aquino à Política de Aristóteles e os inícios do uso do termo Estado para designar a forma do poder político”. Cadernos de Trabalho Cepame I, 1992, (1-2):5-16. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ctcepame/article/view/115133/112833>

⁹⁴ Quanto ao caráter “inconsciente” da tradução ou interpretação creio que não seja plausível supormos que Aquino, o mais racionalista dos teólogos cristãos, tenha concebido tal conceito do social por acidente ou por um erro de interpretação do texto aristotélico ou moerbekeano. São inúmeros os exemplos tomistas de reelaboração consciente e deliberada dos conceitos de Aristóteles no quadro maior da revelação cristã (Cf. Fortin, 2013; Voegelin, 2012). Ainda que o conceito do social não seja originariamente aristotélico, mas latino-cristão, ele é empregado em substituição ao conceito de *civile* de Moerbecke, ou seja, Aquino provavelmente lançou mão do termo com algum propósito deliberado, provavelmente a subsunção da ordem civil secular no seio da ordem política da cristandade, já que ambas estavam dissociadas desde a Reforma Gregoriana. A quantidade de obras dedicadas a identificar os pontos nos quais Aquino modificou deliberadamente os conceitos aristotélicos é de tamanha escala que não convém nos preocuparmos em citá-las.

culpado seria, supostamente, Guilherme de Moerbeke, frade dominicano contemporâneo de Aquino, conhecido por traduzir as obras de Aristóteles diretamente do grego para o latim e um dos principais criadores do léxico da Filosofia Política do fim da Idade Média. Aquino não dominava a língua grega, apenas utilizava a tradução de Moerbeke⁹⁵, a quem não conhecia pessoalmente. De todo modo, Arendt entendeu que Aquino fora influenciado pela doutrina estoica da “sociedade do gênero humano”, o que o conduziu tratar o conceito do social como equivalente ao conceito do político. Não obstante, a imputação de tantos males a uma simples tradução (ou interpretação) proposta pelo frade dominicano, certamente tem mais a ver com o *pathos* anti-tomista (combinado à predileção de Arendt pelo agostinismo), do que com a relevância empírica e histórica do excerto de Aquino no que diz respeito à origem do conceito animalesco, natural e privado do social. De fato, raramente Arendt comenta ou alude a uma passagem da obra de Tomás de Aquino senão para defenestrá-lo, repudiá-lo, negá-lo. Não se trata aí de um *pathos* anti-cristão, mas de um *pathos* anti-tomista (falaremos das razões desta aversão anti-tomista logo a seguir).

A tradução de Moerbeke vertera a *politiké koinonia* de Aristóteles por *communicatio politica*, preterindo termos mais comuns à época tais como *societas*, *res publica* e *civitatis*, e isso se dera em razão do esforço do tradutor, não apenas no sentido de helenizar os conceitos latinos de herança ciceroniana, mas, sobretudo, no sentido de criar um vocabulário latino capaz de representar a experiência da pólis clássica grega ante um público de leitores e intérpretes que a desconhecia histórica e filosoficamente. Em certa medida, tratava-se de uma tentativa de reconstituir e reelaborar, filológica e conceitualmente, a experiência da autonomia na pólis clássica grega ante a impossibilidade de reconstituí-la ou reelaborá-la na prática, isto é, em meio a ordem

⁹⁵ A imputação à Aquino dos possíveis erros de tradução da *Política* de Aristóteles não tem fundamento empírico nem histórico. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento assinala, sobre esta questão, o seguinte: “Ao mencionar a tradução da *Política* de Aristóteles, falamos de Guilherme de Moerbeke. É preciso acrescentar alguma coisa sobre esse flamengo da cidadezinha de Moerbeke, dominicano como Tomás e que ainda por cima sabia grego, coisa nada comum no século XIII no Ocidente latino. Tomás mesmo não dominava esse idioma. Quando, em alguns de seus comentários de Aristóteles, Tomás de Aquino diz que no texto grego consta tal e tal expressão, ele está se referindo à tradução de Guilherme de Moerbeke. [...] Guilherme foi o maior e melhor tradutor do século XIII, tendo revisado traduções anteriores e traduzido muitos outros textos de primeira mão. No entanto, não é verdade, como foi suposto por historiadores do começo do século XX, baseados em informações infundadas de relatos do século XIV, que houve uma colaboração especial entre Guilherme e Tomás. Chegou-se mesmo a supor que o papa Urbano IV teria reunido em sua corte de Orvieto o maior tradutor da época e um dos melhores conhecedores de Aristóteles para enfrentar os problemas provocados pela difusão do aristotelismo no Ocidente latino. [...] De fato, Guilherme nunca esteve em Orvieto na época em que Tomás lá viveu”. Cf. Carlos A. R. Nascimento. *Um Mestre no Ofício. Tomás de Aquino*. Paulus, 2011. Esta hipótese de Mandonnet consta também em Torrel, J-P. *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: Sua Pessoa e Obra*, Ed. Loyola, 2004, pp.205-206.

clerical, feudal e sacro-imperial. João Antônio Martins (2011) enfatiza que Moerbeke preferiu transliterar, ao invés de traduzir, vocábulos gregos “pertencentes à família terminológica da *polis* (*politica, politicum, politico, politici, politeuma, politias, politicam, politizare etc.*) e os termos que designam as formas de governo, como *democratia, oligarchia, tirania, aristocracia*”. Como assinala Rubinstein, a própria assimilação e difusão da palavra “política” só se tornara possível em razão da tradução de Moerbeke. A palavra consta, por exemplo, no *Policraticus* de John of Salisbury, assim como no *Didascalion* de Hugo de São Vitor, porém, o termo “*politicus*”, assim como “outras palavras com a mesma raiz, entraram definitivamente na linguagem política medieval após a metade do século [XIII] como resultado da tradução da *Política* de Aristóteles e, em menor medida, da *Ética a Nicômaco*” (Rubinstein in Pagden, 1990, p. 41). Uma vez que não havia uma tradução latina anterior desta obra, tampouco comentários sistemáticos ou estudos prévios, o trabalho de Moerbeke se dera no intuito de helenizar a língua latina (*verbum a verbo*, palavra por palavra) seja na estrutura frasal, seja na transliteração de conceitos políticos. Tal método causara estranheza nos primeiros leitores e intérpretes do texto, ainda que o frade flamengo tivesse feito amplo uso das traduções e comentários da *Ética a Nicômaco* realizadas tanto pelos estudos de Alberto Magno (*Super-Ethica*) quanto pela tradução de Grosseteste. Fato é que a tradução do frade flamengo dera origem a um novo léxico para a Filosofia Política Medieval. Daí as acusações de Leonardo Bruni quanto ao caráter bárbaro da tradução de Moerbeke, ainda que a recepção desta tradução tenha tido, por séculos, mais adeptos e seguidores que a tradução latinizada e ciceroniana do Aretino.

Devemos considerar, contudo, que Moerbeke traduziu a célebre expressão *zoon politikon* como *animal civile*, ou seja, não empregara o termo “social”⁹⁶, tampouco “*societas*” para designar o mundo das atividades políticas. Quem o fez, de fato, foi o Aquinate quando preteriu, em algumas passagens, o termo *civile* em favor de *sociale*, ou, noutros excertos, designou-os contiguamente como atributos do homem. Para, o frade de Roccasecca, contudo, o social designava um tipo de associação civil infrapolítica e natural com vistas à subsistência dos membros de uma multidão que poderia, potencialmente, realizar-se como uma comunidade ou cidade (*civitas*). Como tal, o social não poderia alçar o homem à plenitude da vida e ao bem viver, o que só

⁹⁶ Cf. Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Gvilelmi de Moerbeka recensuit Franciscus Svesmihl. Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1872. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_aRPvHlp0yzgC/page/n4

poderia ocorrer na vida política cidadina. A vida social, que é também civil, situar-se-ia entre uma hipotética vida solitária (isolada e distante dos seus semelhantes) e a plenitude da vida política na cidade. Na tradução de Aquino, portanto, o social seria um substituto conceitual e etimológico da ordem civil, não da ordem política. Ao fazer corresponder o social e o civil, o Aquinate, em verdade, estaria retomando o sentido originário da *societas* romana em desfavor do sentido já vigente do social como auxílio aos pobres, designação então corrente àquela época, sobretudo em razão da difusão da teologia da caridade intramundana desde Bernardo de Claraval e das ordens mendicantes⁹⁷. Ambas as ressignificações do social — como auxílio aos pobres e como estágio preliminar e infrapolítico do desenvolvimento da razão natural humana plenamente realizada na cidade (*civitas*) — são movimentos de politização da ordem civil, renomeada, no caso da Filosofia Política de Aquino, como “social”.

À época do Aquinate, a sociedade cristã estava submetida a duas investidas de poder as quais correspondiam a duas ordens legais distintas, quais sejam: (i) a ordem eclesiástica, fundada na legalidade do Código do Direito Canônico, o qual se incumbia do dever de orientar os homens para seu fim sobrenatural, transcendente e supramundano; (ii) e a ordem secular, fundada na legalidade do Direito Civil, a qual orientava os homens para os fins terrenos, temporais e mundanos. Ambos os domínios eram independentes entre si, além de possuírem, cada qual, sua própria esfera de competências (Berman, 2006; Fortin, 2013). Em razão desta independência, Aquino concebeu o social como correspondente ao civil de modo astucioso (e não “inconsciente”) a fim de subsumir todas as formas de organização da multidão nos estágios naturais de desenvolvimento da razão. Se o político e o civil são formas ontológicas do desenvolvimento da razão, logo ambos pertencem a uma unidade. Renomear o conceito do civil como “social” foi o modo como Aquino reivindicou a unidade entre o poder eclesiástico e o poder civil, ainda que sem fazê-los desaparecer nesta unidade.

⁹⁷ Refiro-me aqui ao conceito de amor social carnal de Bernardo de Claraval. Quando Bernardo afirmou no *De diligendo Deo*, dois séculos e meio antes de Tomás de Aquino, que o “amor carnal se torna também social quando se estende até a comunidade” (*Sic amor carnalis efficitur et socialis cum in commune protrahitur*) ele elaborou a mais refinada e notável justificação teológica para que a caridade cristã adentrasse a praça pública e recebesse o nome de *amor carnal social* (c. 988 C, p. 335, 1983). Trata-se não apenas de uma explicação sobre o caráter social do amor cristão, mas de uma tentativa de tornar extramundana a disciplina monástico-ascética. Por razões óbvias, não trataremos desta origem despercebida por Hannah Arendt aqui. Mas o conceito cristão do social como caridade surge com Bernardo de Claraval, não com Tomás de Aquino. Cf. E. Gilson, *A Teologia Mística de São Bernardo*, 2017, p.119.

Por outro lado, Arendt admite que “a palavra ‘*politicus*’ não ocorre no texto” (2011, p.27) da *Suma Teológica* por ela citado, o que revela uma imputação arbitrária, ou pior, uma rasura ou adulteração proposital do texto original do Aquinate, ainda que a pensadora o admita em nota de rodapé. A responsabilização do Aquinate no que diz respeito ao processo de naturalização do homem e da política só poderia ser feita em cotejo com o texto autêntico do autor, e não a partir da citação de uma passagem adulterada. A rigor, o que Aquino afirmou neste fragmento, ao tratar do tema da necessidade de domínio de um homem sobre o outro (ou sobre os outros, a multidão) foi que “o homem é, naturalmente, um animal social; portanto, os homens, no estado de inocência, viveriam socialmente” (*quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent*). Portanto, não há ocorrência do termo “*politicus*” neste excerto⁹⁸. E, se pudermos cometer um anacronismo, o estado de inocência aí equivaleria ao um “estado de natureza”. Daí a imaginação teórica do Aquinate ao conceber o social como estágio pré-político a partir de uma hipótese edênica da vida em multidão.

O fato é que Arendt não precisaria lançar mão desta adulteração do texto original de Aquino se tivesse citado uma passagem do *De Regno* na qual o frade assinala que “é o homem, por natureza, animal social e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade” (*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat*) (I, 2; 1955, p.27-28)⁹⁹. Nesta passagem, o social e o político constituem dois atributos do homem, o que não significa que sejam atributos cambiáveis, equivalentes ou correspondentes. O mais correto seria afirmarmos que o social e o político constituem dois atributos ontologicamente distintos no que diz respeito aos modos da necessidade racional do homem. A partir desta passagem isolada não podemos assegurar sequer que tais termos — *sociale et politicum* — tenham uma relação de contiguidade, exceto pelo fato de que

⁹⁸ Na *Summa Theologiae* o homem é definido como “*naturaliter animal sociale*” (III,117), ou seja, um animal naturalmente tendente à fraternidade, à solidariedade e ao amor mútuo. Contudo, como assinala Voegelin, nesta obra “a finalidade social não reside na esfera natural” (2012, p.255). A naturalização do social aparecerá de modo nítido somente no *De Regno*.

⁹⁹ Esta é a tradução de Arlindo Veiga dos Santos (1955). Tal tradução fora posteriormente revisada por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento sem que houvesse diferença substantiva do sentido da frase. A versão revisada de Veiga pode ser encontrada no livro “Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino”, edição que traz outros textos importantes com tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. A tradução revisa por Nascimento seria a seguinte: “É, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade” (1997, p.127).

ambos são modos distintos a partir dos quais os homens vivem em multidão, isto é, cidades, reinos, principados, etc. O que está dito é que a natureza do homem, em seu aspecto multitudinário, realiza-se de dois modos, um dos quais está logicamente subordinado ao outro, ainda que não esteja ontologicamente. Sendo assim, a relação entre o social e o político na obra de Tomás de Aquino demandaria uma investigação mais acurada que lançasse mão de outros excertos os quais pudessem nos esclarecer melhor sobre este problema.

Como dissemos, o frade concebe a pólis antiga, especificamente no *De Regno*, como uma forma de associação política análoga às províncias e reinos medievais. A premissa primordial do Aquinate é que, se os homens pudessem ser felizes e autossuficientes vivendo sozinhos e isolados uns dos outros não haveria necessidade de organizarem-se em associações políticas ou infrapolíticas, sejam quais fossem estas (famílias, aldeias, cidades, reinos, principados, etc). Assim, o atributo político do homem estaria subordinado, logicamente, embora não ontologicamente, ao atributo social, isto é, à necessidade material de agregação. O social, portanto, seria um primeiro e anterior estágio das formas naturais da necessidade de associação humana, e, como tal, ele precederia a organização política. Neste cenário hipotético, por mais racional que fosse um homem isolado, o atributo da razão não o tornaria capaz de ser materialmente autossuficiente. Daí a necessidade material de vivermos juntos. Sem esta necessidade não existiria a política porque poderíamos viver em absoluto isolamento. Trata-se aqui, de uma constatação lógico-hipotética, não de um juízo de valor ou prescrição, como presumia Arendt.

Arendt tem razão quando diz que esta interpretação da natureza gregária do homem, qualificada como “social”, adiciona ao texto aristotélico um termo que não estava no horizonte conceitual do Estagirita. A necessidade natural do social, na obra do Aquinate, constitui um estágio pré-político marcado pela carência do homem; já a necessidade de organização política surge a partir da necessidade ontológica de constituir um dirigente capaz de reduzir o múltiplo ao uno com vistas ao bem comum e à plenitude da vida cidadina. A questão que nos resta então é saber se o social e o político estabelecem entre si uma relação sinonímica ou uma correspondência. Para provar que ambos os conceitos não são equivalentes ou cambiáveis, como acusa Arendt à Aquino, precisamos compreender que: 3.1) Arendt não compreendeu corretamente a doutrina da necessidade do Aquinate; 3.2) Arendt tratou de forma simplista o conceito

de natureza na obra do dominicano; 3.3) Ambos os equívocos se devem ao *pathos* anti-tomista que atravessa toda a *Condição Humana*.

2.1. A doutrina da necessidade

A incompreensão arendtiana da doutrina da necessidade na Filosofia de Tomás de Aquino pode ser flagrada não apenas neste subcapítulo 4 d'A *Condição Humana*, mas também numa passagem na qual a pensadora estabelece uma correspondência imediata entre a autoridade política e a escravidão imposta pela necessidade. Este imbróglio aparece claramente à nota de rodapé de número 9, do subcapítulo 2, quando Arendt, após distinguir o conceito de *bios politikos* aristotélico como “um modo de vida autônomo e autenticamente humano”, portanto “um modo de vida livre das necessidades e carências humanas”, bem como dos imperativos da utilidade, refere-se ao equívoco de Aquino que pensou a organização política da *pólis* como “uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de um modo ordeiro”. Portanto, “o modo de vida do déspota” e seus súditos, conforme aparece no problema da unidade da autoridade política segundo o Aquinate, é, para Arendt, uma forma de organização baseada “meramente numa necessidade”, logo “não pode ser considerado livre e nada tem a ver com o *bios politikos*” (2011, p.16).

Arendt associa a autoridade política à escravidão imposta pela necessidade porque trata o conceito de necessidade de forma unívoca como *anankaia*, isto é, ela projeta sobre a obra de Aquino seu próprio conceito do que vem a ser uma “ação necessária”. Desta forma, reduz o conceito a uma definição de caráter puramente laboral e biológico sem se dar conta de que tal definição está em absoluto desacordo com a doutrina da necessidade de Tomás de Aquino. Curiosamente, neste caso, é Arendt quem propõe uma definição restritivamente bestial da necessidade, não Aquino. Para o frade, o necessário era “uma modalidade alética de *re*, não de *dicto*” (Brown, 2012). Portanto, havia uma pluralidade de seres necessários e de modalidades de necessidade — lógica, natural, cosmológica, prática e ontológica — sendo a última a necessidade determinante sobre todas as demais. Aquino define sua doutrina da necessidade como análoga a teoria das quatro causas de Aristóteles ao tratar do tema da vontade (I-Ia pars. 82.1.S) conforme podemos ver no seguinte passo:

O vocábulo — necessidade — tem muitas significações. Assim, é necessário o que não pode deixar de ser; podendo tal convir a uma coisa, quer por princípio intrínseco ou material, [...] quer pelo

princípio formal, como quando dizemos ser necessário que todo triângulo tenha três ângulos iguais e dois retos. E essa necessidade se chama natural e absoluta. De outro modo, diz-se que uma coisa não pode deixar de ser, por um princípio intrínseco, que é fim ou agente. Fim, como quando alguém não pode, sem este, conseguir ou bem conseguir qualquer outro fim. [...] Essa é a necessidade de fim, chamada também, às vezes, utilidade. Porém a necessidade pode provir do agente, como quando alguém é por ele coagido de modo a não ser possível agir em sentido contrário. E essa é a vontade de coação, que repugna, absolutamente, à vontade, pois, denominamos violento o que vai contra a inclinação de um ser”. (2016, p.547)

Para Aquino, a necessidade fim ou natural não é uma coação, e como tal ela não repugna à vontade. A necessidade enquanto inclinação da natureza é um princípio intrínseco e material do ser, como tal, difere da inclinação da vontade como princípio voluntário. Logo, “se alguma coisa é necessária não é voluntária”. Por conseguinte, a vontade não é passível de ser submetida às imposições da necessidade, exceto quando tal vontade converge com a necessidade fim¹⁰⁰. Liberdade e necessidade convergem quando o fim da inclinação natural intrínseca se realiza na vontade racionalmente formada. E isso ocorre quando a vida ativa se orienta para a consecução da vida contemplativa.

Paterson Brown assinala que, neste aspecto, Tomás de Aquino fora fiel a Aristóteles:

São Tomás afirma abertamente que seres necessários podem não existir e, além disso, ter uma causa do seu ser (necessário). Isso é apenas um aristotelismo fiel, já que o Filósofo escreveu que “alguns seres devem sua necessidade a outros seres; outros não, mas são eles mesmos a fonte de necessidade para outros seres. [...] São Tomás [portanto] seguiu Aristóteles ao afirmar que um ser necessário não poderia começar ou parar de existir por nenhum processo “natural” disponível na física aristotélica; mas Aquino acrescentou que tais seres podem vir à existência via criação *ex nihilo*, assim como deixar de existir via aniquilação total. (Brown, 2012, pp. 206-207)¹⁰¹

A doutrina da necessidade de Tomás de Aquino, neste aspecto, fora mais fiel à doutrina aristotélica do que a conceituação univocamente laboral da ação necessária

¹⁰⁰ A necessidade fim — quando uma coisa não pode deixar de ser, por um princípio intrínseco a ela — difere da necessidade proveniente do agente, “como quando alguém é [por tal agente] coagido de modo a não ser possível agir em sentido contrário”. Toda necessidade proveniente do agente é violenta porque “vai contra a inclinação de um ser”. Já a necessidade fim converge com tal necessidade que lhe é materialmente intrínseca.

¹⁰¹ Cf. Patterson Brown. “A Doutrina de São Tomás do Ser Necessário”. Tradução de Fábio Lampert. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/LAMADD>

conforme a compreendera Hannah Arendt¹⁰². Por outro lado, se observarmos bem, veremos que tal conceituação laboral está vinculada à conhecida refutação kantiana quanto à precedência e subsunção da necessidade ontológica pela necessidade cosmológica, expressa por Arendt numa analogia laboral que abre o capítulo sobre a *Questão Social* em *Sobre a Revolução* (OR, 1971, pp.59-60). Kant, seguindo o argumento do acosmismo spinozista segundo o qual é mais fácil negar a existência de Deus do que a existência do cosmos antepôs a prova empírica da necessidade cosmológica em relação à necessidade ontológica para provar a existência de um ser necessário. Para Kant, a existência necessária, conforme a definia o Aquinate, seria inferida a partir de um conceito não empírico, o *ens realissimum* (KrV, A606-607, B634-635). Todavia, esta afirmação decorre da incompreensão da doutrina da necessidade tomasiana segundo a qual há seres necessários distintos de Deus¹⁰³.

Arendt refere-se à necessidade lógica numa única passagem d' *A Condição Humana* ao se referir às leis da lógica que, para um indivíduo sadio e inteligente “possuem a mesma força compulsiva que a necessidade que regula as outras funções de nossos corpos. É próprio da estrutura do cérebro humano ser compelido a admitir que dois mais dois sejam quatro” (Arendt, 2011, p.215). Arendt, contudo, alude a tal necessidade lógica como evidência de que o homem não é um *animal rationale*, isto é, um mero operador de cálculos lógicos. Por outro lado, vejamos como a postura da pensadora em relação a Aquino irá mudar em seu último livro, *A Vida do Espírito*. Mais prudente e comedida, ela assinala, acerca da doutrina da necessidade tomasiana, a qual fora por ela ignorada n' *A Condição Humana*, o seguinte:

[Tomás de Aquino] distingue três tipos de necessidade: a necessidade absoluta, que é racional (por exemplo, a de que a soma dos três ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos), a necessidade relativa, que é aquela da utilidade (por exemplo, a de que a comida é

¹⁰² Arendt assinala ainda, à nota de rodapé 9 (HC, 2011, p.16), que Aquino não compreendeu o conceito de *vita activa*, uma vez que a concebeu como resultante da “*necessitas vitae praesentis*”. Segundo Arendt, Aquino assim reduziu a *vita activa* a mero resultado da “*necessitas vitae praesentis*”. A pensadora ainda cita uma passagem da *Psalmos Davidis Expositio* (45. 3) “onde se atribui ao corpo político a tarefa de proporcionar tudo o que é necessário à vida: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam*”, isto é, “na cidade encontramos todo o necessário para viver [bem]”. Esta observação é verdadeira, porém, o necessário à vida, segundo Aquino, excede as necessidades materiais, laborais e inclui as necessidades da vida contemplativa. Este excerto, em verdade, fora extraído de uma passagem na qual o Aquinate propunha uma discussão eclesiológica acerca do papel da Igreja e da Cidade na consecução da plena felicidade do homem. Embora possamos encontrar na cidade o que necessitamos para sobreviver, afirma Aquino, necessitamos também da Igreja para logarmos uma vida plena e espiritual. Arendt menoscaba o amplo conceito de necessidade formulado pela Filosofia de Aquino e o reduz à definição dada por sua própria Filosofia.

¹⁰³ Summa Theologica, I, Q.2, Art.3.

necessária à vida ou a de que um cavalo é necessário para uma viagem), e a coerção que é imposta por um agente externo. E entre elas somente a última é “contrária à vontade”. A verdade compele; ela não ordena, como a vontade ordena e não coage. [...] *Com clareza insuperável*, Tomás estabelece a distinção entre as duas faculdades de “apreensão”: intelecto e a razão. (Arendt, 2017, p.380).

Esta mudança de atitude em relação a Aquino mereceria mais atenção, mas fugiria completamente do nosso propósito de compreender a interpretação de Arendt quanto à origem etimológica do social. Fato é que ela foi capaz de rever sua interpretação e reconhecer que a doutrina tomista da necessidade é bem mais complexa que a mera imagem da *anankaia* por ela própria desenhada como elemento decisivo para a transcendência disruptiva que conduz o homem de sua condição animal para sua condição humana.

2.2. O conceito de natureza

Arendt tratou o conceito de natureza na obra de Aquino como correspondente à necessidade laboral-vegetativa. O que é natural é necessário, se é necessário é laboral, animalesco, não contingente e não-livre. Esta transitividade lógico-conceitual não corresponde ao jogo semântico da Filosofia do Aquinate. Para o frade dominicano, a natureza não é uma expressão do labor animal-vegetativo, tampouco da necessidade corporal, mas define-se como uma ordem completa em si mesma, na medida em que possui perfeição intrínseca. Como afirma Fortin (2013), em Aquino a natureza “tem dentro de si mesma aquilo por meio de que é capaz de atingir um fim ou voltar ao seu princípio”, isto é, a natureza tem seus próprios princípios de operação a partir dos quais os entes atingem seus fins autonomamente. A princípio, podemos pensar que tal definição tomasiana do necessário como oposto ao contingente está muito próxima da definição arendtiana da necessidade natural laboral, contudo, Arendt não observou que a lei natural regente do social é uma prescrição da razão¹⁰⁴, e como tal, não é a mesma lei natural regente para os animais, cujo instinto de autopreservação e reprodução define-se como uma determinação inata, desprovida do poder de arbítrio. A *civitas* é natural para homem, não por ser dada pela natureza, mas porque realiza algo para o qual o homem está naturalmente propenso e, por isso, é-lhe necessária para atingir o mais alto grau de

¹⁰⁴ ST, Q.96, Art.4, Solução, 2016, p.647. Aquino reafirma o dito de Agostinho e diz que “Os justos imperam não por cobiça de dominar, mas por dever de dirigir; e isso a ordem natural o prescreve; assim criou Deus o homem”.

perfeição segundo sua natureza racional e espiritual. A *civitas* se realiza, portanto, por uma necessidade material, racional e ontológica, não por uma necessidade estritamente laboral-vegetativa.

A necessidade de subsistência material prescreve à razão dos homens que vivam juntos e, ao fazê-lo, eles não apenas estabelecem entre si relações de dependência mútua, como desenvolvem, segundo o progressivo aperfeiçoamento da razão, uma série de formas de agregação e organização humana da *multitudo*, desde a família (cujo objetivo específico é preservar a vida e satisfazer as necessidades materiais dos membros) até a cidade (cujo objetivo é a realização do bem comum¹⁰⁵ e da pessoa humana). O caráter prescritivo, racionalmente adquirido e livre da organização política como expressão da natureza torna-se claro quando Aquino nos dá o exemplo do voluntarismo do cidadão virtuoso que oferece a própria vida em defesa da pátria nos momentos de guerra. Como assinala Fortin, “se o homem fosse, por natureza, parte da sociedade pela qual se sacrifica, tal ato seria o objeto de uma inclinação natural”¹⁰⁶; contudo, doar a própria vida em nome de uma causa política não é um ato de inclinação natural, no sentido animal empregado por Arendt, mas um ato da razão que constitui o político¹⁰⁷. A organização política, assim como o conhecimento da verdade, são realizações adquiridas que efetivam a natureza racional do homem.

A cidade, portanto, enquanto pertencente à ordem da necessidade ontológica, é natural por prescrição e propensão racional do homem, não por ausência de liberdade ou autonomia. Nesta lógica, a necessidade não é uma expressão biológica, astrológica ou animal, mas ontológica e prática. O fato da cidade (*civitas*) ser por natureza não implica em uma necessidade gregária restritivamente laboral-vegetativa ou num rebaixamento desta forma de associação humana à sua condição animal; contrariamente, decorre da constatação segundo a qual a cidade é dotada de uma naturalidade que ultrapassa as imposições da subsistência material e, por isso, pode constituir-se segundo uma ampla

¹⁰⁵ Embora esta seja minha interpretação, estou consciente do quão controversa é a questão da primazia bem comum em face da primazia da pessoa humana. É bastante conhecido entre os tomistas o debate acirrado entre I.T.Eschmann, J.Maritain e Charles Koninck. Cf. Charles De Koninck, “In Defence of Saint Thomas A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good”. *Laval théologique et philosophique* Volume 1, Number 2, 1945; I. Th. Eschmann, “In defense of Jacques Maritain”, *The Aquinas Review*. Vol. IV, No. I, 1997 (may, 1945).

¹⁰⁶ Suma Teológica I, Q.60, a.5.

¹⁰⁷ Esta definição da natureza pode ser contraposta à parte doutrinária da sua filosofia, a qual era, *mutatis mutandis*, uma réplica da Cosmópolis estoico-ciceroniana. A natureza, neste caso, é uma expressão da providência divina em marcha pela expansão da lei natural e universal da cristandade. Não obstante, ainda que considerássemos esta fundamentação imperial doutrinária, o conceito de natureza estaria ainda mais afastado do atributo animal alegado por Hannah Arendt.

variedade de formas sociais e políticas quando comparada a homogeneidade das formas familiares. Em resumo, na Filosofia Política de Aquino, a necessidade que define o político é de ordem ontológica, assim como a natureza que o impele a realizar-se. E o que é por natureza não denega o princípio da liberdade e da contingência.

2.3. A traição à original compreensão grega da política

Como dissemos, os equívocos anteriormente analisados se devem ao *pathos* anti-tomista que atravessa toda a *Condição Humana*. Qual seria a razão desta aversão à Filosofia Política de Tomás de Aquino?¹⁰⁸ Podemos responder a esta questão a partir de duas hipóteses. A primeira diz respeito ao suposto lugar subalterno da Filosofia em relação à Teologia na obra do Aquinate. Arendt, como sabemos, não admitia que a reflexão filosófica se curvasse à verdade revelada ou à dogmática teológica, o que, para ela, violaria a própria dignidade da Filosofia. Ainda que este problema da relação hierárquica entre Filosofia e Teologia na obra de Tomás de Aquino tenha respostas controversas¹⁰⁹, Arendt entendia que, neste caso, a Filosofia era concebida como serva da Teologia tanto quanto a razão era concebida como serva da Revelação. Porém, este ponto é de somenos importância diante do fato de que, na época de Aquino, a sociedade cristã medieval conseguira estabelecer uma relação de concordância entre a Filosofia e a Cidade. Tal concordância se dera em razão da maior abertura da Cidade em relação aos questionamentos da razão filosófica, sobretudo a partir do momento em que a Filosofia fora credenciada e sancionada pelo Direito Canônico eclesiástico e passara a ter estatuto canônico para a formação dos sacerdotes da Igreja (Fortin, 2013, p. 227). Em razão de tal concordância, Aquino não precisou lidar com a perseguição antifilosófica que vitimara seus predecessores, os Padres da Igreja, tampouco precisou cifrar sua linguagem filosófica de modo a torná-la opaca para os leitores não-iniciados. Àquela época, as autoridades eclesiásticas elegeram a Filosofia como um tribunal legítimo para a avaliação e confirmação da razão cristã. Isso explica a maior proximidade escolástica com a *Política* de Aristóteles em detrimento da *Politeia* e d'*As Leis* de Platão (Fortin, 2013, pp.225-227). Em resumo, podemos dizer que o conflito entre a Cidade e a

¹⁰⁸ Tal aversão a Filosofia de Tomás de Aquino, como já dissemos, transformara-se em admiração e elogio n^o *A Vida do Espírito*, última obra de Arendt.

¹⁰⁹ Em geral, os intérpretes cristãos de Tomás de Aquino veem em sua obra a precedência da Filosofia em relação à Teologia (Fortin, 2013). Já os intérpretes laicos, como Bertrand Russell, veem a preeminência da verdade revelada *vis-à-vis* a verdade da razão. Não nos cabe aqui tomar partido da questão, mas tão somente enfatizar que nenhuma das interpretações é descabida a julgar das questões específicas tratadas.

Filosofia — o qual constitui cerne da Teoria Política de Hannah Arendt — desaparece na Filo-Teologia de Tomás de Aquino de tal modo que, ali, o conflito é substituído tanto pela subserviência da Filosofia em relação à Teologia quanto pela harmonia entre a Cidade e o questionamento filosófico. Creio que aí esteja um dos motivos primordiais do *pathos* anti-tomista de Arendt. A segunda hipótese para tal recusa do tomismo, como é consabido, é a predileção por Agostinho. Na obra do Bispo de Hipona a tensão entre a Cidade e Filosofia é patente. Ademais, o africano tratava os problemas do homem, geralmente, de uma perspectiva escatológica e voltada para o fim último da humanidade, o que se coaduna espiritualmente com a formação heideggeriana e jasperiana de Hannah Arendt.

3. A PERDA DO SENTIDO ORIGINAL DO POLÍTICO

A quarta objeção de Arendt a Aquino diz respeito à consequência imediata da tradução do político como correspondente ao social: a perda do sentido original da compreensão grega clássica da política bem como do alcance que tal compreensão e sentido tinham na antiguidade. Uma vez que o sentido tenha se esvanecido desde o fim da Idade Média e jamais tenha sido resgatado na era moderna, Arendt propõe-nos restituí-lo. A tese que pretendo sustentar aqui é de que o sentido do político, conforme nos legara a tradição helênica e, sobretudo, aristotélica, em verdade, só pôde chegar até nós por obra de Tomás de Aquino, Moerbeke e dos filósofos tomistas que não só integraram as obras de Aristóteles à tradição estoico-platônica dos Padres da Igreja como transformaram os conceitos aristotélicos à luz da verdade revelada, de modo que o conceito do político e seus derivados puderam ser incorporados, posteriormente, ao léxico da Filosofia Política neolatina moderna. Como sabemos, os tomistas fizeram convergir numa unidade a filosofia da verdade natural aristotélica à filosofia da revelação cristã, inicialmente com o sacrifício da primeira em favor da segunda. Foi esta convergência que possibilitou o desenvolvimento de uma linguagem secular para a Filosofia Política moderna (Kantorowicz, 1998, pp.270-271). Como assinalou Ernest Fortin:

Se não fosse a redescoberta da *Política* [de Aristóteles], a sociedade ocidental poderia ter tomado uma direção muito diferente. Poderia ter optado pela teocracia papal à qual se inclinava há bastante tempo, ou pelo absolutismo imperial (ou "cesaropapismo") que prevaleceu no Oriente. Em vez disso, adotou um arranjo mais flexível segundo o qual se mantinha um equilíbrio judicioso entre os dois poderes [eclesiástico e secular] assim como um grau de liberdade fora injetado

em sua vida pública. É questionável se algo assim poderia ter acontecido se Tomás não tivesse conseguido creditar Aristóteles como a principal autoridade filosófica do mundo ocidental e trazê-lo para o rebanho cristão, se não como um cidadão de pleno direito, pelo menos como um estrangeiro residente altamente respeitado. (Ernest L. Fortin. *Thomas Aquinas as a Political Thinker* in “Perspectives on Political Science”, Spring 1997, Vol 26, Number 2, pp.93-94.)

Com a tradução de Moerbeke e o *Commentarium* das obras de Aristóteles por Aquino não houve uma perda do sentido helênico original do político porque tal sentido já havia se perdido séculos antes deste movimento de *restauração e reinterpretação*. Como sabemos, o uso da palavra “política” e seus derivados só fora assimilado e difundido no vocabulário latino após a tradução de Moerbeke. A palavra *politicus* era julgada como um latinório excêntrico para os padrões da língua românica da época. Entretanto, a despeito de se tratar da transliteração de um termo cujo significado era ainda pouco conhecido pela Filosofia Política medieval, foi a partir desta tradução helenizada que a palavra difundiu-se entre as línguas neolatinas modernas e passou a obnubilar progressivamente os termos latinos correlatos hegemônicos durante toda a Idade Média (*regno, res publica, civitas*, etc.). Rubinstein, num conhecido estudo, resume a história da recepção deste conceito estranho ao latim medieval até o século XIII:

Foi a tradução de Guilherme de Moerbeke, usada primeiro por Tomás de Aquino e depois por todos os escritores políticos aristotélicos até o século XV, que introduziu *politicus* e seu equivalente *civilis* na linguagem do pensamento político ocidental. Na palavra *politica* o adjetivo *politikus* partilha com outros derivados de pólis uma variedade de significados. A palavra referia-se à pólis — a cidade ou Estado —, à constituição destas e a uma das três constituições “verdadeiras”, isto é, as constituições nas quais muitos governam com vistas ao interesse comum. Com o primeiro sentido, *politikos* é também usado como um substantivo que denota os estadistas ou, mais amplamente, o homem que, em contraste com o senhor que exerce autoridade sobre os escravos, o faz sobre iguais que são livres por natureza. Este é o sentido que Aristóteles atribui a *politikos* numa das declarações de abertura da *Política* na qual critica aqueles que, como Platão no *Politicus*, não reconhecem qualquer diferença em essência, mas somente de grau, entre um estadista, um monarca e um pai de família¹¹⁰. William Moerbeke deu a esta passagem um sentido

¹¹⁰ Aquino, na *Suma Contra os Gentios*, ao designar o homem comum, isto é, o leigo ou *rudis homo*, assinala, em contraposição a Platão, n’*O Político*, que a distância entre o filósofo e o homem comum leigo é similar à distância entre homens e anjos, além de ser bem menor do que a distância entre homens e animais. Quer dizer, ele não endossa a tese da diferença de espécie entre governantes (Reis-Filósofos, pastores) e governados (os homens leigos, animais). Na hierarquia dos seres há uma pequena diferença entre *rudis homo* e filósofos, assim como uma grande diferença entre homens (sejam filósofos ou leigos) e animais. Arendt imputara a responsabilidade original do processo de animalização do homem à

diferente ao substituir o gênero masculino pelo neutro, *politicum* por *politicus*, o “regime político” pelo “homem político”: “quicumque quidem igitur existimant politicum et regale et yconomicum et despoticum idem, non bene dicunt”. (Rubinstein in Pagden, 1990, p.42)

Contrariamente ao que afirma Arendt, a introdução e assimilação da palavra “política” e seus derivados possibilitou que se iniciasse nas sociedades cristãs medievais um processo de autonomização e secularização do domínio político. Este processo de autonomização fora, por sua vez, um epifenômeno do processo de naturalização do conceito do homem a partir da recepção da Filosofia da Natureza e da Filosofia Política de Aristóteles ao fim da Idade Média. Quer dizer, se para Arendt o processo de naturalização do homem político tivera como consequências perversas a institucionalização moderna do social, a perda da autonomia do político e a redução do homem ao *animal laborans*, contrariamente, para alguns intérpretes do século XIII, foi somente a partir da assimilação escolástica do naturalismo político aristotélico que a reflexão acerca da natureza e essência da política como domínio autônomo se tornou possível¹¹¹.

Ao subordinar logicamente, embora não ontologicamente, a organização política à organização social, Aquino, diferentemente de outros intérpretes de Aristóteles, como Alberto Magno¹¹², procedeu a distinção entre os domínios do social e do político como

Filosofia Política do Aquinate sem levar em conta esta reafirmação do princípio da *imago dei* contra Platão e contra o processo de animalização do homem. A comparação entre os homens e os animais, para Aquino, é um experimento mental para enfatizar não só as diferenças entre a natureza do homem e dos animais, mas também para revelar a proximidade da imagem do homem como semelhança da imagem de Deus. Por isso, assinala o Aquinate que, desde o estado de inocência, os homens têm necessidade dos animais “a fim de tomar conhecimento experimental de suas naturezas” (*Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendan de naturis eorum*; Q.96, Art 1, 3ª Resposta, p.645, 2016). É possível, porém, que a linguagem dos experimentos mentais tenha sido tomada, pelos tomistas, como diferença ontológica. Contudo, não podemos averiguar esta tese aqui.

¹¹¹ Para mais provas textuais acerca desta autonomia, basta dizermos que, até o século IX (Jonas de Orléans seria um exemplo), a política era pensada em termos religiosos. Somente após a tradução da *Política* de Aristóteles é que se consolidou o tratamento “natural” do tema. Daí que o tema da natureza humana, concebido como um Estado de Inocência por Aquino, não se reduzia aos elementos biológicos, como interpretara Arendt (conferir: *Suma Teológica*, Ia Iae, Q.94, a.2).

¹¹² Se compararmos a assimilação deste vocabulário aristotélico pela Filosofia Política de Alberto Magno e de Tomás de Aquino veremos que ambos têm modos distintos de proceder a tal naturalização do poder político. Alberto Magno, no *Commentarium in Octo Libros Politicorum Aristotelis*, distingue entre a *civitas* e *communicatio*, isto é, entre a cidade e a comunidade. Para ele, o poder político se realiza na comunidade civil e política estabelecida conforme o reto e o justo. Neste aspecto, ao preferir o termo *communicatio* para designar a pólis grega em detrimento da *civitas* romana, Alberto Magno não está apenas seguindo a escolha feita por São Jerônimo na Vulgata Latina (a qual via na comunhão da comunidade cristã — *communitas* — uma dignidade maior do que nas formas políticas romanas: *civitas*, *res publica* e *societas*), mas está, sobretudo, constituindo no vocabulário medieval a percepção imaginária de uma ordem pré-política que antecede ordem constitucional e política da cidade. E esta ordem pré-política é *naturalíssima*, como é, também, a condição própria da cidade, sua identidade pré-constitucional (*propter quod omnis civitas*). As três espécies de comunidade — a doméstica-conjugal (familiar), a

modos de expressão da multidão organizada, isto é, como modos de associação cuja realização plena e última se daria na fundação da Cidade. Ao empregar o latinório moerbekeano transliteral — “*politicum*” —, Aquino não só dera crédito a uma transliteração esdrúxula para a época, como abriu o caminho para o problema da autonomia do poder temporal, caminho este iniciado por John Salisbury e continuado pelos demais intérpretes da Filosofia Natural de Aristóteles. Uma vez que a pólis, isto é, a cidade (*civitas*), fosse concebida como uma forma de associação derivada da natureza humana, que é social e política, tal pólis passou a possuir a dignidade da autonomia que, naquele contexto, não possuía. Rubinstein descreve como a assimilação do termo “política” e seus derivados possibilitou a autonomização do político:

[...] as [palavras] derivadas de *polis* continuaram a ser usadas no sentido mais amplo, relacionadas ao Estado em geral, e assim permanecera na Itália e na França, onde o uso era regular até o final do século XV, com *civilis*, *civile*, *civil*, frequentemente traduzidas por *politicus*, *politico*, *politique*. Mesmo antes da tradução da *Política* por Guilherme de Moerbeke, os primeiros tradutores da *Ética a Nicômaco* haviam usado *civilis* como alternativa ao *politicus*, *civilitas* à *politeia*; Moerbeke, ao traduzir a *Política*, primeiramente vertera *politikos* como *politicus*, assim como vertera *zoon politikon* como *animal civile*; e Albertus Magnus, ao explicar porque as virtudes cardinais são chamadas *politicae*, equivaliu esse termo a *civiles*: “*Politicae vero, idest civiles, dicuntur*”. Dante cita Aristóteles ao afirmar que “*l'uomo e animale civile*” e, ao aplicar o conceito aristotélico de forma de governo [*polity*] à humanidade, pergunta-se sobre o fim “*totius humane civilitatis*”. Nicole Oresme, ao traduzir, em 1371-7, a versão da *Política* de Guilherme de Moerbeke para o francês, verte *politikos* por *politique* ou *civil*,

parteral-amical (*philantropia*) e a comunidade política ou civil (cuja ordem é dada pela justiça) — existem porque não é possível haver vida boa fora da comunidade, no isolamento. Estas três espécies comunitárias, portanto, visam a subsistência da vida e a consecução da vida boa, isto é, da vida justa. A subsistência natural e a realização política se equivalem como fins. Daí que a comunidade política ou civil, enquanto estágio ulterior de realização “é a última determinação do homem”, isto é, é “a primeira de todas as determinações teleológicas” e como fim, “não está subordinada senão a si mesma” (Antônio Rocha Martins, 2015). Ao denominar a comunidade como civil ou política, Alberto magno iguala a condição civil, relativa a ordem jurídica e constitucional, à condição política, relativa às instâncias da guerra, das decisões concertadas e suprajurídicas. O civil e o político passam a ser cambiáveis. Em razão deste elemento cambiável, a comunidade civil ou política é caracterizada por Magno nos seguintes termos: (i) é autossuficiente; (ii) é naturalíssima; (iii) é anterior à cidade e sobre ela tem primazia; (iv) visa a justiça, ordenadora da vida política. A comunidade civil política é naturalíssima porque ela espontaneamente é um fim, e os fins estão sempre de acordo com a natureza (*finis et semper natura*). Tal comunidade permite a interação, a partilha e a comunhão entre os homens. E a naturalidade espontânea desta comunhão faz do homem um “animal civil”. De todo modo, a naturalidade com a qual se forma a comunidade civil e política entre os homens não o iguala à naturalidade gregária dos animais, cuja natureza é “incivil”, isto é, desprovida da razão. Cf. Antônio Rocha Martins. “*Societas e Communitas*, Guilherme de Moerbeke na encruzilhada do macromodelo político moderno”. *Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens*, Lisboa, CFUL, 2015, pp. 49-72. Conferir também Viroli, Maurizio. *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*. Cambridge University Press, 2001; e Cary J. Nederman. *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*. 1997.

mas reserva o primeiro para o *regimen politicum*. O direito civil forneceu mais uma aproximação à equivalência entre *politicus* e *civilis*. Baldus aplicou o conceito aristotélico do homem como um animal político à questão da cidadania; ao discutir a natureza do *populus*, ele afirma que o homem pode ser considerado "quoddam corpus civile seu politicum"; em outra passagem, ele cita este conceito da tradução de William de Moerbeke como parafraseado por Aquino — "homo naturaliter est animal civile" — mas depois observa que a lei, por sua vez, deve ser similar para o *homo civilis*. A lei é "civil" no sentido aristotélico, mas é também "civil" no sentido de que, na terminologia do Direito Romano, a lei promulgada faz parte do *ius civile*". (Rubinstein in Pagden, 1990, pp.46-48)

Diante desta sucinta genealogia, podemos perceber que durante o período de hegemonia do naturalismo aristotélico o debate sobre o conceito do político se dera ante a contraposição com a ordem civil, isto é, secular e não-eclesiástica. A aproximação e equivalência entre estas duas instituições, civil e política, se dera na medida em que o conceito do social passou progressivamente a ocupar o lugar antagônico que pertencia à ordem secular civil. A assimilação do conceito aristotélico do político na obra do Aquinate não se dera em favor de uma monarquia hierocrática ou despotismo, como Arendt nos faz supor n'A *Condição Humana* (2011, p.16). Contrariamente, Aquino seguiu a suspensão de juízo quanto a postulação de uma hierarquia das formas de governo, conforme propusera John Salisbury mais de um século antes. O bem comum pode existir legitimamente em qualquer uma das três formas de governo — a monarquia, a aristocracia e a politia — contanto que elas não se degenerem *pro domo sua* em tirania, oligarquia e democracia. Tal suspensão permitiu que, tanto a tradução de Moerbeke quanto a interpretação dos textos políticos aristotélicos pelo Aquinate, tendessem a interpretar o conceito do político e da *politeia* como regimes políticos nos quais o governante não só governa como é, igualmente, governado. É o que nos diz Rubinstein:

Outro termo derivado de pólis é *politeia*, que pode significar a constituição em geral, ou a constituição sob a qual muitos governam com vistas ao bem comum: no sentido estreito, a definição de *politeia* de Aristóteles é a seguinte: "quando as massas (sic) governam o Estado pelo interesse comum, o governo é chamado pelo nome genérico comum a todas as constituições — uma *politeia*". William Moerbeke traduz: "quando autem multitudo as commune conferens vivit, vocatur communi nomine omnium politiarum politia". Ao verter, em sua tradução da *Política* (Ii,2), o acusativo *politikon* como um substantivo neutro, como "regime político" mais do que como "homem político" ou estadista, ele deu à palavra, no contexto desta passagem, um significado que não fora pretendido por Aristóteles; e, ao assim distinguir este regime em relação ao monárquico, ele proveu um argumento fundamental à teoria republicana, posteriormente

constitucionalista. Este argumento foi autorizado e esclarecido por Aquino em seu *Comentário à Política* e, posteriormente elaborado por Giles de Roma em seu *Regimine Principium*. (Rubinstein in Pagden, 1990, pp.42-43)

A *civitas* tomasiana, como expressão máxima da organização política, origina-se da *liberorum multitudo*, isto é, a multidão de homens livres e racionais os quais escolhem uma forma de governo e um dirigente (ou dirigentes). São estes homens livres, membros da multidão que darão a este agregado humano uma feição a partir da livre cooperação de todos com vistas ao bem comum. Esta feição, se obedecer a lei natural da razão, encarnará a forma política de uma cidade, lugar onde todos os membros da multidão tornam-se cidadãos. Esta passagem ou transição da multidão infrapolítica para a forma política plena, como assinalou Voegelin, não dispõe de um instrumento de anuência coletiva, tal como uma “teoria do contrato social que institui obrigações”, ou “uma teoria da organização política do povo” (2012, p.255). E esta é a maior fragilidade da teoria política tomasiana.

4. A NECESSIDADE NATURAL DE ASSOCIAÇÃO COMO CAPACIDADE HUMANA

Segundo a acusação de Hannah Arendt, desde que a tradução traidora de Tomás de Aquino tornou-se célebre a necessidade natural de associação entre os homens, denominada a partir de então “social”, passou a ser concebida como atributo, capacidade humana, virtude cristã e condição humana fundamental. De acordo com a pensadora, Aquino, em razão de sua “profunda incompreensão” do conceito do político na experiência grega e na *Política* de Aristóteles, deu à condição animal gregária do homem uma dignidade a qual esta jamais tivera entre os antigos. A necessidade natural de associação, compelida pela necessidade de subsistência material, passou a ser valorada como uma capacidade, isto é, como sinônimo da ação política. Assim reduzida a uma necessidade material, a ação política tornou-se natural, privada e animalesca, portanto, apolítica. E esta definição do social gregário como equivalente ao político, para Arendt, representou a negação do caráter transcendente da política em relação à escravidão imposta pelas necessidades de subsistência. Aquino não compreendeu que, para os gregos, todas as atividades que estivessem vinculadas a *anankaia* — isto é, vinculadas às necessidades e à utilidade, ao labor e ao trabalho — eram concebidas como opostas à liberdade e, por conseguinte, à própria ação política. Segundo Arendt,

Aquino não compreendeu que para Platão e Aristóteles, assim como para a própria compreensão helena do político, a vida gregária:

era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal, razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana. A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal. Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. (Arendt, 2011, p.28).

Portanto, a vida gregária, para os gregos, não poderia ser, de modo algum, uma “condição humana fundamental”, porque se assim o fosse igualaria os homens aos animais gregários. No mundo da pólis, a ação política, tanto quanto as demais modalidades de ação, definiam-se como um modo de transcender as limitações e necessidades impostas pela condição animal constitutiva do homem. E Aquino, contrariamente, entendia que tais necessidades e seus consequentes arranjos gregários — as famílias, as cidades, as guildas, as companhias, etc. — definiam o que há de mais peculiar ao homem quando comparado aos animais. Para Arendt, esta definição animalesca do político e do homem (condensada na tradução traidora segundo a qual “o homem é um animal político, isto é, social”), uma vez assimilada e difundida pelos discípulos do tomismo, tornou-se responsável por redefinir não apenas o conceito do político como sinônimo de social fraterno e gregário, mas também do próprio homem como ser social. E este homem social, isto é, político, fora convertido no mais excelso representante da “condição humana fundamental”.

Segundo essa interpretação de Hannah Arendt, podemos depreender três processos históricos resultantes da tradução traidora de Aquino: (i) o movimento de naturalização do homem político cuja condição animal passou a ser concebida como primordial para sua autodefinição; (ii) o movimento de naturalização do “viver juntos” — a necessidade de associação natural — concebido como correspondente à organização política dos homens e; (iii) o movimento de privatização do domínio público. Segundo vastíssima bibliografia, os três movimentos de fato ocorreram, mas nenhum deles se deveu a uma tradução traidora, às consequências desta tradução ou a um deslize inconsciente de interpretação do texto aristotélico por parte do Aquinate. Em verdade esta imputação causal de Arendt à filosofia política de Aquino, nos termos de uma traição inconsciente e perversa, não fora endossada por intérprete algum do

Aquinate, tampouco pelos historiadores do tema, ao passo que os estudiosos de Arendt tomam-na como dada e incontestada. De todo modo, Arendt atribuiu a esta tradução traidora a origem do conceito moderno do social — animalesco, fundado nas necessidades de subsistência e privado —, porém, tal tradução e o sentido histórico que supostamente dela se desdobrava não fora o fator causal, isolado e determinante, destes movimentos. Os processos de naturalização do homem e da política na Baixa Idade Média antecederam e determinaram a tradução e a conceituação do social proposta por Aquino. O frade dominicano é parte destes movimentos históricos, não o artífice “inconsciente” deles. Em verdade, Arendt quis atribuir a esta tradução traidora do Aquinate o significado grandioso de um *evento*, porém, o fez de modo quase ignominioso ao adulterar a frase original do dominicano e empregá-la como prova de sua tese.

Neste sentido, há dois caminhos possíveis para respondermos as objeções de Arendt à Aquino: o primeiro seria um caminho direto no qual examinaríamos as passagens nas quais o Aquinate tratou da necessidade natural de associação entre os homens e da definição do homem como ser social; o segundo seria um caminho lateral, mas igualmente relevante, cujo percurso nos levaria a examinar, ainda que de modo breve, parte da literatura fundamental que trata do processo histórico de naturalização do homem e da política no período da Baixa Idade Média. Creio que este caminho lateral é mais esclarecedor e panorâmico que o caminho direto, porque nos permite contextualizar historicamente a filosofia política de Aquino em meio aos debates sobre a natureza do corpo político enquanto *corpus mysticum* e *corpus naturale*. Afinal, a acusação de Arendt, em última instância, entende que o processo de naturalização do homem e da política fora responsável imediato pelo processo de *despolitização* do “viver juntos” dos homens na era moderna. Assim sendo, seguiremos o caminho lateral entrecortando-o com algumas passagens nas quais examinaremos, textualmente, se o Aquinate trata da necessidade natural de associação entre os homens como sinônimo do político. Quanto ao movimento de privatização do político — segundo Arendt, consequência da analogia tomista entre *pólis* e *oikos* — trataremos de tal questão no tópico 6.

4.1. *Corpus mysticum e corpus naturale*

A interpretação arendtiana quanto a origem etimológica do conceito do social, portanto, remonta ao processo histórico e institucional de naturalização da vida política e do homem cidadão. Tal processo, entretanto, não tivera início no *Fiat Tenebras* da tradução traidora e inconsciente de Aquino, mas desdobrara-se a partir do advento da simbologia mística do corpo orgânico do Estado. Ocorrera, portanto, a partir do movimento progressivo iniciado com a publicação do *Policraticus* de John de Salisbury, em 1159, estendera-se até a publicação da tradução latina da *Política* de Aristóteles por Guilherme de Moerbeke, em 1265, até a publicação da bula intitulada *Unam Sanctam*, em 1302, pelo papa Bonifácio VIII. A partir da recepção e difusão do léxico aristotélico-moerbekeano nas obras de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Pedro Auvergne, Nicolau Oresme, Marsílio de Pádua, Egídio Romano, Bartollo de Sassoferrato, Guilherme de Ockham, Lauro Quirini, João Buridano, Guido Vernani, etc. as proposições que estavam no campo das ideias políticas passaram a demandar transformações institucionais que deram origem aos movimentos republicanos do Renascimento Italiano e aos processos de secularização e autonomização do poder político.

Portanto, a origem mais remota do movimento de naturalização do político, segundo as teses de Harold J. Berman, seria a publicação do *Policraticus* de John de Salisbury, um livro que por mais de cem anos fora considerado em todo o Ocidente como “a obra de maior autoridade sobre a natureza do governo”. Esta supremacia só fora posteriormente “desafiada por Tomás de Aquino, quando o frade publicou, baseado na *Política* de Aristóteles, seu livro *On Kingship (De Regimine Principum)*” (2006, p.351). Dentre as muitas contribuições deste tratado sobre o governo para a história da Ciência Política Ocidental, além da sua capacidade de operar “a síntese de opostos, característica do pensamento escolástico do século XII”, está o esforço de abranger todo o objeto político de estudo, “considerando-o como um todo, um sistema integrado” de modo tal que este todo pudesse ser retratado “em termos orgânicos, assim como um corpo”. Salisbury fora o primeiro autor da tradição do pensamento político secular¹¹³ a adotar a perspectiva paulina em termos profanos: a imagem do corpo laico do Estado

¹¹³ Há estudiosos, como Bernard McGinn, que imputam a precedência da ideia do corpo político também à antropologia cisterciense de Isaac de Stella. Cf. Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism*, (1994); Cf. Bernard McGinn, *Three Treatises of Man: A Cistercian Anthropology* (1977).

fora projetada como análoga à imagem orgânica do corpo místico de Cristo. Berman assinala acerca desta teoria orgânica da ordem política que:

O *Policraticus* introduziu no pensamento europeu uma teoria orgânica da ordem política secular: foi a primeira obra europeia a elaborar a metáfora de que todo principado, ou seja, todo território político governado por um líder é um corpo. O príncipe é a cabeça, o senado é o coração, os juízes e governantes provinciais são os olhos, ouvidos e língua, os soldados são as mãos, os lavradores são os pés. [...] A metáfora orgânica do *Policraticus* possui traços distintivos. Lembra-nos a teoria dos sistemas modernos, com seus conceitos de circulação, subordinação e hierarquia, retorno, controle e programa.” (Harold J. Berman, 2006, p. 359-360).

É a partir desta imagem orgânica e simbólica, uma vez laicizada, que se inicia o processo de naturalização do político, e não em virtude de uma “tradução traidora”. Como enfatizou Berman, “a metáfora orgânica implica[va] que o governo, ou seja, o poder político, é natural para o homem”. Natural, neste contexto semântico, significava que tal poder político não era imposto pela força, tampouco por um pacto ou convenção, conforme postulavam a teoria coercitiva estoica e a teoria contratual dos Padres da Igreja, hegemônicas no pensamento político europeu da época. Como assinala Berman, ambas as teses acerca da natureza do poder político “apoiavam-se numa visão essencialmente estática da natureza humana”; todo poder político derivava do pecado original, e, assim, a imposição das regras pelos governos monárquicos era concebida ora como coerção necessária, ora como contrato social consentido para amenizar as rivalidades civis. Nestes dois modelos, o poder político “era visto mais como uma resposta à perversão humana do que como resultado de seu desejo fundamental de viver em paz e harmonia” (Berman, 2006, p.360).

Como podemos perceber, esta imagem orgânica, contrariamente ao que diz Berman, *não é* aristotélica, mas, paulina, assim como *não é* uma metáfora, mas um símbolo. E por ser um símbolo, sua pregnância existencial não poderia se encerrar no efeito poético da linguagem, mas deveria transigir para a realidade política de seu tempo. Tratava-se, neste aspecto, “de uma visão territorial da comunidade política”. E tal visão tornara-se mais relevante diante das transformações pelas quais passava a Europa medieval no que diz respeito à organização territorial do poder político, seja nos feudos sacro-imperiais, seja no Estado eclesiástico centralizado nas mãos do papado. Em razão da precedência deste corpo político orgânico, Salisbury não só descarnou a figura do príncipe — dando ênfase ao cargo ou posto de governante cuja sucessão

poderia ser ocupada por diversos *princeps* — como passou a admitir que a seleção deste príncipe poderia ocorrer legitimamente seja pelo critério de hereditariedade, seja por eleição, seja por intervenção eclesiástica. Nenhum destes princípios de escolha era tido como absoluto.

Após cem anos de hegemonia, esta obra de Salisbury deixou uma marca indelével no pensamento político: o símbolo orgânico do corpo político como análogo ao corpo místico do Cristo paulino. Este símbolo viria a ser reafirmado e reelaborado a partir da divulgação da tradução da *Política* de Aristóteles por Guilherme de Moerbeke. O processo de naturalização do poder político implicava na “substituição do conteúdo jurídico e despolitizado” da *civitas* “pelo respectivo conteúdo filosófico-antropológico aristotélico” da *polites* (A.R.Martins, 2015, p.55). É o que nos diz, em outras palavras, Berman ao assinalar que:

Pouco mais de um século após John de [Salisbury], Tomás de Aquino trabalhou com o objetivo de demonstrar que o naturalismo secular e o naturalismo religioso — na medida em que se ocupam ambos, da natureza *humana*, especialmente a natureza *moral* e *racional* do homem — de fato levam a conclusões semelhantes, partindo de pontos diferentes. Porém a diferença entre os pontos de partida jamais poderá ser eliminada, retornando sempre para assombrar a discussão. [Berman, 2006, p.361].

A analogia entre o corpo animal, físico e o corpo político-moral da cidade fora a responsável, por exemplo, pela origem do conceito moderno de corrupção, tendo em vista que os corpos políticos podem ter sua integridade moral corrompida da mesma forma que a carne corporal é corrompida pelas enfermidades, pelo desregramento e pela velhice. A analogia naturalista, salisburiana ou aristotélica, contudo, não se aplica *ipsis verbis* ao princípio da totalidade dos corpos políticos segundo postula Tomás de Aquino. No modelo tomista há nuances muito particulares. A principal delas é que, para o dominicano a pessoa humana não está subordinada à sociedade do mesmo modo que os membros do corpo estão subordinados ao todo do organismo. Em verdade, a comunidade política tem por finalidade primordial “a defesa e o desenvolvimento da perfeição de cada pessoa que a integra” (Forment, *in* Roche Arnas, 2010, p.97). Por isso, toda comunidade deve tender à busca do bem comum. E neste aspecto, contrariamente ao que afirma Hannah Arendt, Aquino se distancia da concepção puramente natural do corpo político.

Para o Aquinate, os corpos políticos são análogos ao *Corpo Místico*, não aos corpos animais. Como assinalou Gerald Kelly¹¹⁴, “no corpo místico a união mútua, embora intrínseca, liga os membros por um vínculo que deixa para cada parte o completo usufruto de sua própria personalidade”, ou como assinala Marranzini, no Corpo Místico “os membros do Corpo de Cristo não têm sua liberdade e autonomia comprometidos” (Borriello *et alii*, 2003, p.279). Logo, a subordinação das partes do organismo animal ao todo não se aplica às sociedades ou corpos políticos, sejam religiosos ou civis. Isso explica, por exemplo, porque as sociedades cristãs não admitem uma ordem sacrificial, tendo em vista que a justificação moral de tais sacrifícios humanos com vistas à purificação, renovação ou manutenção da ordem do corpo social como um todo violaria o princípio da totalidade do corpo político como análogo ao corpo místico. Se a analogia fosse aplicável ao corpo animal, os sacrifícios subsistiriam na ordem social cristã, o que não é o caso. Portanto, a predicação analógica que rege a relação entre o corpo místico e os corpos políticos define-se como uma analogia de semelhanças, não de igualdade; como tal, ela é dotada de dissimilitudes e semelhanças. É neste sentido que os homens são “*quase unum corpus*”, como assinalou Arendt (2011, p.66) ao citar Aquino.

Por outro lado, Arendt tende a compreender a figura do regente da unidade do corpo político de forma encarnada e humana, mas, em última instância este governante é Cristo e a lei natural divina¹¹⁵. Trata-se, portanto, de uma regência transcendente cuja encarnação é secundária, tanto quanto a forma de governo que ela possa vir a constituir. A multiplicidade natural da multidão encontra sua unidade descarnada e sobrenatural na figura do rei espiritual da humanidade, o Cristo, e neste aspecto, pouco importava para Aquino se tal unidade se cristalizasse numa monarquia ou numa república. O príncipe ou regente da *civitas* seria apenas o análogo imperfeito desta ordem perfeita; ele é apenas o representante terreno, corruptível e inconstante de uma ordem divinamente dada. Nesta lógica, a cidade não é expressão de uma necessidade natural de associação,

¹¹⁴ Gerald Kelly. “The Principle of Totality. Part-for-the-whole”. The Linacre Quarterly, vol.23, n.3, art.2. pp.72-73. Em suma, podemos dizer que não há analogia orgânica em Tomás de Aquino em relação à comunidade política. Somente no *De Regno* (Cap. II, 4) esta associação é mencionada.

¹¹⁵ Refiro-me aqui à nota de rodapé número 46, capítulo I, d’A *Condição Humana* na qual Arendt afirma acerca do corpo político que “enquanto os autores antigos [do cristianismo primitivo, tais como Tertuliano e Ambrósio] enfatizavam a igualdade de membros, todos igualmente necessários ao bem-estar do corpo como um todo, passou-se a destacar mais tarde a diferença entre a cabeça e os membros, entre o dever de governar da cabeça e o dever de obedecer dos membros” (2011, pp. 65-66). Em verdade, isso estaria também em Aristóteles, porém, Tomás discorda (q.IIa IIae, Q.47, a.12). Cf. Nascimento, C.A.R. “A Prudência Segundo Sto. Tomás de Aquino”, *Síntese*, Nova Fase 20 (1993), n.62, p.365-385; 378-379.

mas expressão de uma necessidade da razão e da prudência que a realiza enquanto obra da razão prática. Seu sucesso depende da indústria humana. Assim Aquino tentou conciliar a ênfase aristotélica na naturalidade da organização civil com a origem divinamente revelada da cidade. Quer dizer, o dominicano reelaborou e ampliou o princípio aristotélico da totalidade, de modo que o todo orgânico do corpo da cidade, além de diferir da totalidade substancial dos corpos animais e acidentais, surge da oposição entre o bem comum do todo e os bens privados das partes. Aquino percebera que o princípio da totalidade não poderia ser aplicado analogicamente de forma indiscriminada para todos os corpos. Quer dizer, o princípio da precedência ou subordinação das partes em relação ao todo só seria admissível se fosse capaz de distinguir a natureza particular dos corpos.

Em razão do caráter cristão-místico desta analogia (que não é estritamente “naturalista”, como acreditava Hannah Arendt) o fim da multidão, para Aquino, não poderia distinguir-se do fim dos indivíduos que a compõe. O todo dos corpos políticos não admite antagonismos intestinos porque tais corpos compõem-se da conjunção das partes que o formam¹¹⁶. Daí que o bem comum enquanto unidade do corpo citadino se sobreponha e subordine o bem privado enquanto finalidade fundacional da Cidade, unidade esta partilhada por todos os cidadãos que a habitam. Logo, o fim do corpo político total a que Aquino denomina por *civitas* subordina a soma dos interesses particulares dos cidadãos. O todo da Cidade ordena as partes heterogêneas que a compõem e possibilita a existência delas porque a causalidade final da Cidade é mais divina e mais digna que as finalidades particulares das pessoas que a compõem¹¹⁷. E a causalidade final da Cidade é o bem comum, porque é natural e ontologicamente necessário para a realização das partes, sejam pessoas, corporações de ofício, províncias, famílias, etc. Se houver um conflito entre o bem comum e os bens privados,

¹¹⁶ Foi somente com Maquiavel que a filosofia política republicana passou a conceber o conflito e a inimizade, portanto a desarmonia, como característica intrínseca às republicas.

¹¹⁷ Segundo Aquino: “É necessário que o todo seja anterior à parte, pela ordem da natureza e da perfeição. [Esta afirmação pode ser demonstrada porque], destruído o homem todo, não permanece nem o pé nem a mão, a não ser equivocadamente, no mesmo sentido em que uma mão esculpida em pedra pode ser chamada de mão. Isto ocorre porque tais partes se corrompem ao ser corrompido o todo. Ora, aquilo que se corrompe não retém a espécie da qual é tomada a razão pela qual as coisas se definem. De onde que é evidente que para estas coisas não permanece a mesma razão do nome e, portanto, tais nomes são predicados equivocadamente”. (S. Tomás de Aquino e Pedro Álvérnia. *Comentário à Política de Aristóteles. Condensado*. Livro I, Proêmio, 7). Cf. *Suma Teológica*, q.IIa IIae, Q.47, a.10, ad. 2m; Q.21, a2, ad3m.

a Cidade só subsistirá se optar pelo primeiro¹¹⁸. Por isso, a necessidade de associação natural, como a descreve Aquino, não é política, mas infrapolítica, ou seja, ela é um estágio inferior de desenvolvimento da unidade cidadina, que é a única comunidade perfeita (*perfecta communitas*). A cidade e a necessidade natural de associação humana, representada primordialmente pela família, não se confundem, porque são espécies diferentes de comunidade ou governo da multidão. Assim, Aquino advertia àqueles que confundem os regimes da cidade e da casa nos seguintes termos:

Devemos considerar primeiramente que é manifesto para todos haver dois tipos de comunidade, a cidade e a casa. A cidade pode ser governada por dois tipos de regime, o político e o real. O regime é dito real quando aquele que preside a cidade possui um poder pleno. O regime é dito político quando aquele que a governa tem o seu poder limitado segundo algumas leis da cidade. Do mesmo modo, há dois tipos de regime para uma casa. Chamam-se déspotas todos aqueles que possuem servos; chamam-se ecônomos aqueles que são procuradores ou dispensadores de alguma família. De onde que o regime despótico é aquele pelo qual algum senhor preside aos servos, e o regime econômico é aquele no qual alguém dispensa sobre as coisas que pertencem a toda a família, na qual se incluem não apenas servos, mas também [homens] livres. [Feitas estas premissas, pode-se dizer que] *alguns colocaram, e não corretamente, que estes regimes não diferem, mas são inteiramente o mesmo*. Suas razões foram as seguintes. Tudo o que difere apenas pela multidão ou pelo tamanho não difere pela espécie, porque a diferença que é segundo o mais e o menos não diversifica a espécie. Mas os regimes mencionados diferem apenas pela multidão e pelo tamanho, o que, [segundo os que sustentam esta posição, poderia] ser manifestado do seguinte modo. Se a comunidade governada é de poucos, como ocorre em alguma pequena casa, aquele que governa é chamado pai de família, a quem pertence o principado despótico. [Se a comunidade governada contém] alguns poucos a mais, de tal modo que não contenha apenas servos, mas também uma multidão de livres, aquele que preside é chamado de ecônomo. Se, porém, [a comunidade governada contém muitos mais, isto é], não somente [homens] que são de uma só casa, mas de toda uma cidade, este regime é dito político ou real. *Esta opinião, porém, não é verdadeira*. Assim como em outras coisas, nas quais para conhecer o todo é necessário dividir o composto até chegar aos indivisíveis que são as menores partes do todo, assim também, *se considerarmos as coisas de que é composta a cidade, mais poderemos ver no que diz respeito aos regimes mencionados o que é cada um em si mesmo e no que diferem entre si*. De fato, observa-se em todas as coisas que se alguém examina cada coisa na medida em que se origina de seu princípio, poderá otimamente contemplar a sua verdade. Depois, entretanto, será ainda necessário usar a via da composição, de tal modo que a partir das coisas indivisíveis já conhecidas possamos julgar sobre as coisas que são causadas de seus princípios. (Tomás de

¹¹⁸ Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*. Translated by Richard J. Reagan. 2007. I, 1, 39; *Commentary on the Ethics*, I, Lea. 1, n. 4.

Aquino, *Comentário à Política de Aristóteles. Condensado*. Livro 1, 3 [Proêmio. Comparação da cidade com outras comunidades]¹¹⁹. Itálicos meus.

Como se vê neste excerto, Aquino já “antevia” o imbróglio hermenêutico que confundia a natureza dos regimes de governo da casa à natureza dos regimes de governo da cidade. Por isso o frade respondera àqueles que sustentam esta posição deixando claro que cada uma dessas espécies de regime de governo tem seus próprios princípios, causas e partes componentes. Arendt acusa Aquino de cometer o erro que o dominicano já havia advertido aos intérpretes de Aristóteles para que não o cometessem.

Com o processo de naturalização a cidade passou a ser concebida como corpo político análogo ao *Corpo Místico*. Qual seria então o contributo de Aquino no que diz respeito a tal processo? Como os elementos naturais se mesclaram aos elementos místicos? Sabe-se que, desde o século IX, a teologia eucarística decidira — após uma dura controvérsia protagonizada por Pascasio Radberto, Godescalco, Rabano Mauro e Ratramno — que “a carne que recebemos na eucaristia é a mesma que nasceu de Maria, morreu na cruz e ressuscitou do sepulcro” (Navarro Girón, 1989). Os teólogos carolíngios decidiram, desde então, que a hóstia consagrada comida pelos cristãos na liturgia era o *corpus mysticum*, isto é, o corpo místico de Cristo, em sangue e carne viva. A Igreja e a sociedade cristã eram então denominadas àquela época *corpus Christi* (Kantorowicz, 1998, p. 130). Assim, Kantorowicz explica-nos que:

Em reação às doutrinas de Berengário de Tours e aos ensinamentos de sectários heréticos, que tendiam a espiritualizar e mistificar o Sacramento do Altar, a Igreja foi compelida a destacar com ênfase máxima não uma presença espiritual ou mística, mas a presença *real* tanto do Cristo humano como do Cristo divino na Eucaristia. O pão sagrado agora era denominado significativamente de *corpus verum* ou *corpus naturale*, ou simplesmente *corpus Christi*. [...] O termo paulino que designava originalmente a Igreja Cristã agora passava a designar a hóstia consagrada; inversamente, a noção de *corpus mysticum*, até então empregada para definir a hóstia, estava se transferindo gradualmente — a partir de 1150 — para a Igreja como corpo organizado da sociedade cristã unida no Sacramento do Altar. Em suma, a expressão “corpo místico”, que originalmente tivera um significado litúrgico ou sacramental, assumiu uma conotação de conteúdo sociológico (Kantorowicz, 1998, p. 127)

A partir da segunda metade do século XII, em razão da influência dos teólogos sobre o Papa Bonifácio VIII (vide a bula *Unam Sanctam*), assim como em virtude do

¹¹⁹ Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Aristotelis_Libri._Sententia_Libri_Politicorum,_PT.pdf>

desejo mimético da Igreja em se assemelhar ao poder secular (*imitatio imperii*), o poder eclesiástico decidira inverter as respectivas conceituações dadas ao corpo místico eucarístico e ao corpo real da Igreja. Desde então, a expressão *corpus mysticum* passou a designar a unidade do corpo da Igreja e a unidade da sociedade cristã enquanto o corpo eucarístico — a hóstia consagrada — passou a ser denominado *corpus verum* ou *corpus naturale*. Como assinala Kantorowicz, Tomás de Aquino fora o primeiro a empregar a expressão *corpus mysticum* para designar a Igreja como corpo político e social. E como assinalou Étienne Gilson, referindo-se a omissão do dominicano quanto aos acontecimentos políticos de seu tempo, Aquino era “um teólogo que via tudo como se o Imperador não existisse”¹²⁰. Para ele, a Igreja era o verdadeiro Estado legítimo, porque esposava um regime hierocrata.

Embora soubesse que a teologia eucarística, desde Pascasio Radberto, restringia o *corpus mysticum* à hóstia consagrada dada aos fiéis no rito litúrgico, Aquino lançou mão de uma comparação heterodoxa entre o corpo místico e corpo natural do homem. Os membros do corpo místico foram “gradualmente adicionados em permanente sucessão desde o princípio do mundo”, com Adão, o primeiro homem deste corpo eclesiástico, “até o fim do mundo” (Kantorowicz, 1998, p. 189). Segundo o Aquinate, Cristo teria um corpo verdadeiro (natural, físico, encarnado e individual) e um corpo místico (coletivo, eclesiástico, político e social). Assim, o Cristo eucarístico cedera seu

¹²⁰ E. Gilson. *Dante and Philosophy*, 1968, p.172. Alguns intérpretes de Aquino assinalaram que o frade, ao utilizar as traduções latinas dos conceitos aristotélicos fundamentais, vertidas por Moerbeke, o fez mais como um exercício humanista do que como uma tentativa de compreender os problemas políticos de seu tempo. Enfatizam, por exemplo, que a tradução do termo *pólis* não era regular, uma vez que fora vertido majoritariamente como *civitas*, mas também como *provincia*, *gens* e *regnum*. *Provincia*, como sabemos, é um termo oriundo do vocabulário imperial romano e, enquanto modalidade histórica de organização política, não poderia ser permutado com *civitas*, termo cuja origem remonta a experiência republicana romana. É próprio do espírito humanista filo-helenístico, desde o Renascimento Carolíngio ao Renascimento Italiano, preocupar-se demasiadamente com as palavras e com a elegância da escrita e escassamente com o fundamento experiencial que dá origem aos conceitos. Como assinala Gilson, ao referir-se às ordens monásticas cistercienses, as quais estavam no centro das reformas espirituais do Renascimento do século IX, “esses cistercienses renunciariam a tudo, menos à arte de escrever bem; cada um desses terríveis ascetas carrega[va] dentro de si um humanista que não quer[ia] morrer” (2017, pp. 97-98). Arendt, neste aspecto, estava errada quando afirmou que na vida monástica não se admitia a excelência. Tal afirmação é válida para as ordens monásticas beneditinas e dos padres do deserto, porém não para as ordens surgidas a partir da Reforma da Abadia de Cluny¹²⁰. A desatenção no que diz respeito à relação entre os conceitos abstratos e a ordem da experiência concreta pode explicar as vicissitudes de Aquino quanto a assimilação e reelaboração dos novos conceitos e termos legados pela tradução helenizada de Moerbeke. Mostra o quão longe o pensamento político do frade estava “quer dos problemas imperiais da Controvérsia das Investiduras, quer dos problemas políticos do Estado nacional” (Voegelin, 2012, p.251). Aquino acreditava que a teoria da pólis helênica, conforme descrita pelas categorias aristotélicas, constituir-se-ia numa forma de governo universal, genérica e passível de ser aplicada nas unidades políticas do fim da Idade Média. Este quixotismo humanístico que atribuía validade geral a uma teoria historicamente situada explica parcialmente sua interpretação social do político

corpus mysticum para a Igreja enquanto entidade de organização política e social do mundo cristão. Como tal, a Igreja se tornara um *corpus naturale*, o corpo natural de Cristo, cujos membros se moveriam para promover o bem comum da sociedade cristã. Assim, o *corpus mysticum* transigira de uma representação corporal místico-eucarística para uma representação jurídico-política. Para Kantorowicz, fora esta transição a responsável por possibilitar a dessacralização de um símbolo, de modo que estava então aberto o caminho para a secularização, isto é, a representação do corpo místico de Cristo como um símile do Estado secular e civil. Ao fazer convergir o corpo místico e o corpo jurídico da Igreja, Tomás de Aquino fez concessão a uma metáfora organológica, ainda que não fosse do seu feitio racionalista fazer concessões a metáforas. E em razão desta metáfora organológica:

“O corpo natural individual de Cristo [passou a ser] compreendido como um organismo que adquiria funções sociais e corporativas: com a cabeça e os membros servia como o protótipo e a individuação de um coletivo superindividual, a Igreja como *corpus mysticum*. O desenvolvimento não parou neste ponto. Tomás de Aquino, com muita frequência, utilizou o termo *corpus Ecclesiae mysticum*, “o corpo místico da Igreja”. Até então, o costume havia sido falar da Igreja como o “corpo místico de Cristo” (*corpus Christi mysticum*) que apenas faz sentido em termos sacramentais. Agora, no entanto, a Igreja, que havia sido o corpo místico de Cristo, tornava-se um corpo místico por seus próprios méritos. Ou seja, o organismo Igreja tornava-se um “corpo místico” em um sentido quase jurídico: uma corporação mística. A mudança na terminologia não foi introduzida por acaso. Significava apenas mais um passo rumo a permitir que a instituição corporativa clerical do *corpus ecclesiae iuridicum* coincidissem com o *corpus ecclesiae mysticum* e, com isso, “secularizasse” a noção de “corpo místico”. Nesse desenvolvimento, o próprio Tomás de Aquino ocupa uma posição fundamental, pois não foi sem certa lógica interna que o *Doctor angelicus*, em diversas ocasiões, julgou adequado substituir, sem rodeios, o jargão litúrgico por um jargão jurídico” (Kantorowicz, 1998, p.130).

Portanto, na obra de Tomás de Aquino a Igreja tornou-se uma pessoa mística e simultaneamente natural na medida em que fora concebida como um governo semelhante a qualquer outra corporação secular. E esta noção místico-natural, eivada de conteúdo político e secular, fora amplamente utilizada para exaltar a autoridade máxima do papa-imperador da sociedade cristã em oposição às ordens seculares rivais. Aquino cederia a esta metáfora quase herética — tendo em vista que a expressão *corpus mysticum* não provinha de nenhuma tradição bíblica, contrariamente à expressão *corpus Christi*, a qual remontava a Paulo (Kantorowicz, 1998, p.126) —, certamente, porque

percebera que, a partir dela, a Igreja poderia ratificar sua preeminência na Disputa das Investiduras. Ao instrumentalizar um símbolo místico eucarístico e realocá-lo no âmbito jurídico, Aquino atribuiu ao corpo místico da Igreja um papel secular e mundano. Logo, o processo de naturalização da política e do Estado enquanto corpo místico tivera por consequência não a institucionalização de uma visão animalésca do homem (tendo em vista que o princípio da *imago Dei* era inegociável para Aquino), mas o processo de secularização da Igreja como lugar-tenente do Estado Civil e o processo de autonomização do político e do cidadão. Em termos intelectuais, esta seria a luta secular entre teólogos canonistas da Igreja e civilistas do direito romano Estatal. E assim nascera o “espírito laico” (Georges de Lagarde, 1970, p.306)¹²¹.

Hannah Arendt projetou sua própria definição do social sobre a definição do social esposada por Aquino. E esta projeção se fizera a partir de uma caricatura da filosofia política do adversário. Ao conceber o social como necessidade de associação natural entre os homens Aquino não o fez de modo distinto da tradição estoico-latina, ou seja, o dominicano preservou o princípio distintivo segundo o qual a natureza gregária do homem como ser social era distinta da natureza gregária dos animais uma vez que o vínculo estabelecido entre os homens é dado pela razão e pelo instinto do diálogo¹²². Como assinalou Gilson, para Aquino “o nexó último das sociedades humanas é a razão” (Gilson, 1978, pp.573-574), e a cidade é a obra mais perfeita da razão prática¹²³. Para Aquino, a razão é dada pela lei divina, a qual não diz respeito às

¹²¹ Antônio Rocha Martins assinala que, desde a publicação da tradução de Moerberke: “A partir de então, aderindo ou reagindo, todos [passam a] integrar a fileira aberta por este frade dominicano. Está em curso a transição de uma época, onde (sic) se aprofundará, inelutavelmente, o sentimento do naturalismo da ordem social e da sua necessidade da primazia do bem comum sobre o individual — o que confirma uma evolução política favorável à autonomia do político (A.R. Martins, 2015, p. 61).

¹²² Nederman (1988) e Mary M. Keys (2006) enfatizam a importância de Cícero para a hegemonia da concepção naturalmente social e cívica do homem no pensamento político medieval. Nederman, por exemplo, entende que Tomás de Aquino seguiu Aristóteles, e não Cícero nesse sentido. De fato, o Aquinate se baseia nas teses fundamentais da *Política* de Aristóteles, em detrimento das teses de Cícero, para endossar o quão verdadeira é a tese da sociabilidade natural do homem, ainda que a despeito de estar mais familiarizado com as obras do Arpinate.

¹²³ Segundo Gilson: “Quando se define ao homem como “animal social” às vezes se pensa simplesmente que o homem move-se para buscar a companhia de seus semelhantes por uma espécie de instinto que seria a sociabilidade. Realmente se trata de outra coisa. A natureza do homem é tal que lhe é praticamente impossível subsistir a menos que viva em grupo. A maior parte dos outros animais podem progredir sozinhos: têm dentes, garras e vigor físico para atacar, velocidade para salvar-se, pelos para vestir-se. O homem não tem nada disso, mas tem sua razão para inventar ferramentas e mãos para servir-se delas. É difícil que um indivíduo isolado prepare por si só tudo aquilo de que tem necessidade para ele e para sua família. A vida em comum facilita a solução deste problema pela divisão do trabalho que se estabelece nela. Esta colaboração, que exige a existência dos grupos sociais, se apoia, antes que nos braços e mãos, na razão. Os homens põem em comum suas razões através da linguagem. Os termos e as proposições permitem a cada um expressar aos demais seu pensamento e informar-se do pensamento dos demais. A palavra ‘sociedade’ designa, pois, grupos de natureza muito diferente segundo se apliquem às sociedades

necessidades fisiológicas ou à mera subsistência material. Em verdade, Aquino fora o primeiro a imaginar um estágio infrapolítico — natural, necessário e ontológico — cujo desenvolvimento, conduzido pela necessidade da razão, daria origem a mais elevada forma de organização política possível: a *civitas*. Este *constructo* da imaginação tomasiana — em verdade uma recriação do estado de inocência edênica enquanto forma pré-política da multidão — daria origem ao próprio conceito fundacional moderno de *Estado de Natureza*, ao qual seria acrescida a ideia de contrato ou pacto (*covenant*), ausente na teoria do Aquinate.

4.2. *Delictum universitatis*: os limites penais da analogia adâmico-orgânica

É comum entre alguns intérpretes, tais como I. T. Eschmann e Mary M. Keys, enfatizarem que a filosofia social do Aquinate, tal como a filosofia social de Agostinho, deriva da teologia do pecado original¹²⁴. De fato, este elemento comum a ambas as filosofias sociais — tomista e agostiniana — está concentrado no problema da analogia adâmica da unidade do corpo político. Trata-se, neste caso, de um debate acerca das necessidades de coerção moral e jurídica quanto à prática do mal entre os homens. Desde a apostasia ao mal decorrente do pecado original a ordem só seria possível com a coerção das “instituições”. Esta seria a economia penal necessária para a punição do *Delictum universitatis*. Segundo esta vertente, a ação pecaminosa de Adão implicou no pecado de toda a humanidade. Quer dizer, por ser o primeiro homem da criação, pai da humanidade, Adão não agiu como um indivíduo isolado, mas como a cabeça jurídico-

humanas e ao que se denomina, às vezes, “sociedades animais”. Não se pode comparar a colaboração completamente prática das formigas ou das abelhas entre elas com o trato íntimo que estabelece entre os homens a linguagem articulada. O nexa último das sociedades humanas é a razão”. (E. Gilson, 1978, pp.573-574)

¹²⁴ Acerca da correspondência tomista entre a classificação dos pecados e a “produção” da ordem social, Mary M. Keys (2006, pp.69-70) nos lembra que Aquino, ao seguir a tese de Isidoro de Sevilha, subdividiu os pecados em três modos: (i) pecado contra Deus, (ii) pecado contra si mesmo e (iii) pecado contra o próximo (ST I-II 72, 4, p.474). Em correspondência direta com tais modos de pecar, o pecado define-se, respectivamente, como (i) um ato desordenado em relação à regra da lei divina, (ii) um ato desordenado em relação à regra da razão e (iii) um ato desordenado em relação à outro homem. Desta terceira modalidade de pecado é que surge a demanda por uma filo-teologia social, tal como podemos observar na classificação dos pecados capitais e veniais, quase todos anti-sociais. Nesta lógica, Aquino assinala que “o pecado é um ato desordenado. Ora, o homem está submetido a uma tríplice ordem. — uma, dependente da regra da razão, pela qual devem medir-se todas as nossas ações e paixões. — Outra, dependente da regra da lei divina, pela qual devemos nos dirigir em tudo. — Ora, se o homem fosse um animal solitário, naturalmente, essa dupla ordem bastaria. Mas, como é naturalmente um animal político e social, segundo prova Aristóteles, é necessária uma terceira ordem, que o ordene relativamente aos outros homens, com quem deve conviver” (Tomás de Aquino, ST, I-II 72, 4. 2016, p.434). Tal caráter tríplice dos pecados corresponde também ao caráter tríplice das ações virtuosas: “pelas virtudes teológicas o homem é direcionado a Deus; por temperança e fortaleza, para si mesmo; e pela justiça ao próximo” (ST, I-II 62, 1-3).

moral da humanidade vindoura. Daí que todos os homens estavam virtualmente presentes em Adão, que era, ele próprio, em ato, a totalidade e a unidade de toda a humanidade (*Gesamtmensch*). A apostasia adâmica, causadora da Queda, fora uma transgressão da lei do Senhor; e todos nós, filhos de Adão, cometemos o mesmo ato de transgressão que o nosso progenitor (Eschmann, 1946, pp.2-4). O pecado de Adão, portanto, fora o pecado da humanidade inteira. Como sabemos, Agostinho concebia a vida dedicada à política como uma vida corrompida, tendo em vista que a hereditariedade do mal desde a apostasia do pecado original corrompera a ação política. Aquino, em virtude da interlocução preferencial com Aristóteles, contrariamente, compreendia a política como uma atividade digna e legítima. Não obstante esta diferença crucial, a doutrina agostiniana do pecado original fora consideravelmente assimilada pela teologia e pela filosofia social do Aquinate. Afinal, Agostinho formulou uma influente lei da retribuição e das contenções da maldade humana para justificar a retidão de Deus, transformando assim o Deus de vingança num Deus de justiça (Paul Rigby, *in* Fitzgerald, 2001, p.1026). E um dos pontos mais controversos desta herança agostiniana, em termos de política papal, residia no debate acerca do instituto penal do *Delito universal*.

Tais delitos assim foram denominados pelo direito canônico medieval — *delictum universitatis* ou *peccatum multitudinis* — e a questão fundamental a ser respondida pelos teólogos da época de Tomás de Aquino resumia-se em saber se as escrituras sagradas autorizavam excomungar uma comunidade (*universitas*) inteira quando esta insistisse em pecar ou cometer o mal, contra Deus, contra si mesma ou contra seus concidadãos. Afinal, como punir o delito da comunidade? Seria vontade de Deus que a Igreja excomungasse todos os cidadãos de uma comunidade sem levar em conta a possibilidade de lá haverem ímpios e justos? Se o ato pecaminoso de Adão fora moralmente imputado a toda humanidade, poderia o ato ignominioso contra a Lei de Deus, perpetrado pelo governante de uma cidade, ser analogamente imputado a todo o povo daquela cidade? Agostinho respondera em negativa a esta questão, baseando-se em um comentário sobre a *Parábola do Semeador* do Evangelho de Mateus (13:29): “para não acontecer que, ao arrancar o joio, com ele arranqueis também o trigo”. Quer dizer, para o Bispo de Hipona, nem o príncipe nem o povo deviam ser excomungados: “*princeps et multitudo non est excommunicanda*”¹²⁵. Já Aquino, na *Suma Teológica*,

¹²⁵ Cf. Agostinho *apud* I.T. Eschmann, 1946, p.11.

contrariamente a Agostinho, ratificou a tese da analogia e da punição horizontal a todos os membros do corpo político pecaminoso ao assinalar que:

Os homens nascidos de Adão podem considerar-se como um só homem, por terem a mesma natureza herdada do primeiro pai. Assim também, na ordem civil, todos os homens da mesma comunidade consideram-se como quase um só corpo, e toda a comunidade, como quase um homem. [...] Pela participação da espécie, muitos homens constituem um só homem. Por onde, os homens nascidos de Adão constituem como que muitos membros de um só corpo. Ora, o ato de um membro corpóreo, p.ex., da mão, é voluntário, não por vontade dela própria, mas por vontade da alma, motora primeira dos membros. Por isso, o homicídio que a mão cometer não se lhe imputará como pecado, [...] mas, se lhe imputa, enquanto parte do homem, movida pelo primeiro motor deste. [...] O pecado original não é pecado de uma determinada pessoa, senão na medida em que esta recebeu a natureza do primeiro pai, sendo por isso chamado pecado da natureza [...] (S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Vol. 2, I-II, *Questão* 81, 1, 2016, p.495)

Eschmann assinala que também nos Comentários a Abelardo (4, d.18, II, 3, q.2) Tomás de Aquino continuou a ratificar a tese segundo a qual o corpo político é uno assim como a humanidade é una ao pecado original adâmico. Logo, a sentença de excomunhão é coextensiva a todo o corpo social de uma comunidade (*in universitatem sententia excommunication ferri possit*). Eschmann assinala que, em geral, os canonistas medievais consideravam que:

Tal sentença [de excomunhão] parece ser possível e justa, pois bem pode acontecer que uma *universitas* (através do mau uso dos meios e fins que ela tem como *universitas*) se una para fazer o mal (*contingit enim quod aliqua universitas sibi in malitia colligatur*). Afinal, se essa má conduta for coletivamente consentida, não estariam preenchidas todas as condições exigidas pelo Direito Canônico para que uma excomunhão seja pronunciada? A lei determina, de fato, que esta punição seja imposta quando alguém pecou gravemente, e, além disso, opõe-se em persistente desobediência ao julgamento eclesiástico e à correção. Quando, portanto, toda uma comunidade está condenada como culpada de tal desobediência, por que ela não sofreria toda a severidade da censura canônica? Além disso, pode ser observado que, no direito canônico, há pelo menos uma censura, a saber, o interdito, que é uma punição geral reconhecida e, de fato, frequentemente atribuída a uma *universitas*, por exemplo, uma cidade inteira. E, mais do que isso, esse castigo é de certa forma tão sério quanto a excomunhão. Pois diz respeito ao que na excomunhão é a mais grave penalidade, a saber, a separação dos sacramentos da Igreja¹²⁶. Por que, portanto, uma excomunhão geral é inadmissível?” (I.Th. Eschmann

¹²⁶ Em verdade, como enfatiza Eschmann noutro passo, o interdito não implicava na completa separação da comunidade punida em relação a comunidade de fé.

Não obstante esta ratificação da analogia adâmica e da necessária punição aos povos desobedientes ou perversos, Aquino, como observa Eschmann, *ex professo*, mudou substantivamente seu julgamento da questão ao redigir uma série de comentários sobre o Decreto *Romana Ecclesia*, promulgado pelo Papa Inocêncio IV em abril de 1246¹²⁷. Tal inflexão se dera em virtude do consentimento, por parte do Aquinate, em relação à regra que proibia a punição sumária contra comunidades (*universitas*) abertamente contrárias à lei de Deus e da Igreja. Aquino, amparado pela autoridade de Agostinho, passou a admitir a interdição (*interdictio*), porém não a excomunhão (*excommunicatio*) sumária, e advertia o Papa sobre o perigo de assassinato judicial e espiritual de uma comunidade inteira, desconsiderando a possibilidade de nela haver homens retos. Logo, pessoas devem ser excomungadas, porém jamais comunidades em si. A Igreja deveria, pois, imitar o julgamento divino, como no caso da destruição de Sodoma e Gomorra, quando Abraão porfiou com Deus e perguntou-lhe se Ele, antes de fazer chover fogo e enxofre sobre a cidade, aniquilaria neste mesmo gesto o ímpio e o justo que ali viviam (Gênesis, 18: 23).

Mas o que definiria o delito universal para este Aquino agostiniano? Por *delictum universitatis* Tomás definia toda ação cujo caráter moral específico é marcado pelo mau uso das finalidades morais e institucionais para as quais uma dada *universitas* fora constituída. Implica, portanto, o delito de todos os membros de uma comunidade sem exceção, ainda que casos assim sejam improváveis. Segundo Eschmann, o debate entre os canonistas girava em torno da seguinte questão:

Qual deve ser a atitude do juiz quando ele é confrontado com um crime cometido por uma multidão de homens ou por um potentado que muitas pessoas obedecem e seguem de boa-vontade? A resposta é uma regra comum da jurisprudência medieval, comumente formulada nas palavras de um decreto de Inocêncio III: quando uma multidão de ofensores está em questão, o pleno rigor da justiça está fora de causa (*cum multitudo est in causa, detrahendum est severitati*). Neste caso a letra da lei, em alguma medida, deve ser abandonada e suas reivindicações absolutas amainadas para que um bem maior não seja posto em perigo, ou mesmo, seja arruinado, em favor de um bem obtido por fazer todos os delinquentes pagarem por suas dívidas penais até o último centavo. É este o indiscreto fanatismo do *Fiat iustitia, pereat mundus* que a regra medieval se propõe a criticar e

¹²⁷ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae Supplementum* 1-68, Quaestio 22, a.5; Cf. Aquinas, *Scriptum Super Sententiis* (4, d.18, II, 3, q.2).

corrigir. (I.Th. Eschmann O.P, *Studies on the notion of Society in St. Thomas Aquinas*. In *Medieval Studies*, Vol. VIII, 1946, pp.13-14)

Nos casos de *Delictum universitatis*, mais deve valer o parcimonioso brocardo latino do *summum ius summa iniuria* (a suma aplicação da letra da lei é a suma injustiça) do que o fanatismo do *Fiat iustitia, pereat mundus* (Que pereça o mundo, mas faça-se a justiça). Em que pese o caráter prático e canônico deste debate, a questão discutida evidencia o quanto a noção de corpo político esposada por Aquino se afastou, em seus últimos escritos, dos elementos puramente naturalistas para dar ênfase aos elementos místicos e personalistas. A pessoa humana, para o Aquinate, sempre está acima da comunidade política. Afinal, somente a pessoa é um fim em si mesma, e a cidade está subordinada ao aperfeiçoamento da pessoa.

4.3. O processo de naturalização do homem político: o *status quaestionis*

Afinal, Tomás de Aquino fora o primeiro e único responsável por formular uma concepção naturalista do homem político? A interpretação do conceito do político como equivalente ao conceito do social (compreendido segundo a necessidade natural de associação entre os homens) seria verdadeiramente uma tradução traidora que subverteu compreensão grega e latina do político? Trata-se, de fato, de uma “incompreensão profunda” de Aquino? Caso a resposta seja “sim”, seria tal “tradução traidora” a responsável imediata pela difusão e hegemonia da concepção naturalista do homem no pensamento político medieval e moderno?

Sucintamente, estas indagações resumem as acusações feitas por Hannah Arendt contra a “tradução traidora” de Tomás de Aquino. Se para Arendt a resposta a todas estas questões é “sim”, para o historiador do pensamento político Cary J. Nederman a resposta é “não” (ainda que o autor não estabeleça qualquer diálogo com o texto de Hannah Arendt). Segundo Nederman, formulações tais como “social e político” ou “civil e social” eram, em geral, muito usadas em toda a Idade Média, “mesmo após a disseminação da doutrina do *zoon politikon* de Aristóteles”. De modo que tais expressões recorrentes “podem ser uma herança de Sêneca (*De beneficiis*, 7.1.7), Macróbio (*Commentationum in Somnium Scipionis*, 1.8), Lactâncio (*Divinae institutiones*, 4.10) ou uma série de outros latinos”¹²⁸. Por isso, Nederman contextualiza

¹²⁸ Cary J. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 49, No. 1 (Jan. - Mar., 1988), pp. 3-26.

a origem da ideia do homem social e político e nos explica que tal processo de naturalização é bastante remoto e ocorreu de modo bem mais complexo do que poderia julgar Hannah Arendt e sua a tese da tradução traidora:

A ideia de que o homem é por natureza uma criatura social e política desfrutou de uma longa e rica carreira durante a Idade Média Latina. De fato, talvez não seja implausível dizer que a naturalidade da associação humana era uma das poucas doutrinas às quais praticamente todos pensadores políticos medievais subscreveriam em uma ou outra versão. A principal razão para esse amplo acordo foi uma quase unanimidade análoga àquela das fontes filosóficas e teológicas disponíveis na Idade Média. Em certa época, supunha-se que o naturalismo social e político fosse uma herança estritamente [oriunda] da transmissão de Aristóteles ao Ocidente no século XIII. A despeito das recaídas ocasionais, entretanto, essa visão foi desacreditada com o argumento de que a maioria das influentes autoridades clássicas e cristãs acessíveis durante toda a Idade Média articularam essencialmente o mesmo conceito. Cícero, Sêneca, os poetas latinos, Santo Agostinho, Lactâncio — essas figuras (além de outras) reforçavam a noção de que o homem era destinado pela natureza a viver em comunidade com seus companheiros. Assim, a redescoberta da *Política* de Aristóteles pelo Ocidente confirmou o naturalismo que quase universalmente permeou tratados políticos, filosóficos, legais e teológicos medievais. *A predominância de concepções naturalistas de associação humana no pensamento político a partir do século XII em diante foi mais uma função da harmonia básica entre numerosas fontes do que o produto da força intelectual de uma única autoridade* (Nederman, 1988, p.3. Tradução minha, Itálico acrescentado).

Contrariamente ao que afirma a tese de Hannah Arendt, a origem da concepção naturalista do homem político, definido a partir de seu atributo natural de associação, não é “produto da força intelectual de uma única autoridade” mas surgiu para exercer “uma função na harmonia básica entre numerosas fontes”. Quer dizer, a imputação de todos os males decorrentes de tal processo de naturalização a uma “tradução traidora” de Aquino não tem sustentação histórica nem filosófica. Ao que tudo indica, Arendt já havia desenvolvido de antemão a tese do processo de naturalização do homem político enquanto “evento” fundamental para explicação da natureza do poder político na era moderna, conforme podemos perceber num ensaio de 1954 intitulado “*A Preocupação Política do Actual Pensamento Filosófico Europeu*”. Ali, a autora já assinalava que “a filosofia política tradicional tende a derivar a dimensão política da existência humana da necessidade que *força* o animal humano a viver na companhia dos outros, mais que a capacidade humana de agir” (Arendt, 2001, p.328). Somente em um momento posterior Arendt elegeu Aquino como o pioneiro e responsável único por derivar a vida política

dos homens da necessidade inexorável de viver junto que os constitui. Assim, o frade dera início a tal processo de naturalização. Provavelmente, a leitura arendtiana da *Suma Teológica* fora feita em busca de um viés de confirmação para a tese que a autora já havia desenvolvido de antemão. Aquino fora escolhido como seu “bode expiatório”. Isso explica porque Hannah Arendt, n’A *Condição Humana*, jamais citou as obras fundamentais para a compreensão do pensamento político de Tomás de Aquino: o *De Regno*, o *Comentário à Política de Aristóteles* e o *Comentário à Ética a Nicômaco*. Embora as acusações feitas por ela contra o Aquinate pudessem ser submetidas a uma contraprova a partir do exame destas obras (mediante o cotejo das respectivas passagens referentes a cada uma das acusações), Arendt concentrou-se quase exclusivamente nos excertos da *Suma Teológica*, não apenas porque considerava este compêndio o mais influente dentre os escritos do Aquinate¹²⁹, mas também porque julgava que a influência da obra nos séculos posteriores fosse responsável direta por dar início ao processo de naturalização do homem político. O que Arendt buscava em sua interpretação de Aquino, portanto, é este novo início e seus desdobramentos perversos. Portanto, para Arendt esta tradução traidora fora um *evento*, no sentido que ela dá ao termo por influência de Whitehead.

Não obstante, o processo de naturalização do homem político (compreendido a partir da necessidade natural de associação que impele os homens), segundo parte considerável da historiografia política medieval, não se deve estritamente à recepção das obras de Aristóteles no Ocidente desde meados do século XIII. Há, de fato, aqueles intérpretes que elegeram a recepção do texto Aristotélico como um marco inicial, como seria o caso dos historiadores David E. Luscombe (1982)¹³⁰, Richard W. Southern (1970) e Walter Ullmann (1961). Entretanto, para outros historiadores do pensamento filosófico, como Cary J. Nederman e Marcia L. Colish (1997), a redescoberta da *Política* e da *Ética a Nicômaco* por filósofos e teólogos medievais fora apenas a *confirmação* de uma tese que já estava inscrita não apenas nas obras de Cícero, Sêneca,

¹²⁹ O fato de Arendt dar preferência à *Suma Teológica*, contudo, não implica em demérito algum no que diz respeito à interpretação do conceito do político segundo o define Tomás de Aquino. Segundo Mary M. Keys, “a *Suma Teológica* contém um corpo substancial de referências à *Política* de Aristóteles, cerca de 109 no total, de longe o maior número em qualquer um dos escritos de Tomás de Aquino”. Daí que “o uso frequente que Tomás de Aquino faz da *Política* de Aristóteles na *Suma Teológica*, freqüentemente em contextos inesperados, indica o valor considerável da filosofia social e política de Aristóteles para o trabalho desse teólogo medieval”. Não bastasse tal pletora de referências, na *Suma Teológica* o Aquinate faz aproximadamente “1.800 referências a *Ética a Nicômaco*” (Mary M. Keys. *Aquinas, Aristotle, and The Promise of the Common Good*. Cambridge University Press, 2006, p.69.)

¹³⁰ D. E. Luscombe, “The State of Nature and the Origin of the State” in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University, 1982) 757-70.

Lactâncio, Macróbio e Agostinho, por exemplo, mas sobretudo já existia “em função da harmonia básica entre numerosas fontes” e, portanto, não poderia ser o “mero produto da força intelectual de uma única autoridade”.

De todo modo, para melhor contextualizarmos as teses de Hannah Arendt sobre a origem do processo de naturalização do homem político devemos situá-las em meio ao *status quaestionis* do problema. Quer dizer, as teses da autora devem ser cotejadas às teses de historiadores que compõem o estado da arte desta questão. Em geral, os estudiosos abordam o problema da natureza social e política do homem no debate medieval a partir de três matrizes: a matriz agostiniana, a matriz aristotélica e a matriz ciceroniana.

A matriz agostiniana entende que o homem pré-lapsário — isto é, o homem criado antes da Queda — fora divinamente dotado de uma natureza associativa. Ao capitular ao mal no momento da Queda, este homem renunciou ao caráter naturalmente social que o constituía, de modo que a condição natural de sociabilidade, desde então, se perdera. Neste aspecto, os pensadores políticos medievais entendiam que havia uma “dicotomia entre sociabilidade natural e pecado humano” (Nederman, 1988), sobretudo porque a condição pecaminosa pós-lapsária tornara o homem um ser essencialmente egoísta, de tal forma que a disposição natural para a associação era vista como uma possibilidade de ocorrência muito remota. Por isso, dissera Agostinho que “nenhuma raça é tão dada à discórdia por sua degradação, nem tão sociável por natureza”¹³¹. De fato, parte significativa dos pecados veniais e mortais têm um caráter “anti-social”, como é o caso da soberba, da ira, da inveja, da cobiça, da maledicência, da impaciência, do ressentimento, da suspeição em relação ao outro, etc. Todos estes pecados — regidos pela vaidade e pelo egoísmo próprios à natureza pervertida do homem pós-lapsário — resultam em discórdia e na prática mútua do mal entre os homens. Qual seria a solução para remediar esta natureza pós-lapsária pervertida e egoísta? Nederman sintetiza a solução agostiniana nos seguintes termos:

É necessário que os homens introduzam instituições políticas para reforçar a paz e a justiça terrena, obrigando a submissão a um poder coercitivo capaz de suprimir o comportamento decorrente de paixões ordenadas erroneamente. Nesse sentido, as relações humanas organizadas dificilmente podem ser consideradas uma extensão das propensões naturais do homem; são instituições artificiais e puramente convencionais projetadas (embora a pedido da inspiração divina) para conter aquelas pessoas que, apenas como residentes da cidade

¹³¹ Agostinho, *A Cidade de Deus*, Vol. II, Livro 12, Cap. XXVII, p.1153, 2017.

terrestre, são incapazes de controlar as consequências da natureza humana decaída. Na narrativa agostiniana, o desejo natural do homem de ser sociável não se estende ao mundo pós-lapsário da política coercitiva (Nederman, 1988, p. 4)

O homem renunciou à sua disposição naturalmente sociável desde que, no momento da Queda, fez uma opção pela maldade e pela mortalidade em detrimento do bem e da imortalidade originalmente concedidas pela criação divina. A solução da teologia política agostiniana para esta gênese pervertida é remediá-la mediante a instituição de um poder político coercitivo e artificial cujo propósito é conter as paixões destrutivas da natureza humana decaída e, por conseguinte, possibilitar a estabilidade e a ordem, ainda que precárias, da vida social. Daí que toda sociedade humana é imperfeita por sua própria natureza, conforme reiteradas vezes afirmara Agostinho no Livro 19 d'*A Cidade de Deus*.

A segunda matriz medieval a abordar a natureza social e política do homem é a matriz aristotélica, da qual Tomás de Aquino, segundo alguns intérpretes, faz parte. Nesta segunda versão da natureza humana entende-se que o impulso do homem para se associar é inexorável (ou seja, é um impulso que “força” o homem a se congregar, como disse Arendt), tendo em vista que a vida na cidade e a associação política são necessidades físicas e espirituais do homem. Como assinala Nederman, nesta matriz aristotélica:

Cada forma primária da comunidade humana — da família ao corpo político — tem seu próprio *telos* ou objetivo específico dentro do esquema natural: a família existe para segurança econômica, a vila para defesa e troca, a *polis* (que os intérpretes medievais estendiam para que abrangesse as cidades, províncias e reinos) para o aprimoramento intelectual e moral dos cidadãos. Em outras palavras, é apenas no contexto de um sistema social e político totalmente articulado que se encontra a vida completa e autossuficiente da felicidade humana ordenada por Deus. O fato de os homens frequentemente se comportarem de maneira injusta e antissocial não diminui sua natureza fundamental e inalterável. Dentro de cada criatura humana repousa um princípio de movimento que o impele a unir-se a seus companheiros, a despeito de todos os obstáculos aparentes. (Nederman, 1988, p. 5).

Há um princípio de movimento constitutivo dos homens que os impele a se unir, isto é, os força, compele e preme à vida gregária e à associação; de tal modo que este dínamo interior se manifesta como uma necessidade inexorável. O que faz os homens viverem juntos é esta necessidade natural de associação que se auto-realiza e se autocumpre nos respectivos *telos* de cada forma primária da comunidade humana. Tais

necessidades abrangem desde a provisão de bens de subsistência até o aprimoramento moral e intelectual dos cidadãos da *civitas*. Os males e perversões inerentes à convivência humana não impedem que a associação se realize, tampouco reverterem a natureza gregária do homem. De todo modo, contrariamente ao que diz Nederman, Tomás de Aquino não é, neste aspecto, um pensador político estritamente aristotélico, sobretudo porque ao identificar uma coisa que não pode deixar de ser por um princípio que lhe é intrínseco — no caso, o caráter necessariamente gregário do homem — Aquino não negou que a realização ou cumprimento do *telos* intrínseco a tal coisa pertence, também, à ordem da vontade e do livre-arbítrio. Afinal, como assinalou o dominicano, “a necessidade natural não tira a liberdade da vontade” (Q.82, I, I). Trata-se, como vimos ao tratarmos da doutrina da necessidade, de uma necessidade fim sem cuja consecução o agente não pode conseguir qualquer outro fim posterior. Em verdade, Aquino, ao tratar da necessidade de associação humana amalgamou elementos aristotélicos, agostinianos e ciceronianos. Mas o que definiria este paradigma medieval ciceroniana no que diz respeito à natureza social do homem? Como este paradigma interpretava a doutrina do pecado original à luz das teses de Cícero?

Segundo a matriz ciceroneana os homens não são capazes de realizar plenamente, por simples pulsão natural, o caráter gregário que os constitui, mas tão somente mediante o uso da razão e da persuasão, isto é, mediante o emprego do discurso e da fala, intelecto e linguagem¹³². Portanto, há um elemento *condicional* que distingue a concepção aristotélica da concepção ciceroniana no que diz respeito à realização plena da disposição gregária do homem. Numa palavra, a natureza associativa não é suficiente, por si só, para realizar a criação de uma comunidade política; é preciso constituí-la por mérito da razão e da conversação entre os homens. Sem cooperação racional e comunicação entre os homens não poderá haver vida social plena, isto é, sociedade política. O desejo de viver em unidade civil é dado pela razão ao passo em que a associação propriamente dita só poder ser alcançada pela fala. Ademais,

¹³² Cícero assinala que “A comunidade e a união entre os homens serão tanto melhor preservadas quanto maior for a nossa benevolência para com ela e, também, para quem a nós estiver unido. Mas, parece haver necessidade de se ir mais além quanto à questão de quais os princípios naturais da comunidade e sociedade humanas. Com efeito, em primeiro lugar vem aquilo que se pode observar em toda a comunidade do gênero humano. O seu vínculo é constituído pela razão e pela linguagem que, ensinando, aprendendo, comunicando, discutindo e raciocinando, associam os homens uns com os outros, reunindo-os numa espécie de sociedade natural; em nenhum outro aspecto, para além deste, nos afastamos tanto da natureza dos animais [...] Então, certamente, o laço que mais une os homens uns aos outros, de uma maneira geral, e entre si, de um modo particular, é aquela sociedade na qual todas as coisas, que foram criadas pela natureza para usufruto comum dos homens, são pertença de toda a comunidade [...]”. (Cícero, *Dos Deveres*, I, 50-51, 2000, p. 33. Trad. Carlos Humberto Gomes)

segundo o pensamento político medieval ciceroniano — autores tão díspares em suas teses tais como João Quidort, defensor da monarquia, e Marsílio de Pádua, crítico da tirania, por exemplo¹³³ — os homens pós-lapsários, embora tenham mantido a inclinação natural de associação, descobriram que não poderiam constituir uma comunidade política senão pela autoconsciência da própria natureza gregária. Somente por intermédio desta autoconsciência os homens seriam capazes de reconhecer o benefício resultante de seguir a lei natural da vida em sociedade e autodeterminar-se para a cooperação com os fins da comunidade política. Como enfatiza Nederman, para estes ciceronianos medievais “os homens só se unirão quando se tornarem expressamente conscientes de que é natural (para não mencionar benéfico) fazê-lo”. (1988, p.5). Daí que:

A posição ciceroniana é convencionalista no sentido de que não mantém [como infalível] a necessidade natural da sociedade humana, mas é simultaneamente naturalista na medida em que sustenta que há uma inclinação (se não uma compulsão) endêmica à humanidade para reunir-se. Consequentemente, a doutrina dos ciceronianos medievais representa uma espécie de *via media* entre os extremos dos pontos de vista agostiniano e aristotélico: concede ao pecado um lugar central ao afirmar que os homens se comportam de maneira anti-social porque não reconhecem as consequências de sua natureza comum; no entanto, também admite que a propensão humana natural de associar-se continua sendo eficaz, mesmo no estado de iniquidade pós-lapsariano. (Nederman, 1988, p. 6).

Para os autores da matriz ciceroniana, o comportamento anti-social, pecaminoso, decorre da ignorância dos agentes do mundo social quanto às consequências destrutivas da natureza pervertida do homem pós-lapsário. Por outro lado, contrariamente à matriz agostiniana, entendem que o homem jamais perdeu sua condição natural gregária, antes ou depois da Queda. Reconhecem, portanto, que a natureza humana é imperfeita, porém “dotada de uma capacidade cognitiva e verbal que, quando estimulada, gerará uma comunidade unida, mesmo em face do pecado” (Nederman, 1988, p. 10).

Nesta *via media* entre Aristóteles e Agostinho, como a denominou Nederman, a formação das sociedades humanas e das comunidades políticas não resultaria do mero

¹³³ Segundo Nederman, “os moralistas medievais estavam comprovadamente imbuídos da descrição naturalista da organização social contida em *De officiis*. Mas isso não sugere que os autores medievais tenham simplesmente repetido a doutrina de Cícero sobre a gênese da sociedade e da política sem compreender seu significado. Mais do que isso, eles empregaram sua noção para explicar como os homens que são sociais, mas pecaminosos, podem se unir em um vínculo permanente e harmonioso sem o exercício da coerção e, portanto, de uma maneira estritamente consistente com sua própria natureza (1988, p. 10).

cálculo racional de utilidade baseado no “interesse próprio e no ganho material” dos agentes. Cícero e seus discípulos medievais não procederam “uma explicação totalmente econômica da origem da comunidade” porque tal versão falharia em “capturar a profundidade do instinto social”, sobretudo no caso de, hipoteticamente, os homens se tornarem materialmente autossuficientes; nesta hipótese, os indivíduos não teriam qualquer necessidade de associação (Nederman, 1988, p.8). Não obstante, ainda que se tornassem autossuficientes, os homens continuariam a ter necessidade de associação porque as provisões materiais não esgotariam a ampla gama das necessidades humanas, sobretudo as necessidades espirituais de congregação. Por isso, Cícero enfatizou no *De Officiis* que “é inverossímil que os homens, devido às necessidades da vida, se tenham decidido associar-se para viver em comunidade” (*Dos Deveres*, I, 158, p.73), assim como na *República* (I, 39) assinala que “a primeira causa de se unirem os homens não é tanto a sua fraqueza quanto a sua tendência natural de se associarem”. Uma vez emancipados das necessidades materiais os homens “fugiriam na solidão e procurariam um companheiro para os seus estudos a fim de poderem ora aprender, ora ensinar, ora ouvir ou falar” (idem, I, 158, p. 74)¹³⁴.

De todo modo, Cícero adverte-nos que, ao consentirem em viver em sociedade os homens renunciaram à primazia dos interesses privados e individuais. Por isso, no livro *De Inventione*, o Arpinate imaginou como seria a condição primitiva e pré-citadina do homem, marcada pelo isolamento, irracionalidade, dispersão e ausência das autoridades religiosa, familiar e legal. Apesar dessa situação anárquica, tais homens selvagens, por serem naturalmente dotados das faculdades da razão e da fala, seriam potencialmente sociáveis e gregários. Mas a consecução da paz e da ordem citadina não seria assegurada por um dínamo interior ao homem ou por uma necessidade inexorável, mas tão somente pela experiência gregária, mediada pela fala e pela razão. Com o uso

¹³⁴ Milton Valente, ao nos explicar a origem da sociedade política segundo Cícero assinala que as necessidades que dão origem às cidades e à vida associativa “são necessidades que ultrapassam as da natureza animal ou da simples individualidade. O homem precisa do homem para extrair pedras, porque tenciona construir uma cidade [...] Liberto, graças ao auxílio alheio, de suas necessidades imediatas, o homem pode consagrar-se às coisas do espírito e à coisa pública (*De Res Publ*, V, 3). Só progressivamente é que o instinto social se manifesta e desenvolve as virtualidades que encerra. Grosseiro e rude no princípio, talvez apareça como um agrupamento de necessidades. Mas o homem educa o homem, e a vida em comum educa para enfrentar a privação. A Cidade engendra leis que aplaca as cobiças belicosas e as querelas interesseiras. A disciplina do Direito aceite e praticada abrande o corações e neles faz desabrochar os germes inatos das virtudes. [...] O homem, espiritualizado, chega à maturidade da virtude social. Conhece, então, que a necessidade que, primitivamente, o atraía ao homem era o apelo profundo da moralidade” (Valente, 1984, p. 337).

destas faculdades os homens descobrirão que a precedência do bem comum sobre os instintos egoístas resulta no bem-estar geral e na harmonia da vida em comunidade.

Como já dissemos, Cícero entende que os homens não são necessariamente conduzidos por sua natureza intrínseca a formar uma comunidade social ou política. Não há uma força ativa, constitutiva do gênero humano, capaz de impelir todos os homens teleologicamente a se congregarem e formarem famílias, vilas, aldeias, cidades ou impérios. A necessidade natural de associação se realiza em sua plenitude pela experiência humana, mediada pela razão e pela comunicação. Nederman sintetiza esta contraposição entre as concepções de natureza humana aristotélica e ciceroniana nos seguintes termos:

A descrição ciceroniana dos fundamentos naturais da sociedade humana abrange, portanto, várias características únicas. Como sugerido anteriormente, Cícero afirma que os homens não são necessariamente (no sentido aristotélico) atraídos para a formação real das comunidades, mesmo que sejam seres sociáveis por natureza. O conceito de natureza segundo Cícero não o de é uma força ativa ou condutora na vida do homem, mas de uma característica mais passiva e implícita da experiência humana, no sentido de uma propensão que requer um estímulo externo para despertá-la e revigorá-la. Por sua vez, isso explica a ênfase ciceroniana sobre as faculdades da fala e da razão como as bases naturais gêmeas da associação. Ao contrário de uma concepção teleológica da natureza, que envolve uma atração inexorável em direção à conclusão ou realização de um propósito, a ênfase de Cícero sobre faculdades naturais implica uma propensão que pode ou não ser realizada de acordo com as circunstâncias. É esse fator que empresta à apresentação ciceroniana das origens da sociedade sua qualidade "convencional", enquanto ainda funciona dentro de um contexto naturalista. (Nederman, 1988, p.9).

Se a faculdade da razão associada à capacidade de comunicação determinam a realização ou o fracasso da comunidade política, então, para Cícero, “o processo de congregação é totalmente consensual”, ou seja, “resulta de um acordo comum explícito entre os homens primitivos, alcançado através de meios não coercitivos, a saber, através da aplicação da razão e da persuasão” (Nederman, 1988, p. 9). Não se trata, contudo, de um contrato ou pacto conforme descrito pela filosofia política contratualista moderna, mas de um consenso racional e gradual resultante da experiência, de tal modo que a origem das sociedades humanas não pode ser explicada nem por um princípio de movimento natural constitutivo dos homens, como vimos no modelo aristotélico, nem pela pura imposição da força coercitiva das instituições política artificiais, como vimos no modelo agostiniano.

4.4. O processo de naturalização do homem político: a falibilidade da indústria humana

É inegável que Tomás de Aquino, em alguma medida, esposava uma imagem naturalista do homem, porém não nos termos da acusação feita por Hannah Arendt. Inegável também, que, a partir de seu legado, mediado pela recepção medieval da obra de Aristóteles, a atividade política passou a ser revalorizada como legítima e positiva. De fato, o Aquinate concebia a comunidade política como uma entidade natural, assim como a família também o era. Afinal, “pertencer a uma família e a uma comunidade política é próprio da natureza humana”, ou seja, “a causa eficiente da comunidade política é o caráter cívico do homem” (Forment, *in* Roche Arnas, 2010, p.95). Todo o fundamento da autoridade política está na natureza humana, e a natureza humana é uma obra divina¹³⁵.

Como assinalamos anteriormente, o frade dominicano amalgamou aos elementos da doutrina natural aristotélica elementos da doutrina racional-comunicativa ciceroniana, ambos somados aos elementos pós-lapsários da doutrina político-social agostiniana. Aquino esforçava-se por conciliar estes legados, ainda que a assimilação dos elementos aristotélicos fosse preponderante em sua filosofia política. Um dos equívocos mais evidentes da interpretação de Hannah Arendt no que diz respeito ao conceito do social esposado por Aquino é que autora tensiona — até o limite conveniente à sua própria interpretação do conceito — o caráter *forçoso* da necessidade natural de associação humana, o que não corresponde ao caráter *falível* e *volitivo* das respectivas formas primárias e elevadas de autorrealização da multidão¹³⁶. Assim ela faz desaparecer as mediações e condicionalidades racionais e comunicativas que viabilizam

¹³⁵ A Bibliografia sobre a Filosofia Política de Aquino é vastíssima. Além dos textos e autores mobilizados aqui, por uma questão de economia textual não utilizei diretamente diversas obras fundamentais. Recomendo as seguintes: Malagola, A. *La teorie politique di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, U. Berti, 1912; Bouillon, V. *La politique de S. Thomas*, Paris, Letouzey, 1927; Roland-Gosselin, B. *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Rivière, 1928; Lachance, Louis. *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsu, 2001; Michael A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*. Mellen University Press. Lewiston/Queenston/Lampeter, 1995.

¹³⁶ No *De officiis* Cícero assim resume o caráter contingente da indústria humana: Tal como os enxames de abelhas não se juntam para produzir favos de mel, mas, sobretudo, porque são elas seres produtores de favos naturalmente gregários, assim também procedem os homens: vivem naturalmente em grupos, exercitam o seu engenho pela acção e pelo pensamento. Por conseguinte, a menos que seja o conhecimento assistido pela virtude que protege todos os homens (isto é: no seio da comunidade do gênero humano), esse conhecimento encontrar-se-á na *contingência* de surgir isolado e empobrecido, se tal não se verificar. O mesmo vale para o facto de a grandeza de espírito, quando se encontra divorciada da solidariedade dos homens, tornar-se-á numa espécie de monstruosa selvageria. (*Dos Deveres*, I, 157, 2000, p. 73)

a realização das comunidades humanas e concebe o homem social tomista como um autômato das necessidades, um *animal laborans*. Trata-se de uma interpretação uexkülliana do homem social tomista, portanto, de uma atribuição filosoficamente anacrônica.

A concepção de lei natural do Aquinate é estoica, não biológica, ou seja, um atributo natural não se define restritivamente como uma coerção imposta pelas necessidades da *physis* corporal humana. Assim, Arendt imputa a Aquino uma definição do social que é oriunda de sua própria filosofia. Que seria uma lei natural para Aquino e Cícero? Cícero, antes de Sêneca, já se referia a *generis humani societate* bem como a *hominum inter homines societas*. Nenhuma das denotações desta “sociedade humana” admitia uma interpretação bestial. Porém, durante o período do estoicismo imperial, o social passou a admitir uma interpretação *natural cosmológica*. Desde então, o social passou a ser sinônimo de associação (comercial, militar, conjugal ou criminosa), partilha, comunidade, participação, união política, aliança ou confederação (Cf. Santos Saraiva, p. 1107-1108, 2000). Todos estes atributos da associação humana estavam vinculados à lei natural a qual se expressava, sobretudo após a época imperial augustana, como justiça cosmológica, isto é, pertencente a ordem da *kosmópolis* estoica. Arendt enfatiza, neste jogo de *chiaroscuro*, a antítese entre natural *versus* humano/artificial. Neste aspecto, ela está demasiadamente presa à noção moderna do natural como um elemento biológico, pós-buffoniano, relativo à unidade da espécie humana. Esta antítese, contudo, não pertencia ao mundo estoico-romano de Cícero, tampouco ao mundo de Tomás de Aquino. O social estoico-romano, como associação civil ou política, pertencia a ordem da *kosmópolis*; por *kosmópolis* designava-se a associação universal de homens sábios e livres cujas condutas seriam voluntariamente regidas pela Lei Natural (*nómos phúseos*) do cosmos de forma que, em virtude desta conformidade e assentimento com a Lei una e universal, tais homens compartilhassem o mesmo modo de vida e vivessem sob uma mesma ordem política, moral e espiritual. Portanto, a *kosmópolis*, enquanto pura ideia da razão, promoveria a justaposição e a concórdia (*homonóia*) entre a ordem do cosmos e a ordem humana no mundo. A ordem superior universal regeria, soberana e indistintamente, todo o cosmos, de modo que as legislações particulares, enquanto convenções sociais humanamente constituídas seriam meras réplicas microcósmicas da ordem racional superior. Expressa mundanamente, esta Lei Natural operaria como regente do movimento dos corpos celestes, da navegação dos mares, da ciência da agricultura, dos princípios arcanos operantes nas

formas de governo, dos móveis atuantes nas virtudes humanas e dos sistemas jurídicos. Como tal, o *nómos phúseos* (ou *koinós nómos*) seria a ordem superior do *logos* imanente, criador e regente de todo o ser. Toda esta cosmovisão das formas de associação humana era, portanto, natural, embora não no sentido biológico moderno. Este era o sentido da associação natural estoica cosmopolita. Nesta ordem, o político e o natural não se dissociavam, contrariamente, pertenciam à mesma ordem cosmológica. E assim também era para Tomás de Aquino, discípulo de Cícero neste aspecto.

Para enfatizarmos os elementos condicionais ciceronianos da ordem social segundo a doutrina tomista, os quais Arendt omitiu, vejamos o que o Aquinate nos diz acerca do homem como animal civil, especificamente, na sexta lição do *Proêmio*, Livro I, do *Comentário à Política de Aristóteles*:

O homem é animal civil, e isto mais do que as abelhas ou qualquer outro animal gregário. De fato, dizemos que a natureza nada faz em vão, porque sempre opera a um fim determinado. De onde que, se a natureza atribui a alguma coisa algo que é por si ordenado a algum fim, segue-se que aquele fim é dado à àquela coisa por natureza. Vemos, de fato, que alguns animais possuem vozes, mas somente o homem, acima dos animais, possui a fala. Mesmo que alguns animais profiram locuções humanas, todavia não falam propriamente, porque não entendem o que dizem, mas proferem tais vozes pelo uso. (Tomás de Aquino, *Proêmio*, Livro I, 6: “O homem é animal civil mais do que as abelhas ou outros animais gregários”).

O fato de o homem ter os mesmos atributos dos animais — a fala e a inclinação à vida gregária, por exemplo —, não significa que a natureza dotou o homem destes atributos com o mesmo fim determinado com que dotou os demais animais igualmente gregários e capazes de “falar”. Afinal, o homem fora agraciado com a fala (*loquutio*), isto é, a capacidade de comunicar seus pensamentos aos outros homens, e não com a voz (*vox*)¹³⁷, um mero “som animado” (Lauand, 1993)¹³⁸. Segundo Koritansky, “a fala é a expressão externa da racionalidade interior do homem” e, por isso, “o homem é político por natureza pela mesma razão pela qual é naturalmente racional”¹³⁹. Portanto, a finalidade do atributo gregário dado ao homem pela natureza é constituir a comunidade perfeita, a cidade, e não apenas permanecer estagnado nos estágios de desenvolvimento infrapolíticos antecedentes à cidade, como a família, a aldeia e a vila. A realização da comunidade perfeita depende da indústria humana e pode fracassar ou

¹³⁷ Cf. Suma Teológica, I-II, 72.4;

¹³⁸ Jean Lauand, “Estudo Introdutório” in Santo Tomás de Aquino, *Sobre a Diferença entre a Palavra Divina e a Humana*. Disponível em: http://www.hottopos.com/mp3/de_differentia.htm

¹³⁹ Peter Koritansky, *Thomas Aquinas: Political Philosophy*, sd. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/aqui-pol/>

ter sucesso, a depender de como os cidadãos aperfeiçoam suas virtudes, tais como a justiça e a prudência, ambas ordenadas ao bem do todo. Quer dizer, a cidade não tem a finalidade *exclusiva* de provisão das necessidades de subsistência material. Tal provisão é apenas um estágio infrapolítico que a constitui, mas não a realiza plenamente, assim como ao próprio homem, que realiza tanto melhor suas virtudes como cidadão quanto melhor for o regime no qual vive. Assim, o pleno potencial do bom cidadão só se realiza no melhor dos regimes possíveis, de modo que neste regime coincidirão o bom homem com o bom cidadão¹⁴⁰. Embora a organização política “tenha surgido originalmente para o bem da vida, ela existe, acima de tudo, para o bem de ‘viver bem’”¹⁴¹.

Por isso, como enfatiza Koritansky, a capacidade de organização política não é “natural para o homem da mesma maneira que os cinco sentidos são naturais” porque “a naturalidade da política é mais adequadamente comparada à naturalidade da virtude moral”¹⁴². A inclinação às virtudes morais não pode se realizar na prática sem que o homem se habitue e se eduque para tal. Igualmente, a capacidade de organização política depende da indústria humana quanto a fundar, construir e manter a paz na cidade. Logo, para Aquino, tal capacidade é equivalente ao exercício e à prática das virtudes. A naturalidade do homem social tomista, portanto, não tem qualquer semelhança com o conceito de *animal laborans* de Hannah Arendt.

Nesta lógica, para além da mera subsistência, a organização política, segundo Aquino, não apenas assegura maior eficiência nos ganhos e trocas mercantis, mas também melhora a vida intelectual e moral dos cidadãos que passam a pertencer a uma comunidade política. Tal sentimento de pertença e cooperação permite aos cidadãos transcenderem os meros desejos privados e necessidades físicas individuais. Como dissemos anteriormente, o objetivo da comunidade política organizada transcende o bem das partes na medida em que visa o bem comum e a harmonia do todo. Não se trata de um empreendimento cooperativo com vistas a ganhos e trocas mútuas entre indivíduos, mas de uma comunidade que exige, em última instância, o sacrifício da própria vida do cidadão. E o bom cidadão é aquele que coloca o bem comum acima do seu bem particular.

¹⁴⁰ Tomás de Aquino, *Comentário à Política de Aristóteles*, 3, 3.

¹⁴¹ Tomás de Aquino, *Comentário à Política de Aristóteles*, 1, 1.

¹⁴² Tomás de Aquino, *Comentário à Política de Aristóteles*, 1, 1.

A capacidade de organização política, ainda que originária de uma inclinação natural, depende da indústria, da razão, da comunicação e da virtude humana. Trata-se de uma capacidade, sim, como enfatizou Arendt, mas o *telos* deste elemento *necessário e forçoso* não é a mera subsistência física dos corpos, mas a busca pela perfeição da vida em multidão. Nesta lógica, a capacidade de organização política não se realiza para compensar as deficiências naturais do homem ou para instituir um arranjo associativo compensatório ante tais deficiências. Trata-se de um estágio superior que se desenvolve desde a procriação familiar até a comunidade perfeita, todos movidos pela necessidade da razão, pela experiência compartilhada comunicativamente e pela utilidade cada vez mais eficiente destes arranjos progressivos. Cada um dos estágios inferiores atende progressivamente a uma necessidade específica do homem. E para cada necessidade há uma utilidade correspondente. Por isso, a organização política visa um bem maior e mais nobre do que a família e a subsistência.

Como para Aquino a natureza é um fim intrínseco ao ser de cada coisa, ou seja, “a finalidade das coisas naturais é a sua natureza”, o fim do homem é viver na cidade, porque a cidade é um bem natural no qual o homem realiza sua inclinação natural para a vida virtuosa. A cidade dignifica e enobrece o homem. Por isso, a cidade está no homem tanto quanto o homem está na cidade. Ambos se realizam plenamente na virtude moral e intelectual guiadas pela razão comunicativa:

[...] a virtude de toda a cidade e a virtude de cada homem são da mesma natureza em si mesmo e em sua ordenação à operação, não diferindo senão como o todo difere da parte e o maior difere do menor. De fato, a virtude moral da cidade é a reunião das virtudes parciais dos cidadãos e por isso a mesma é a virtude de um só homem e a de toda a cidade. (Tomás de Aquino e Pedro de Alvéria, *Comentário à Política de Aristóteles*, VII, 4, “Qual é a felicidade ou a vida ótima da cidade”).

Dizer que “o homem é naturalmente um animal civil” significa dizer tão somente que o homem nasceu para viver em multidão, e a plenitude da multidão enquanto organização política é a cidade, a comunidade perfeita. O homem não nasceu para viver como um *animal laborans*, para usarmos os termos de Arendt, mas para realizar-se política, religiosa e socialmente na cidade. Em razão das diferenças entre as concepções de necessidade e de natureza esposadas por ambos os pensadores, a acusação de Arendt quanto a naturalização do homem político, resultado de uma tradução traidora, parece não encontrar fundamento nem na história das instituições

políticas nem nas fontes textuais da Filosofia Política do Aquinate. Embora haja de fato um elemento naturalista no conceito do homem político segundo o Aquinate, este elemento natural está subjugado pelos elementos racionais das virtudes morais e intelectuais, além dos elementos místicos que já mencionamos. O homem, para Aquino, é segundo sua própria indústria e razão, não segundo suas necessidades.

5. A NÃO-OPOSIÇÃO ENTRE *PÓLIS* E *OIKOS*

Arendt faz objeção a Filosofia Política do Aquinate, também, ao alegar que o conceito do político esposado pelo frade não admite a oposição entre a *pólis* e a família (*oikos*), isto é, entre “a natureza do governo doméstico e do governo político”. Esta ausência de oposição ontológica entre o político e o doméstico, alega a pensadora, redundaria numa interpretação contrária ao pensamento político grego no qual “a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela” (Arendt, HC, 2011, p.28). O antagonismo entre a *pólis* e o *oikos*, contudo, não se resume à filosofia grega, mas pode ser constatado na experiência política histórica helena:

O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão [passou a] pertence[r] a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”¹⁴³. Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico que a fundação da *pólis* foi precedida pela destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratría* e a *phile*. (HC, 2011, pp.28-29. Itálico meu).

Vejamos agora, em cotejo, como esta citação da *Paideia* de Werner Jaeger — empregada aí como evidência da incapacidade de Aquino de compreender a oposição entre governo doméstico e governo da *pólis* — está em franca contraposição a uma passagem do *De Regno* (Livro I, Cap. II, 4) na qual o Aquinate distingue entre a vida dedicada ao que é próprio e a vida dedicada ao que é comum. Segundo o Aquinate:

Diz Salomão (*Pr.* 11,14): “Onde não há governante, dissipar-se-á o povo”. E, por certo, é razoável, pois *não são idênticos o próprio e o comum*. O que é próprio divide, e o comum une. Aos diversos correspondem causas diversas. Assim, importa existir, além do que

¹⁴³ Werner Jaeger, *Paidéia* (1945), III, 111.

move ao bem particular de cada um, o que mova ao bem comum de muitos.

O Aquinate distingue não apenas entre o governo do que é próprio e o governo do que é comum, mas enfatiza a diversidade e a mutação das formas de governo:

O governo é uma mutação das coisas governadas, proveniente do governador. Ora, todo movimento é *um ato do imóvel, proveniente do motor*, como diz Aristóteles. Ora, como todo ato é proporcionado ao ser do qual resulta, necessário é que móveis diversos sejam movidos diversamente, mesmo relativamente ao movimento de um só motor. Assim, pois, por um só modo do governo de Deus as coisas são governadas diversamente, conforme a diversidade delas. (ST, Q.103, Art.5, Resposta à Segunda objeção, 2016, p.670).

Estas duas citações de Aquino, contudo, devem ser confrontadas com outra na qual o dominicano estabelece uma suposta relação analógica entre o governo doméstico (*oikos*) e o governo da *pólis*. Vejamo-la no seguinte passo do *De Regno*:

Pertence à noção de rei ser um só o que preside, [isto é, ser] o pastor que busca o bem comum da multidão e não o seu próprio. Como compete ao homem viver em multidão, por que ele mesmo não se basta para as necessidades da vida se permanecer solitário, tanto mais perfeita será a sociedade da multidão, quanto mais autossuficiente for para as necessidades da vida. Tem a família, no seu lar, algo do suficiente para a vida, quanto aos atos naturais de nutrição, geração da prole e coisas semelhantes; o mesmo numa aldeia, no pertinente a uma profissão; na cidade, porém, que é a comunidade perfeita, quanto a todo o necessário à vida; e mais ainda em uma província, em razão da necessidade da solidariedade guerreira e de mútuo auxílio contra os inimigos. Por isso, quem rege a comunidade perfeita, isto é, a cidade ou a província, chama-se, por antonomásia, rei; e quem rege a casa diz-se pai de família e não rei. Tem, contudo, alguma semelhança de rei, resultando às vezes serem os reis chamados pais dos povos¹⁴⁴ (Livro I, Cap. II, 4).

Como podemos perceber, enquanto nas duas primeiras citações o Aquinate nos esclareceu quanto à distinção entre o governo do que é próprio e o governo do que é comum, neste último excerto, contudo, ele parece contradizer o que afirmara nas duas citações anteriores. Segundo Aquino, a perfeição das formas de sociedade que a multidão funda está graduada segundo a capacidade de cada uma destas formas quanto a serem autossuficientes na provisão das necessidades da vida. Há, portanto, um *gradiente* para as respectivas capacidades de provisão das necessidades vitais humanas

¹⁴⁴ Esta é a tradução de Arlindo Veiga dos Santos revisada por Carlos A. Do Nascimento Ribeiro. Contudo, a cotejei com a tradução de Laureano Robles Carcedo (2003, p.898). Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y Cuestines Selectas II*. BAC.

conforme as formas de sociedade conjugadas pela multidão. E este gradiente só pode chegar à perfeição na comunidade perfeita, que é a cidade ou província, única forma de organização da multidão capaz de prover o “todo o necessário à vida”. Para cada necessidade há uma forma constitutiva de associação dos homens em multidão. Como vimos anteriormente na breve exposição acerca da doutrina das necessidades, o necessário não se esgota nas demandas materiais. Cabe à família, portanto, prover as necessidades nutricionais e geracionais e à aldeia as necessidades profissionais, isto é, o trabalho. Porém, somente na cidade ou província é possível prover as necessidades que excedem tais demandas de subsistência, procriação e trabalho. Logo, a cidade é o lugar da necessidade racional da busca do bem comum e da realização da pessoa, ou seja, o lugar onde o governo do comum se sobrepõe ao governo do próprio, e o governo do próprio é a família e a aldeia.

Até aqui, a distinção entre o governo do público e o governo do privado está claramente delineada, cada qual com seus atributos e sua forma de associação. Contudo, o Aquinate acresce-nos que:

quem rege a comunidade perfeita, isto é, a cidade ou a província, chama-se, por antonomásia, rei; e quem rege a casa diz-se pai de família e não rei. Tem, contudo, alguma semelhança de rei, resultando às vezes serem os reis chamados pais dos povos¹⁴⁵.

O que o Aquinate aí denomina de antonomásia são as múltiplas formas aparentes de ocupação do domínio que é próprio do regente. Este domínio, portanto, é alcunhado de diversas formas: o rei, o príncipe, o governador, o imperador, o basileu, o arconte, o wanax, etc. Contudo, o fenômeno da regência permanece, *mutatis mutandis*, o mesmo. Tais nomes designam as formas aparentes que se transubstanciam de modo variegado, porém, sem mudar a essência do ser que nomeiam. Logo, quem ocupa o espaço do regente é o rei, esta palavra que, a esta altura da história cristã, já perdera a vergonha de ser pronunciada.

De todo modo, importa-nos que quem rege a casa tem alguma semelhança com o rei, ainda que a recíproca não seja verdadeira, isto é, o rei não tem qualquer semelhança ontológica com os regentes das casas. O *paterfamilis* não está posto aí entre as evocações antonomásticas do rei, ou seja, o regente da casa não é um rei por antonomásia porque ele não ocupa o lugar que é próprio do domínio, nem por analogia

¹⁴⁵ Unde qui perfectam communitatem regit, ide est civitatem vel provinciam, antonomasice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex sed paterfamilias dicitur, habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges patres populorum nominantur.

de semelhança, nem por analogia de igualdade. Como são os regentes das casas que se assemelham aos reis, e não o inverso, podemos dizer que se trata de uma semelhança não-recíproca, tal qual a relação de semelhança entre o homem e Deus: a criatura deve sua imagem a Deus, embora Deus não deva, em nada, Sua imagem à criatura.

Se não o chefe de família, o que definiria, então, a essência e a natureza do governante político, o rei? Para responder esta questão a contento voltemos ao texto de Hannah Arendt, quando ela enfatiza, novamente, a “profunda incompreensão” do Aquinate no que diz respeito à distinção entre a natureza do governo doméstico e a natureza do governo político. Eis o seguinte passo:

A profunda incompreensão contida na tradução latina de “político” como “social” talvez não seja tão clara em nenhuma outra parte quanto em uma discussão em que Tomás de Aquino compara a natureza do governo doméstico [*household rule*] com a do governo político [*political rule*]: *o chefe de família, diz ele, tem certa semelhança com o chefe do reino; mas, acrescenta, o seu poder não é tão “perfeito” quanto o do rei.* De fato, não só na Grécia e na *pólis*, mas em toda a Antiguidade Ocidental, teria sido evidente que mesmo o poder do tirano era menor e menos “perfeito” que o poder com que o *paterfamilias*, o *dominus*, governava a casa onde mantinha os seus escravos e seus familiares; e isso não porque o poder do governante da cidade fosse igualado e controlado pelos poderes combinados dos chefes de família, mas porque o governo absoluto e inconteste e o reino do político [*political realm*] propriamente dito eram mutuamente excludentes. (Arendt, 2011, p.32-33. Itálico acrescido).

Arendt julga que o gradiente de perfeição relativo aos modos de governar as comunidades humanas proposto por Aquino tem seu máximo de realização — plena e perfeita — na autoridade do *paterfamilias*. Mesmo o poder dos tiranos é inferior ao poder exercido pelos chefes do domínio doméstico. Todavia, para Aquino, são os chefes de família que participam do modo de governar real e não o governo real que participa do modo de governar dos chefes de família¹⁴⁶. O gradiente de Arendt está às avessas. Ela rebaixou o gradiente de perfeição do conceito teofânico do bom governo tomasiano para assemelhá-lo a uma imagem tirânica na qual os governados são súditos e escravos. Aquino jamais esposou “um governo absoluto e inconteste”, tirânico, que estabelecesse uma relação entre súditos e governantes análoga a relação entre senhor e escravo. Trata-se, neste caso, de um espantalho criado pela própria Arendt.

¹⁴⁶ Diz Aquino na Questão 50 em resposta à terceira objeção: “O Filósofo dá o nome de prudência governativa, tirando-o do ato principal do rei, que é estabelecer leis. O que, embora também convenha aos outros chefes, não lhes convém senão enquanto participam algo do modo de governar real.” (ST II-II, Q.47, A.11, Solução, Vol.3, p.339)

Por outro lado, Aquino está a discorrer sobre a essência e natureza da prudência política e o modo como esta se conjuga com o bem comum no governo da multidão. A política é idêntica à prudência ordenada para o bem comum assim como a família é idêntica à prudência ordenada para o bem próprio da prole. Ambas compõem unidades diversas. A prudência, embora seja una, ordena os bens próprios segundo cada fim, isto é, segundo as espécies de comunidade:

Os fins diversos são: o bem próprio de cada um, o bem da família, o bem da cidade e do reino. Logo, é forçoso haja tantas espécies diferentes de prudência, quanta é a diferença desses fins. De modo que uma seja a prudência propriamente dita, ordenada ao bem próprio de cada um; outra, a econômica, ordenada ao bem comum da casa ou da família; a terceira, que é a política, ordenada ao bem comum da cidade ou do reino (ST II-II, Q.47, A.11, Solução, p.323).

Portanto, a prudência de reger e governar é própria dos chefes de governo, não dos súditos e escravos. O econômico e o político, o governo doméstico e o governo da cidade são regidos por espécies distintas de prudência, tanto quanto a prudência pode designar o governo de si quanto o governo da multidão. Arendt faz referência ainda, à nota de rodapé 11, a este fragmento do *Tratado Sobre a Prudência*, o qual integra o Livro II da Suma Teológica. Aquino trata aí das partes subjetivas da prudência compreendida como uma das virtudes cardiais. A *Quaestio* citada por Arendt é a de número 50 (*Das Partes Subjetivas da Prudência*), especificamente no artigo 3, cuja indagação é “Se a econômica deve ser considerada espécie de prudência”, ou seja, se o governo doméstico pode ser definido como uma das espécies de prudência. Como sabemos, Aquino antepõe à solução da questão uma série de antíteses a serem redarguidas, dentre as quais, a resposta à terceira antítese, citada por Arendt. Vejamos agora em cotejo o que nos dizem a tese e a antítese expostas pelo Aquinate nesta passagem:

3. Como num reino há chefe e súditos, assim também numa casa. Se pois, a econômica é uma espécie de prudência, como a política, deveríamos admitir também uma prudência paterna, como há uma própria da arte de reinar. Ora, esta não existe. Logo, também não se deve considerar a econômica como espécie de prudência. Mas, *em contrário*, diz o Filósofo (VI Ethic) que daquelas, isto é, das prudências que tem por objeto o governo da multidão, uma é a econômica; outra, a arte de legislar e, outra, a política.

RESPOSTA À TERCEIRA. — *o pai de família tem uma certa semelhança com o governo real, como diz Aristóteles (VIII, Ethic), mas não tem, como o rei, o poder de governar, na sua plenitude (perfectam potestatem regiminis)*. Por isso não existe, em separado,

uma espécie de prudência paterna, como o implica a arte de reinar. (itálico meu)¹⁴⁷.

Aquino refere-se à unidade da prudência segundo seus diversos modos práticos de ordenação para um fim; não se refere à semelhança ontológica ou analógica entre o governo dos reis e o governo da família. Por outro lado, em nenhuma linha desta questão Aquino emprega o termo “social”¹⁴⁸. A associação entre o social, o doméstico e o governo da *pólis* é uma ilação da própria Arendt, ainda que sem qualquer fundamento textual. Na interpretação de Arendt, Aquino comete o equívoco de conceber o poder perfeito do chefe de família como o paradigma de realização completa do ideal de governo de um rei tirano. Mas, para Aquino, não só a tirania é uma degeneração da monarquia, como ambos os domínios de regência, da cidade e da família, são de espécies distintas, isto é, o governo do *paterfamilias* não é, de modo algum, paradigma de perfeição para o governo de qualquer rei, justo ou tirano. Arendt projeta o conceito do social moderno, conforme ela própria o define, sobre o texto do Aquinate sem que esta associação tenha amparo no texto do dominicano. Para o frade, como dissemos, o governo doméstico não é um paradigma de perfeição a partir do qual se espelharia o governo de um rei simplesmente porque tal analogia ou mímese implicaria no completo rebaixamento da dignidade régia. Nem mesmo para um tirano tal analogia seria digna.

O perfeito poder de governo exercido pelo rei é expresso por um gradiente de perfectibilidade. Segundo tal gradiente, governar na sua plenitude ou perfeição significa tão somente que a regência do príncipe é a única que pode prover todos os níveis de necessidades dos súditos, dentre as quais, aquelas que excedem as necessidades providas pelo chefe da casa. E o regente a que Aquino se refere não é o tirano, uma vez que a tirania é tida pelo frade como uma forma corrompida e desvirtuada da monarquia. Aquino considera, tanto quanto Arendt, a tirania como a mais maléfica das formas de governo. O perfeito designa a comunidade perfeita que é a cidade ou reino, e esta pode

147 Tradução de Alexandre Correia, Vol. 3, IIa IIæ, Q.50, Art.3, R3, p.341. Em latim: Praeterea, sicut in regno invenitur principans et subiectum, ita etiam in domo. Si ergo oeconomica est species prudentiae sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec oeconomica debet poni species prudentiae. Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod illarum, scilicet prudentiarum quae se habent ad regimen multitudinis, haec quidem oeconomica, haec autem legislativa, haec autem politica. [...]

Ad tertium dicendum quod pater in domo habet quandam similitudinem regii principatus, ut dicitur in VIII Ethic., non tamen habet perfectam potestatem regiminis sicut rex. Et ideo non ponitur separatim paterna species prudentiae, sicut regnativa.

¹⁴⁸ Outra tradução: “Deve-se dizer que o pai, na família, tem alguma semelhança com o poder do rei, como se lê em Aristóteles. Todavia, ele não possui o pleno poder de governo que o rei detém. É por isso que não se considera a ciência paterna uma espécie distinta de prudência, como há uma ciência do governo”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 5, Edições Loyola, 2004, p. 635.

assumir várias formas possíveis de organização e regência da multidão. Porém, só a cidade é capaz de prover perfeita e plenamente todas as necessidades humanas.

A comparação entre reis e *patres familias*, popularmente comum tendo em vista que os reis são chamados “pais dos povos” pelos próprios pais de família, é feita, geralmente, por aqueles que têm uma compreensão meramente doméstica do que vem a ser a regência, e, portanto, não podem compreender a natureza e a essência da *regia virtus*, a virtude régia. E a virtude régia, para Aquino, não é nem a *areté* aristotélica, tampouco a sabedoria dos Reis-filósofos de Platão, menos ainda uma reedição do *paterfamilis*. Ela é uma habilidade específica dada a alguns homens como dom natural, isto é, como carisma, ao que podemos assemelhá-la a uma *virtù* cristã (Voegelin, p.254, 2012). A relação entre a virtude régia e o gradiente das formas de associação humana é assinalada pelo frade dominicano na seguinte passagem:

Ora, é virtude superior aquela pela qual pode um homem dirigir não só a si mesmo, senão também aos outros; e tanto mais quanto mais pessoas pode dirigir [...]. Assim, pois, requer-se maior virtude para governar a família doméstica do que para governar-se a si mesmo, e muito maior para o governo da cidade e do reino. Pelo que compete à virtude excelente o exercer bem o ofício régio; daí ser-lhe devido prêmio excelente na bem-aventurança. (*De Regno*, Cap. X, 29, p. 149).

O gradiente das virtudes necessárias para o bom governo é análogo ao gradiente das formas de associação humana e suas respectivas capacidades de provisão das necessidades vitais do homem. Portanto, entre o governo doméstico e o governo da pólis (não importa se a forma de governo deste último é a monarquia, a aristocracia ou a politia) há uma diferença qualitativa (ontológica) e quantitativa (referente à capacidade de provisão das múltiplas necessidades). Por outro lado, para Aquino, a dignidade do ofício régio está em buscar “o bem da multidão”. Por isso, o governo dos Reis, isto é, das cidades como comunidades perfeitas, assemelha-se ao governo de Deus sobre os homens, jamais ao governo doméstico:

De fato: é louvada pelos homens e tida como digna de prêmio por Deus qualquer pessoa privada que socorra ao necessitado, apazigue os desavindos, arrebate o oprimido do mais poderoso, afinal, de qualquer modo que seja, ministre a alguém ajuda e conselho para a salvação. Portanto, quanto mais não será de louvar pelos homens e de premiar por Deus, aquele que faz todo o país gozar de paz, coíbe as violências, observa a justiça e dispõe, com suas leis e ordenações, como devam portar-se os homens? Também se evidencia a magnitude da virtude régia disto: traz, principalmente, semelhança com Deus, por fazer o

homem no reino o que faz Deus no mundo, razão pela qual até no *Êxodo* (22.8.9.28) se chama de deuses aos juizes do povo. (*De Regno*, Cap. X, 29, p. 149).

A analogia do governo da cidade é feita a partir de uma comparação ascendente entre o governo de Deus sobre os homens e o governo dos homens (ou de um único homem) sobre a multidão da *pólis*. O governo das cidades e da província é uma imitação do governo de Deus sobre os homens, não uma imitação do *pater familias* no exercício de sua autoridade doméstica. Como enfatiza o Aquinate, “a casa de David é a casa de Deus”. É esta analogia que justificará a defesa de uma monarquia teocrática, e não a comparação do governo do rei sobre cidade com o governo dos pais de família sobre a ordem doméstica. A Filosofia Política de Aquino, portanto, postula três analogias fundamentais as quais podemos denominar como analogias dos governos: Deus enquanto governante do universo e dos homens, o Príncipe como governante da Cidade (*civitas*) e a alma como governante do corpo. Igualmente, os príncipes fundam e governam as cidades analogamente ao modo como Deus cria e governa o universo. Devemos atentar, por outro lado, para o fato de que o rei ou príncipe designa aí tão somente um regente ou governante, embora haja, por parte do Aquinate, uma clara defesa da monarquia como forma de governo¹⁴⁹. *De Regno* fora redigido depois da leitura da *Política* de Aristóteles nas traduções de Moerbeke¹⁵⁰. Desde então, Aquino passara advogar em favor do governo misto.

6. O REBAIXAMENTO DA *VITA ACTIVA* E O MONOPÓLIO DA LIBERDADE NA VIDA CONTEMPLATIVA

Segundo Arendt, a expressão *bios politikos* definia-se, na experiência da pólis grega, como uma vida dedicada voluntária e livremente à coisa pública. Tal vida política realizava-se mediante a ação (*práxis*) de homens livres cuja finalidade era

¹⁴⁹ Como assinala Gilson, “o termo ‘rei’ designa, de maneira genérica, todo o chefe único de um grupo político qualquer, de qualquer dimensão que seja — cidade, província, reino — e que governa em proveito do bem comum deste grupo, não de si mesmo”. Cf. *El Tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, 1978, p.576.

¹⁵⁰ Como vimos anteriormente, na terceira objeção de Arendt ao Aquinate, Aristóteles empregara *politikos* como sinônimo de estadista, à guisa da imagem solônica do homem político. Ao fazê-lo, o estagirita estaria, segundo Rubinstein, criticando “aqueles que, como Platão no *Politicus*, não reconhece[ra]m qualquer diferença em essência, mas somente de grau, entre um estadista, um monarca e um pai de família” (Rubinstein *in* Pagden, 1990, p.42). Vejam que a acusação que Arendt lança contra Aquino — de não reconhecer a diferença ontológica entre o governo doméstico e o governo da pólis — é a mesma que Aristóteles fizera contra Platão, em referência a política como arte do pastoreio n’*O Político*.

fundar e ratificar certa organização política instituída autonomamente por eles próprios. Daí que, para os gregos, a ação política teria a dignidade de ser livre, desprendida das necessidades materiais de fabricação e seria alheia às exigências de utilidade. Após o fim da experiência da pólis, contudo, a expressão *bios politikos* não só fora traduzida pela tradição latino-cristã como *vita activa* mas também perdera, depois de Agostinho, “seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo”. Assim, o conceito de ação política que outrora designava a organização “livremente escolhida” da vida no domínio da pólis passou a ser concebida como “uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de um modo ordeiro”. E esta “incompreensão profunda” do conceito de vida política, ou vida ativa, fora obra de Tomás de Aquino, tendo em vista que Agostinho “parece ter sido o último a saber o que outrora significava ser um cidadão”. Aquino fizera com que a ação política tivesse sua dignidade rebaixada, sobretudo porque a resumira a uma “das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (*bios theôretikos*, traduzido como *vita contemplativa*)” fosse, desde então, “o único modo de vida realmente livre”. Na Filosofia do Aquinate a ação política perdera sua dignidade de ação livre e, porque não dizer, perdera sua condição sagrada. Em seu lugar passou a imperar, isoladamente, a contemplação, a qual deixara de ser uma atividade de investigação filosófica das coisas eternas para se tornar uma atividade mística ou experiência interior de quase-morte, compreendida como uma busca pessoal da verdade, do amor e da face de Deus. Depois de Aquino, não só a política deixou de ser compreendida como domínio da liberdade, como tal liberdade passou a ser monopólio da contemplação mística da verdade divinamente revelada.

De modo mais esquemático, podemos dizer que Arendt fez oito objeções à incompreensão tomista da vida ativa em paridade com três objeções relativas à vida contemplativa. Quanto à vida ativa: i) passou a denotar qualquer tipo de engajamento nas coisas deste mundo; ii) passou a ser compreendida como uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de modo ordeiro; iii) deixou de designar um modo de vida livre, isto é, a ação livre com vistas a imortalidade; iv) passou a estar subordinada hierarquicamente à vida contemplativa. Quanto à vida contemplativa, por sua vez: v) passou a ser concebida como uma busca pessoal da verdade divina e da eternidade, como tal, fora reduzida a uma experiência de quase-morte praticada por aqueles que tentam ver a face de Deus; vi) passou a ser reconhecida como o único modo de vida verdadeiramente livre; vii) deixou de ser uma modalidade de investigação

filosófica das coisas eternas e passou a ser uma mística teocêntrica; viii) passou a ser hierarquicamente superior a vida ativa.

Em termos gerais, Arendt está a nos descrever um movimento de dessacralização da vida política em favor da sacralização absoluta da contemplação da verdade divinamente revelada. E este é o núcleo de sua divergência com o Aquinate. A cristianização da experiência da contemplação, elevada ao *status* de mais alta verdade cujo vislumbre é o destino último do homem enquanto imagem e semelhança de Deus, fez com que a vida ativa fosse rebaixada a um estágio preliminar da contemplação. O divórcio entre vida contemplativa (ou vida teórica) e vida ativa (ou vida política) já existia desde Sócrates e deve ser compreendido, nos termos de Arendt, como o conflito entre a Cidade e a Filosofia. A contemplação era voltada às coisas eternas em contraposição a atividade política voltada às coisas mundanas e à busca da imortalidade. A experiência do eterno, desde Platão, fora compreendida como inefável, extramundana (isto é, ocorria “fora do domínio dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens”), isolada, além de ocorrer num átimo que não poderia ser “suportado por muito tempo”. Assim Arendt assinala que:

A queda do Império Romano [a qual] demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, a posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Juntas, ambas tornavam fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena; e conseguiram tão bem transformar a *vita activa* e o *bios politikos* em servos da contemplação que nem mesmo a ascendência do secular na era moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre ação e contemplação foram suficientes para resgatar do oblívio a procura da imortalidade que, originalmente, fora a fonte e o centro da *vita activa*. (HC, 2011, p.25)

As características da contemplação assinaladas por Arendt, se averiguarmos bem, constituem, cada uma delas, uma resposta negativa e direta a cada uma das oito questões levantadas por Tomás de Aquino nos artigos da Questão 180 (*Da Vida Contemplativa*) da Suma Teológica (IIa-IIae, 2016, p. 1000-1011). Por exemplo, o artigo 8 indaga “Se a vida contemplativa é diuturna”, ao que Aquino responde “sim”¹⁵¹ e Arendt “não”, já que a experiência do eterno “não é definitiva porque nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo” (HC, 2011, p.24). O que para

¹⁵¹ Diz o Aquinate: “Ora, em si mesma é manifestamente diuturna a vida contemplativa, a dupla luz. Primeiro, porque versa sobre o incorruptível e o imóvel. Segundo, porque nada lhe é contrário [...]. Mas também relativamente a nós a vida contemplativa é diuturna [...], pode perdurar depois desta vida.”

Aquino é a experiência de contemplação diuturna, para Arendt é uma visão cuja duração transcorreria num átimo ou instante. E tal momento seria humanamente insuportável se diuturno fosse¹⁵².

Quanto ao caráter inefável ou discursivo da contemplação, no artigo 4, intitulado “Se a vida contemplativa consiste só na contemplação de Deus ou também na consideração de qualquer verdade”, Aquino assinala que, para alcançar a contemplação da verdade divina é preciso antes alcançar o conhecimento de Deus pelos seus “divinos efeitos”. Este conhecimento seria um estágio ou grau preliminar para que o cristão se elevasse ao permanente e ao eterno. Quer dizer, a contemplação seria uma operação do intelecto e, como tal, ela se constitui num movimento a partir do qual o homem “chega ao conhecimento dos inteligíveis por meio dos sensíveis”. No artigo 6 (“Se o ato da contemplação se discrimina pelos três movimentos — o circular, o retilíneo e o oblíquo”) Aquino deixa claro o caráter discursivo da contemplação ao assinalar que o homem entende a verdade “mediante um certo discurso da razão” e “haure a verdade inteligível da variedade das coisas compostas”, isto é, “entende a verdade dos inteligíveis discursivamente”, contrariamente aos anjos que apreendem a verdade por intuição, sem necessidade de elaboração discursiva (2016, p.1007). Já para Arendt a contemplação é, assim como era para Platão e Aristóteles, “*arrheton* (“indizível”)” ou “*aneu logou* (“sem palavras”)” (2011, p.24). Ou seja, o ato contemplativo não corresponde a qualquer atividade (como a caridade, por exemplo), nem pode “ser convertido em nenhuma delas, visto que mesmo a atividade do pensamento, que ocorre no interior de uma pessoa por meio de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas a interromperia e a arruinaria” (2011, p.25). Assim, Arendt responde em negativa ao questionamento de Aquino. Esta resposta de Arendt replica também ao Artigo 3 desta Questão 180 (“Se a vida contemplativa implica vários atos”)¹⁵³ no qual Aquino julga que a contemplação seria antecedida por uma

¹⁵² Embora Arendt tenha toda razão ao acusar o Aquinate de admitir o caráter diuturno da contemplação, ela sabia que esta admissão é parcial, tendo em vista que o próprio frade afirma que: “Nenhuma ação pode durar muito quando atingiu o seu sumo grau. Ora, o sumo grau da contemplação é atingir a uniformidade da contemplação divina [...]. Por onde, embora por aí a contemplação não possa durar muito, contudo o pode, quanto aos outros atos dela”. (Q.180, A.8, 2). Arendt tanto sabia das condicionalidades da contemplação diuturna que citou, em latim, à nota de rodapé 21 (2011, p.24), a sentença do Aquinate segundo a qual: “podemos permanecer fixos na vida ativa; ao contrário, conservar a continência do espírito, na contemplativa, de nenhum modo o podemos” (*In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus*. ST, *Suma Teológica*, ii. 2.181.4)

¹⁵³ Para Aquino, o homem só apreende a verdade “por um certo processo, mediante muitos atos” e assim “chega à intuição da verdade simples. Assim, pois, a vida contemplativa implica um único ato, de que

multiplicidade de atos; já Arendt, como dissemos, entende que estes atos interromperiam e arruinariam a experiência contemplativa. Portanto, a contemplação é corporalmente imóvel e inefável.¹⁵⁴

Quanto ao caráter mundano ou extramundano da contemplação, Aquino reitera várias vezes que nesta vida a contemplação da verdade divina é sempre *imperfeita* porque só “será perfeita na vida futura, quando virmos a Deus face a face (1Cor 13,12); e então ela nos tornará perfeitamente bem-aventurados”. Ou seja, para o Aquinate “nesta vida a nossa contemplação da verdade divina é imperfeita, como por um espelho, em enigmas (1 Cor 13,12)” (2016, p.1004, Art.4, Solução). Já para Arendt, embora a contemplação seja, também, extramundana, uma vez que ocorre fora do domínio plural dos assuntos humanos, tal extramundandade não menoscaba o ato contemplativo porque ele se realiza *plenamente* neste mundo, isto é, realiza-se *perfeitamente* enquanto experiência mundana do eterno e enquanto visão da verdade do ser.

Outro ponto de dissenso entre Arendt e Aquino, como dissemos, é a subsunção da vida ativa no interior da vida contemplativa, ou melhor, o rebaixamento daquela em favor desta. O frade considera que o exercício das virtudes morais como parte da vida ativa serve para que o cristão atinja a verdade da contemplação divina. Uma vez consabido que “as virtudes morais pertencem essencialmente à vida ativa” (Q.181, A.1, Solução):

Quando vivemos [tal] vida ativa, somente enquanto ela nos dispõe à contemplação, fica ela compreendida na vida contemplativa. Mas quando praticamos as virtudes morais simplesmente em vista do bem que produzem e não enquanto dispõem para a vida contemplativa, essas virtudes entram na vida ativa. — Embora também se possa dizer que a vida ativa é uma disposição para a contemplativa” (Aquino, 2016, Q.181, A.1, 3).

Este rebaixamento da vida ativa *vis-à-vis* a magnitude da vida contemplativa, a despeito do que assinala Arendt, já estava postulado pela teologia de Agostinho¹⁵⁵. De

recebe a perfeição final, e é a contemplação da verdade, que lhe dá unidade; mas, implica muitos atos, uns se referem à admissão dos princípios [...] outros à aplicação dos princípios à verdade daquilo cujo conhecimento se busca” (Q. 180. Art.3, Solução, p.1002-1003).

¹⁵⁴ Quanto ao caráter isolado da contemplação, Aquino entende que ela pode ser exercida comunitariamente mediante a atividade de ensino da doutrina. Como a palavra é o sinal audível de um conceito interior, ela tem um duplo objeto que pertence simultaneamente à vida ativa e à contemplativa. Quer dizer, a contemplação, por ser transmissível, não é isolada. (ST, Q.181, A.3)

¹⁵⁵ É bastante conhecida a prescrição agostiniana segundo a qual “no estudo da criatura, não se deve exercer uma curiosidade vã e perecedoura, mas ascender rumo àquilo que é imortal e permanente”. Igualmente, para o Bispo de Hipona, o exercício das virtudes morais na ordem mundana deveriam

todo modo, a vida ativa enquanto disposição preliminar para a vida contemplativa, segundo Arendt, implica numa inversão da hierarquia grega dos modos de vida. Vejamos em cotejo o que nos diz Arendt quanto a este rebaixamento de *status*:

Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* recebe seu significado da *vita contemplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo (ST. II, 2.182.1). O cristianismo, com a sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação (*theoria*) como uma faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, dominou o pensamento metafísico e político durante toda a nossa tradição. (HC, 2011, p.19)

Para Aquino, a contemplação não é uma faculdade diversa do pensamento e do raciocínio porque a visão da verdade é, primordialmente, um movimento do intelecto, sobretudo se considerarmos que o movimento de contemplação provém da alma. Não obstante, o Aquinate adverte-nos que “viver seja anterior a inteligir”, logo, as designações da vida em ativa e contemplativa não se referem à vida em seu sentido lato, mas ao modo como, prática e intelectivamente, dividimos os modos da vida humana. Daí que, para o dominicano, a vida propriamente dita não se divide entre ativa e contemplativa. Esta divisão decorre de uma divisão “da vida do homem, que se especifica pelo seu intelecto, por isso, a mesma é a divisão do intelecto e da vida humana” (ST II-II, Q.179). E, de fato, a vida contemplativa neste mundo, para Aquino, é apenas o prenúncio de um deleite vindouro. A vida ativa, por sua vez, é apenas um “encargo imposto pela necessidade” e, como tal, serve às carências que a ordenam conforme o hábito das virtudes.

Deste dissenso desdobra-se a acusação segundo a qual o Aquinate não dava à vida ativa, mas somente à contemplativa, a dignidade de ação livre. Neste aspecto, Arendt está claramente amparada no texto do próprio Aquino quando ele afirma em certa altura que:

A vida contemplativa supõe uma certa liberdade da alma. Pois, como diz Gregório, a vida contemplativa nos dá uma certa liberdade de espírito, aplicado às coisas eternas, sem cogitar das temporais. E Boécio: *As almas humanas não de necessariamente ser mais livres,*

ascender para o imortal e o permanente, isto é, a vida ativa como virtude mundana deveria ascender para a contemplação do imorredouro. (*De Vera Religione*)

quando se mantêm na contemplação do pensamento divino; menos livres, ao contrário, quando recaem no mundo dos corpos. Por onde é claro, que a vida ativa não dá diretamente regras, à vida contemplativa; mas, dispondo para ela, ordena a prática de certos atos, servindo assim, antes, à vida contemplativa do que lhe dando regras. Por isso diz Gregório, que a vida ativa é considerada escravidão e a contemplativa, a liberdade (ST, Q.182, A.1.2)

Enquanto Aquino vê escravidão na vida ativa concebida como “opressão da necessidade”, Arendt a vê como expressão máxima da liberdade desprendida da necessidade; enquanto o Aquinate compreende a contemplação da verdade divinamente revelada como expressão do grau máximo de liberdade da condição corpórea, Arendt vê aí um “ressentimento do filósofo contra a condição humana de possuir um corpo” bem como uma ilusão de liberdade interior enquanto expressão da ausência de liberdade externa (e aí residiria o caráter acentuadamente estoico e apolítico da tradição cristã).

A vida ativa para Aquino, como dissemos, provém da “opressão da necessidade” e, por isso, ela designa todo tipo de engajamento ativo nas coisas mundanas, desde o “amor ao próximo” até a fadiga da “contínua lida da casa” (Q.182, A.2, S.). Arendt nega tal definição doméstica e obreira da vida ativa porque entende que esta difere da concepção greco-aristotélica original. Portanto, ela não quer somente descristianizar a interpretação do conceito de contemplação proposto pelo Aquinate, mas julga estar reconstituindo a feição original e política do conceito segundo a experiência helênica. A verdade do ser na experiência do pensamento socrático-platônico difere significativamente da verdade cristã do Deus vivo. E Arendt vê Aquino como o responsável maior por este transvio da compreensão do que vem a ser o ato contemplativo. A cristianização do conceito, contudo, não fora obra isolada do Aquinate, mas proveio de uma tradição que almejava dessacralizar a vida política porque a julgava secundária diante da vida a ser vivida na “pátria celeste”, como a denominava Aquino. Aos olhos da tradição cristã o amor à pátria soaria como idolatria, isto é, “crença numa errada promessa de glória — a fama —, essa ilusão de imortalidade”. Como nos explica Catroga (2011):

A salvação eterna residiria, não na Cidade dos Homens, mas na de Deus (Santo Agostinho). Pelo que os exaltadores da virtude cívica pagã entravam em contradição: se tudo o que é humano está sujeito à corrupção e, tarde ou cedo, ao esquecimento, só a eternidade, situada para além da história, traria a verdadeira glorificação e imortalidade. Daí a insensatez do *pro patria mori*, ideal cantado por Virgílio (“Vencerá o amor da Pátria e do louvor a desmedida ambição”), ou da ação de homens como Bruto, que deixou sacrificar os próprios filhos

às aras da pátria. Os cristãos não deviam aspirar a tais louvores, pois o único martírio digno seria o sofrido em nome de Deus. É certo que Tolomeu da Luca, no seu *De regime principium* (livro imediatamente atribuído a S. Tomás de Aquino), sustentou a compatibilidade entre o honrar-se a pátria terrestre e a fé na pátria celeste. No entanto, esta não virá a ser a tendência dominante. [...] Assim sendo, o sacrifício pelas pátrias terrestres somente se impunha quando o governo destas estivesse subordinado ao amor pela pátria celeste. Caso contrário, justificava-se o direito de resistência e, até, o recurso ao tiranicídio. [...] Deste modo, os vassalos e os cavaleiros que davam a sua vida pelo senhor, pelo imperador, ou pelo rei, sacrificavam-se pro domino, mas não pro patria, isto é, honravam um vínculo de fidelidade ou de fé (“fidelitas”, ou “fides”), mas não cumpriam um dever cívico para com valores impessoais e equivalentes ao requerido pela devoção clássica à “coisa pública” (Catroga, “Pátria e Nação, 2011, pp.17-18).

A subordinação da vida ativa pela vida contemplativa corresponde precisamente a esta subordinação da pátria terrestre pela pátria celeste. Aquino não foi o artífice isolado desta crença, sobretudo porque ela resultou de uma longa reflexão da Filosofia Política cristã pós-constantiniana e pós-gelasiana. Desde Constantino a tradição cristã fora obrigada a desenvolver uma teologia política capaz de conciliar o poder secular do Império Romano com a espiritualidade eclesiástica antipolítica dos cristãos primitivos. Neste aspecto, a aproximação entre a vida contemplativa e a morte fora apenas um dos desdobramentos de tal noção escatológica cujo horizonte último era a pátria celeste. Em razão desta visão do mundo transcendente a experiência contemplativa passou a ser associada não apenas a experiência de quase-morte, mas também à prática da caridade, concebida como imprescindível para a ascensão das almas. Aquino, nesta lógica, cita Agostinho para ratificar tal experiência da contemplação como quase-morte quando diz que “*ninguém pode chegar à sublime contemplação de Deus sem de certo modo morrer a esta vida, quer pela total separação do corpo, ou pelo alheamento dos sentidos materiais*”¹⁵⁶ (Q.180, A.5, S.). Isto quer dizer que “de maneira nenhuma, pela contemplação podemos, nesta vida, ver a essência de Deus”, de modo que o homem jamais pode ver a face de Deus, mas tão somente uma “forma imaginária pela qual Deus lhe fala”. A referência ao Bispo de Hipona prova que Aquino estava mais próximo da doutrina agostiniana do que julgara Arendt.

Cabe-nos aqui averiguar em que medida há divergências entre Aquino e Agostinho no que diz respeito aos conceitos de vida ativa e contemplativa. Qual seria a definição destes dois modos de vida segundo ambos os pensadores? A rigor, o esforço

¹⁵⁶ Itálico do próprio Tomás de Aquino. O frade endossa a experiência da contemplação como quase-morte ao assinalar que os contempladores “separam-se das sombras das coisas corpóreas”.

de Aquino fora essencialmente o mesmo de Agostinho: harmonizar a vida espiritual interior do cristão centrado em Deus com a prática habitual da caridade e da atividade apostólica (Torchia *in* Fitzgerald, 2001, p.319)¹⁵⁷. Para Agostinho, a vida ativa é complementar e não antagônica à vida contemplativa, assim como ambas as atividades são, tal como para Aquino, operações do intelecto. Assim como o amor a Deus representa a vida contemplativa, o amor ao próximo realiza a vida ativa na prática da caridade e na consumação das obras de misericórdia. Ambos os mandamentos — do amor a Deus e do amor ao próximo — não se excluem mutuamente porque a vida ativa é o meio necessário para alcançar a contemplação. Maria, Raquel e João representam a vida de oração, reclusão e estudos assim como Marta, Léa e Pedro simbolizam o ministério ativo e obreiro da caridade. Ambas as formas de vida devem florescer sem que uma estorve o desenvolvimento da outra (Torchia, p.319). Ainda que a contemplação represente a *melior pars* (a melhor parte), a vida ativa — definida como o governo da cidade terrestre, como apostolado e ministério ativo das obras de caridade — seria a única ciência capaz de conduzir o cristão à sabedoria contemplativa (Trin.12.15.24). Portanto, a definição de vida ativa esposada por Agostinho, contrariamente ao que Arendt afirma, não se distingue essencialmente da definição proposta por Tomás de Aquino, exceto pelo fato de que para o Bispo de Hipona, a contemplação mística como aproximação da alma à verdade superior de Deus não demanda *o emprego dos sentidos*. Para Agostinho, assim como para Arendt, a epifania da contemplação é pré-discursiva¹⁵⁸ e independe do uso dos sentidos, ao passo em que para Aquino, a contemplação seria uma operação ou movimento do intelecto que parte do “conhecimento dos inteligíveis por meio dos sensíveis”. Esta proximidade entre Agostinho e Arendt, contudo, oculta o fato de que Arendt vê a ação como antítese da contemplação, ao passo em que, para Aquino e Agostinho estes dois modos de vida transigem de um para o outro e são interdependentes. É esta noção de vida ativa que confere, pela primeira vez na história, dignidade ao trabalho (dignidade esta que Arendt recusa veementemente atribuir à tradição monástica).

Como assinala Torchia, a contemplação agostiniana define-se como o genuíno conhecimento da realidade imaterial e imutável. Difere da vida ativa que se vale de uma

¹⁵⁷ Diz Agostinho em seu tratado sobre a Trindade: “Assim, esta discussão, pela qual procurámos na mente de cada ser humano uma espécie de casamento racional da contemplação e da acção, ao distribuir as tarefas por cada uma delas, mas em ambas mantendo a unidade da mente [...]”. (XII. 17. 19).

¹⁵⁸ Tanto para Arendt, quanto para Aristóteles, o *nous*, isto é, a capacidade de contemplação, tem como principal característica o fato de “seu conteúdo não poder ser vertido em discurso.” (2011, p.32).

ciência da ação a qual possibilita o conhecimento das coisas mutáveis e materiais que são apenas imagens do verdadeiro ser (2001, p.321). Uma vez que “a contemplação constitui a busca ativa de Deus por parte dos homens” (Torchia, 321), a ação é um exercício da conduta moral virtuosa com vistas à contemplação. O risco da vida ativa é deixar que a alma se dedique às realidades transitórias e seja levada por “apetites desordenados do conhecimento de imagens corpóreas e temporais”, ou seja, a vida ativa só encontraria sentido quando orientada para um fim absoluto, imaterial e imutável. Ela perde sua dignidade somente quando se descaminha da verdade revelada e passa a absolutizar “uma esfera privada dos diversos desejos e necessidades” (Torchia, p.321). Por isso, tanto para Agostinho, quanto para Aquino, a vida ativa pertence tanto a esfera das virtudes morais tornadas hábitos como à esfera das necessidades corporais e práticas da vida. Em ambos os casos ela é, e deve ser, um preâmbulo da contemplação. O que não menoscaba o livre-arbítrio do homem quanto a habituar-se a tais virtudes morais ou entregar-se as concupiscências.

Já Aquino denomina por vida ativa o conjunto das operações do intelecto cuja finalidade esteja em alguma atividade exterior dotada de movimento corporal e cuja aplicação prática decorra das imposições advindas das necessidades domésticas ou públicas. Portanto, a vida ativa define-se por todas as aplicações da atividade humana ordenadas pela razão reta às necessidades da vida presente. Logo, todas as atividades impostas pelas necessidades práticas da vida em comunidade compõem a vida ativa. Por outro lado, a vida ativa tem a capacidade de ordenar as paixões inferiores da alma e prepará-la para o estado de vacância que possibilitará a epifania da contemplação. Somente os homens de vida ativa podem obter a felicidade ativa mediante a prática habitual das virtudes morais, ordenadas pela razão e com vistas à contemplação da verdade divina. Por isso, “a vida ativa é discriminada relativamente aos atos que nos ordenam para outrem”, tendo em vista ser este seu fim (Q.181, A.1.3). A prática das virtudes morais é o exercício ou atividade que permite ao homem ordenar a razão para o bem do próximo. E o hábito do amor ao próximo só é apreendido pela imitação dos homens exemplares. Por ser uma prática, a vida ativa não pode ser reduzida a mera ciência ou consideração vã das criaturas. Ela é um estágio preliminar para elevar a alma ao imortal e ao permanente, isto é, à contemplação da verdade, do amor, da justiça e da face de Deus.

Por outro lado, Aquino denomina por vida contemplativa o movimento do intelecto que visa mediante o uso da razão, do conhecimento e do pensamento a busca

da verdade, do amor e da face de Deus. Logo, as atividades humanas ordenadas à consideração da verdade pertencem à vida contemplativa. Como a verdade tem a natureza de bem apetecível, amável e deleitável, a contemplação é movida pelo amor do conhecimento e pela verdade, assim como é, também, um ato voluntário, porque visa a um fim que é o objeto da vontade. O amor que o contemplador tem por um dado objeto é antecedido pelo amor ao conhecimento em si. Logo, a vida contemplativa só pode existir plenamente no amor de Deus, “porque este amor nos faz arder no desejo de lhe contemplar a beleza”. O deleite em alcançar o objeto amado, portanto, provém do afeto ou amor pelo conhecimento e a posterior busca pela verdade. A contemplação provém, por conseguinte, de uma potência apetitiva cuja origem está na alma. Para atingir tal estado de contemplação, contudo, as virtudes intelectuais não bastam, tendo em vista que a veemência das paixões (que distanciam a alma do inteligível e a encerram nas excitações do sensível) e as agitações externas impedem ao homem alcançar a verdade divina. Para atingir tal grau, não só a prática das virtudes morais é necessária (tais como a prudência, a caridade, a temperança, a castidade e o amor ao próximo), mas também o isolamento e a quietude da alma. Tal quietude, portanto, é atingida pelo exercício das virtudes que, por sua vez, aproximam o homem da contemplação da face de Deus, seu amor e sua verdade revelada. As virtudes morais, nesta lógica, são dispositivos imprescindíveis para a consecução da vida contemplativa a qual requer pureza de coração, isto é, santidade, que é a “pureza causada pelas virtudes reguladoras das paixões, que impedem a pureza da razão”. Logo, a vida contemplativa é um ato da razão e, por isso, espande de “beleza” e “faz brilhar a luz” e “ordenar à proporção devida das coisas”. As virtudes morais só participam da beleza na medida em que esta, por sua vez, participa da ordem da razão, quer dizer, pode haver beleza sem virtudes morais. A vida contemplativa só existe como culminância de um processo moral, volitivo, afetivo e intelectual cujo meio é o amor (pelo conhecimento e pelas virtudes morais) e cujo fim é a contemplação da verdade divinamente revelada. A contemplação, no homem, é, portanto, oblíqua e difere da contemplação angélica, que é intuitiva e direta (reta). Em razão desta obliquidade, toda contemplação da verdade divina é imperfeita, fantasmagórica e indireta (ocorre mediante a contemplação dos efeitos ou obras divinas). E a quietude da contemplação é contrária às ocupações externas, mas as assimila como dispositivos imprescindíveis para alcançar o lume divino.

Ao comparar ambos os modos de vida, Aquino assinala que a vida contemplativa ordena-se ao amor perfeito de Deus, ao passo em que a vida ativa “é

necessária para o amor ao próximo”. Por isso, um homem que não tenha tido vida contemplativa mas tenha praticado o bem pode adentrar à pátria celeste; contudo, um homem que jamais exerceu a vida ativa como prática do amor ao próximo, não só jamais alcançará o vislumbre divino da contemplação, como não entrará na pátria celeste. Por isso, a vida ativa, embora esteja, para Aquino, numa condição inframoral ou subordinada, tem prioridade sobre a vida contemplativa na “ordem da geração”, isto é, na ordem de precondição gerativa da vida de contemplação. Daí que “a contemplação da verdade divinamente revelada só [seja] possível pela consideração dos inteligíveis, que a razão não pode nem descobrir nem apreender e que constituem a sublime contemplação da divina verdade, complemento final da contemplação”.

Para Aquino e Agostinho há uma comunicação permanente entre a vida contemplativa e a vida ativa. Por isso, a execução do trabalho (doméstico ou público), para o cristão, exige, necessariamente, paciência, humildade e perseverança, e, por isso, o trabalho, como expressão da vida ativa, teria a dignidade de domesticar as mais baixas paixões da alma pela mortificação do corpo e dos desejos, e, assim, permitiria vacar a alma para contemplação da verdade divina.

Há, portanto, mais proximidade entre os dois autores cristãos do que entre Arendt e Agostinho, sobretudo porque o africano não considera a vida ativa como uma modalidade de vivência mais livre do que a contemplação, como afirmara a pensadora. Entre Arendt e os dois cristãos há a diferença de que ação e contemplação são pensados com propósitos distintos. Enquanto Arendt estava disposta a distinguir claramente entre vida ativa e vida contemplativa segundo uma contraposição inconciliável, Aquino estava mais preocupado em estabelecer laços e pontos de conciliação entre as duas experiências. Arendt compreendia que o conflito entre a Cidade e a Filosofia, isto é, entre a Filosofia como exercício contemplativo e a Política como atividade mundana, era irremediável, seja na tradição da verdade do ser platônico-aristotélica, seja na adulteração místico-cristã destas experiências. Aquino e Agostinho, pelo contrário, buscavam incansavelmente definir os modos de agir que poderiam viabilizar uma vida contemplativa *cum* ativa. Por isso, Aquino enfatizava o papel da prudência e da caridade como virtudes morais conciliadoras e mediadoras de ambos os modos de vida humana (tendo em vista que a vida voluptuosa era concebida como meramente animal). A tradição cristã buscava na prudência e na caridade um:

meio termo entre as virtudes intelectuais e morais, por convir, pelo seu sujeito, com as atividades intelectuais, e totalmente, pela sua matéria, com as morais. Ora, esse terceiro gênero de vida é uma mediedade entre a vida ativa e a contemplativa, quanto ao objeto com que se ocupa; pois, ora se entrega à contemplação da verdade, ora se ocupa com as coisas externas” (Q.181, A.2.3).

Tanto a prática das virtudes morais quanto as ações voltadas para a subsistência são atividades que compõem a *vita activa*. E a vida ativa deve estar a serviço de algo que está fora dela própria, ou seja, deve ser dessacralizada em nome de algo que a transcenda e a oriente rumo à vida de contemplação. Isto não significa que a vida ativa tenha sua dignidade violada, sobretudo porque a vida diária pela subsistência, a prática habitual das virtudes morais e a vida política são os meios pelos quais a felicidade ativa conduz o homem para a felicidade contemplativa. Sem o horizonte da contemplação a atividade política converter-se-ia numa “agitação vazia” (Pieper, 1962) e desordenada.

Arendt contrapõe-se veementemente a Aquino, neste aspecto, porque para ela a vida política é a atividade mais sagrada que há para a realização da plena condição humana do agir. Para Aquino, contrariamente, a atividade mais sagrada é a contemplação, condicionada pela razão e pela vontade de aceder à verdade divinamente revelada. Ou seja, a política, embora necessária para a felicidade ativa não se realiza em si mesma e precisa ser complementada pela busca da felicidade contemplativa. Para Aquino a vida política é um meio; para Arendt, é um fim em si mesma. Aquino recusa a divinização da vida política. Já Arendt confere a este modo de vida um caráter sublime, sagrado e quase estético, sobretudo porque extrai a imagem da vida política de um retrato idealizado da vida na *pólis* clássica. A sacralização do político, a imagem idealizada da Grécia Clássica bem como a estetização da vida política como discurso, são os problemas mais visíveis da interpretação arendtiana da *vita activa*. É em razão desta estetização da vida política na Grécia Antiga, bem como em razão da sacralização do discurso como elemento primordial da ação política que Arnold Gehlen afirmara que Arendt se negara a ver na vida e na ação militar a forma mais expressiva e contumaz da ação (Gehlen, 1961). Por isso, ela reduziu o agir a mero *lexis* ou discurso e negligenciou a instituição da guerra como lugar, por excelência, da ação *política*. Arendt, em verdade, não admitia a guerra como parte da política porque ela tinha uma visão *naturalista* da guerra, não uma visão *política*.

Por outro lado, cabem-nos ainda algumas perguntas acerca da má-compreensão do Aquinate quanto à presença da liberdade no exercício da vida ativa segundo a

definição dada a esta por ele próprio: será que, para Aquino, a vida ativa estaria marcada exclusivamente pelas imposições da necessidade e, portanto, só haveria liberdade na vida contemplativa? Seria a liberdade, de fato, um monopólio da contemplação? Já nos debruçamos anteriormente sobre a doutrina da necessidade do Aquinate, o que nos leva a indagar: será que, em termos tomistas, toda necessidade nega a liberdade? Segundo a Filosofia da ação arendtiana, toda ação levada a cabo pelas imposições das necessidades implicaria na impossibilidade de ocorrer como ação livre. Porém, este postulado é válido para a Filosofia do Aquinate, ou estaria Arendt, novamente, a projetar suas próprias definições conceituais sobre a Filosofia de Aquino?

Já sabemos que a vida ativa, para o monge, só seria livre se fosse ordenada pelas virtudes morais tornadas hábitos com vistas à vida contemplativa. Neste aspecto, a vida ativa não se reduz as imposições das necessidades em sentido laboral ou de fabrico, mas admitiria um elemento racional e moral cujo fundamento estaria na vontade racional e no livre-arbítrio. Logo, embora as imposições das necessidades corpóreas sejam de fato parte componente da vida ativa, elas não definem tal modo de vida isoladamente. A vida ativa, como dissemos, deve ser mais do que mera provisão de necessidades justamente porque nela o exercício das virtudes morais se dá com vistas à contemplação.

Não obstante, seria livre o homem ante as necessidades impostas pela vida laboral que o preme? Para Aquino, o conceito de liberdade não se aplica como atributo para a atividade laboral uma vez que os objetos apreendidos pelos apetites sensitivos não pertencem à ordem da vontade. A apreensão sensitiva que move os animais “apreende, absolutamente, o seu objeto como uno” e, por isso, “por esse objeto uno, move, determinadamente, o apetite sensitivo” (Q.82,2.3). Trata-se de um tipo de apreensão cujas operações são exclusivamente sensitivas e unívocas, portanto, não se dispõem a comparar, escolher, eleger, raciocinar ou inteligir algo (Q.83.4.S). A ordem das operações laborais é sensitiva e, portanto, difere radicalmente da ordem da apreensão segundo o apetite intelectual, isto é, segundo a vontade. Se o apetite sensitivo não pertence à ordem da vontade, logo, por conseguinte, não pertence à ordem da liberdade, tendo em vista que “a vontade e o livre-arbítrio não são duas potências, mas uma só” (Q.83.4. S). Quando o Aquinate afirma que o discernimento natural dos animais “não é livre, porque tal discernir não provém da reflexão”, mas de um “instinto natural” ele se refere ao termo “livre” como equivalente a “racional”, porque somente o homem pode escolher e comparar segundo o juízo da razão. Logo, o instinto natural laboral não é racional.

Por outro lado, Aquino reitera a tese de Agostinho quando este afirma que “a necessidade natural *não tira a liberdade da vontade*” (Q.82.1.1). Enquanto Arendt entende que a vida laboral, intrínseca ao corpo animal do homem, opera de forma independente da consciência volitiva e intelectiva (e neste aspecto ela reproduz quase integralmente a tese de Nicolai Hartmann sobre a ordem dos graus do orgânico)¹⁵⁹, Aquino não dissocia a parte intelectiva em relação ao corpo e suas “virtudes anexas”. Corpo e intelectão compõem uma mesma qualidade natural do homem, a qual se distingue da qualidade superveniente, que são “os hábitos e as paixões pelas quais alguém se inclina mais a uma que outra coisa”. Curiosamente, para Aquino, a parte natural intelectiva, como parte do corpo e como desejo pelo último fim, a beatitude ou felicidade, “não depende do livre-arbítrio”, porque toda vontade é humana e se dirige ao bem universal. Esta imagem holística, pré-cartesiana entende que a compleição e a disposição corpórea do homem, na qual está o intelecto, se propõe a um fim “conforme a sua qualidade corpórea”, e este fim imediato é a razão e a felicidade. O homem busca seus fins por natureza e por livre-arbítrio: por natureza é um ser corpóreo, intelectivo e está determinado para a busca do bem universal; por livre-arbítrio está inclinado a paixões e hábitos cuja eleição advém do juízo da razão.

Contrariamente a Arendt, para Aquino não é necessário para a liberdade que a ação livre seja causa primeira de si mesma. Segundo o frade, a liberdade antecede a vontade uma vez que para querer algo é preciso de antemão conhecê-lo. Neste sentido, a própria vontade é dotada de liberdade. As ações concernentes à vontade as quais não podem ocorrer de outro modo, tais como, por exemplo, as necessidades naturais, são para Aquino, no que diz respeito aos seres racionais corpóreos, ações voluntárias porque não implicam numa coerção externa, mas numa condição ou propriedade do ser dada pelo Criador. Ainda que o homem não possa abnegar suas necessidades vegetativas, ele não é externamente coagido por elas; trata-se de uma necessidade que é causa interna, material e natural própria à substância corpórea que, como tal, está fadada à geração e à corrupção. A propriedade que define cada um dos seres não é dada por eles próprios e nem pode ser definida como coerção, logo, o conceito de liberdade não se aplica. Os agentes estão dispostos a um fim segundo sua própria natureza, e tal natureza não é objeto de eleição ou escolha. Dizer que a vida laboral não é livre, para Aquino, equivaleria a rebelar-se contra a Criação divina.

¹⁵⁹ Cf. Almeida, C.R.R. “A Biofilosofia dos Graus do Orgânico: Arnold Gehlen e a Ontologia de Nicolai Hartmann”. Revista Princípios, v.23, n.40, 2016.

Por outro lado, seria a liberdade um atributo exclusivo da vida contemplativa? Obviamente que não. Se há liberdade de escolha na vida ativa, logo a vida contemplativa não tem o monopólio da liberdade. Se para Arendt “O processo vital não se acha ligado à liberdade, mas segue uma necessidade que lhe é própria, e somente pode ser chamado de livre no sentido em que falamos de um regato que flui livremente” (BPF, p. 196), para Aquino “não é necessário, para a liberdade, que o livre seja a causa primeira de si mesmo; assim como não é necessário, para uma causa ser causa de outra, que seja sua causa primeira” (I.Ia Pars. 83.1.3.). Se para Arendt a liberdade só pode ser exercida em sentido aristotélico — “É livre quem é causa de si” e “não é livre o que é movido por outro” — para Aquino a liberdade e a necessidade realizam-se na convergência da vontade racional do homem com a vontade de Deus, de modo que nem todo ente livre é causa primeira de si mesmo.

Enquanto necessidade ontológica determinante sobre as demais modalidades de necessidade, Deus dispõe-nos como “entes dotados de conhecimento”, os quais “aproximam-se, de certo modo, da semelhança com Ele”, e, por isso, a liberdade humana só é exercida segundo a dispõe a causa primeira “em quem *todas as coisas preexistem*” (I.Ia Pars. 80.1.S.). Todo ato voluntário do homem é livre não somente porque realiza sua vontade e faz dela causa primeira no agir, mas também porque Deus “obra em cada ser conforme a propriedade deles”, ou seja, Ele é “causa primeira motora tanto das causas naturais como das voluntárias”.

Finalmente, como já dissemos, o ato contemplativo pode não ser livre sem a prática das virtudes morais, sobretudo a prática amor ao próximo. Aquino não esposava uma concepção intelectualista e monista da contemplação, por isso a subordinava, na ordem de precondição gerativa, à vida ativa, concebida como caridade. Um homem que tenha se dedicado a vida de caridade pode jamais ter tido uma experiência de contemplação, a qual só está disponível a cada um pela ordem da graça. Entretanto, este homem terá sido ao fim da vida, um homem livre, a despeito de não ter sido agraciado pela epifania da contemplação da face divina.

O dissenso entre Arendt e Aquino, neste aspecto, reside na contraposição entre uma concepção humanista da liberdade *versus* uma concepção teocêntrica da ação livre; uma concepção que concebe a política como atividade sagrada em oposição a uma filosofia que vê a política como mais uma das atividades humanas infra-contemplativas. Por outro lado, a antinomia insolvível a partir da qual Arendt interpreta a *vita activa* — necessidade *versus* liberdade — é tratada pela Filo-Teologia do Aquinate segundo o

princípio da conciliação, de modo que necessidade e liberdade convergem-se na vida contemplativa *cum* ativa.

7. A ORIGEM DA GLORIFICAÇÃO E DIGNIFICAÇÃO DO TRABALHO

Dentre as objeções de Hannah Arendt a Tomás de Aquino o problema da origem da glorificação e dignificação do trabalho é a única questão a que não podemos qualificar propriamente como uma acusação pessoal e direta. Arendt apenas cita excertos da obra do Aquinate para comprovar tanto a defesa da superioridade moral da *vita contemplativa* em face da vida ativa (ainda que esta defesa tomista esteja em franca contradição com a mensagem de Jesus de Nazaré), quanto para demonstrar que o dominicano recomendava o trabalho tão somente como um recurso último para que o cristão se mantivesse vivo, caso não dispusesse de outro meio de sobrevivência. A acusação de Arendt, portanto, é de que a filosofia do trabalho de Aquino fora de suma relevância para reduzir o trabalho a uma atividade imposta pela necessidade natural de sobrevivência da espécie humana, isto é, reduzir o trabalho a um meio de manter-se vivo. E nesta redução, toda a tradição evangélica e patrística cristã dera seu contributo, de modo que, se dependêssemos de Aquino e de seus predecessores, jamais haveria a glorificação e a emancipação do trabalho na modernidade, ainda que houvesse, de fato, alguma dignificação desta atividade.

Nesta lógica, a tese de Arendt na secção 44 do capítulo VI d' *A Condição Humana* é a de que a dignificação do trabalho (a qual difere da glorificação propriamente dita) fora uma consequência causal da glorificação da vida pela fé cristã. Logo, para explicar a origem da dignificação do trabalho, bem como sua glorificação na era moderna, é necessário explicar de antemão a origem da glorificação da vida. A glorificação da vida e a consequente dignificação do trabalho se desdobraram de um mesmo evento matricial. Por isso, Arendt inicia esta secção afirmando que o moderno conceito de vida não adveio de uma ideia, portanto “seria um erro e uma grave injustiça para com a seriedade dos problemas da era moderna se os consider[ássemos] meramente do ponto de vista do desenvolvimento das ideias” (Arendt, 2011, p.392). Diante de tal sugestão, podemos deduzir que a glorificação da vida se originara de um evento, ainda que não no sentido material whiteheadiano, mas no sentido de uma ação tradicional cujos desdobramentos em teia deram origem a acontecimentos e transformações históricas.

Segundo Arendt, esta glorificação da vida se tornara hegemônica a partir do evento da Queda do Império Romano à época de Agostinho. Valendo-se da fragilidade espiritual e do desespero romano ante o excídio, o cristianismo pós-constantiniano pôde triunfar no mundo antigo porque “trouxe esperança para aqueles que sabiam que seu mundo estava condenado”. Assim, a antiga busca pela imortalidade mundana, própria da cultura aretaica greco-romana, passou a ser tratada pelos cristãos como “vanglória” e “ilusão” em virtude da percepção comum da perecibilidade do mundo. Segundo os cristãos, de nada valeriam feitos, façanhas e atos de coragem e valentia (*fortitudo*) se o mundo estava em franco declínio escatológico. Assim, a crença na imortalidade do cosmos e do mundo, própria das culturas pagãs, fora substituída, na ordem cristã crescente, pela crença na imortalidade da vida e da alma individual. E esta noção da “imortalidade da vida individual passou a ser o credo central da humanidade ocidental”, de modo que “somente com o surgimento do cristianismo a vida na Terra passou também a ser o bem supremo do homem” (Arendt, 2011, p.395). A defesa da sacralidade da vida proviera, portanto, da “‘boa nova’ cristã da imortalidade da vida humana individual”¹⁶⁰. Assim fora substituída a imortalidade e sacralidade da coisa pública (o mundo) pela imortalidade e sacralidade de um ente privado, a alma individual. Segundo a mensagem cristã, todas as almas nascem para a vida terrena e devem suportar as provações da vida carnal enquanto estágio necessário para que ascendam ao destino da vida supraterrena e eterna. Daí que a vida terrena tenha se convertido num bem supremo o qual deve ser zelado e protegido a qualquer custo e à despeito de todas as infelicidades e provações que se impuserem ao cristão. Viver e suportar a vida presente torna-se o caminho irrenunciável para a salvação da alma individual. Tornara-se dever sagrado do cristão preservar a própria vida, mesmo diante das piores tribulações, provações, privações, desgraças, enfermidades, sofrimentos, dores e infelicidades. Daí a radical condenação cristã dos pecados do homicídio e, sobretudo, do suicídio, ambos considerados transgressões circunstancialmente toleráveis e, até mesmo, passíveis de preceito pela moralidade greco-romana. E esta ideia da vida terrena e presente como caminho necessário triunfou sobre suas adversárias à época da Queda do Império Romano.

¹⁶⁰ Neste caso, Arendt não procede a distinção entre imortalidade e eternidade a qual já havia sido rigorosamente feita na secção 3 do capítulo I. De todo modo, Agostinho se referia, primordialmente, à Vida Eterna, a qual difere substantivamente do ideal aretaico da vida imortal. Cf. Agostinho, *Cidade de Deus*, 19.4.

Tal triunfo da vida terrena — concebida como um bem supremo que deveria ser preservado a qualquer custo — foi decisivo para que houvesse um nivelamento hierárquico entre as três condições da vida humana: o labor, o trabalho e a ação. Afinal, estas três condições estariam “igualmente sujeitas às necessidades da vida presente”. Daí que, nesta transição da cultura pagã para a cultura cristã, a ação tenha perdido sua preeminência para o trabalho, o qual passou a ser concebido como atividade imprescindível para a provisão das necessidades da vida terrena. Por consequência de tal dignificação do trabalho, o antigo menosprezo greco-romano pelos escravos fora substituído pela compaixão e rejeição da prática da escravidão.

A tese implícita de Arendt, neste caso, é de que Agostinho relativizara o culto do martírio porque a defesa da vida e da integridade do corpo passou a convir ao então nascente Império bárbaro-cristão¹⁶¹. Era comum à tradição do cristianismo norte-africano, em contraposição ao cristianismo intelectualista bizantino, elogiar e engrandecer a perseguição dos mártires nos primeiros séculos da era cristã, tal como fizera Tertuliano e Ambrósio em suas respectivas defesas do sofrimento da carne como *quício* da salvação. Arendt, assim, remete-nos ao caro tema do *timor mortis* na obra de Agostinho. Como sabemos, em seus primeiros escritos, o Bispo de Hipona endossava as teses do cristianismo norte-africano de Tertuliano e dos mártires e alegava que os cristãos autênticos não temiam a morte, contrariamente, aceitavam-na alegremente. Para estes homens o martírio seria a mais cabal demonstração de fé e desapego à própria carne. Agostinho distinguia claramente entre tremor e temor. Tremar diante da morte eminente seria uma reação natural, involuntária e instintiva da condição humana ante qualquer perigo; temer a morte — *timor mortis* —, contrariamente, seria para o cristão uma evidência de fraqueza espiritual de quem se apegava à autopreservação e à própria integridade carnal. Afinal, só teme a morte quem não crê na Vida Eterna e na Ressurreição da carne, diriam os cristãos primitivos. Por isso, os sábios jamais temem a morte.

Não obstante, Agostinho mudaria esta perspectiva martirológica do destemor da morte como uma demonstração de fé na imortalidade da alma a partir do fim do século IV e início do século V. Passou então a reconhecer progressivamente que o temor da morte é parte da condição humana (*infirmas*), não um sinal de debilidade da fé. Temer

¹⁶¹ Lembremo-nos que a maior parte das tribos bárbaras da antiguidade tardia eram arianos, não católicos. Esta hegemonia ariana, contudo, será superada desde a conversão de Clóvis até a fundação do Sacro Império Romano Germânico por Carlos Magno.

a morte seria uma resposta natural da condição humana. Os homens que amam a vida e sua integridade física naturalmente temem o fim, tal como Cristo em sua aflição no Horto das Oliveiras. Logo, a morte não seria um bem porque não é natural; proveio do Pecado Original e se impôs como um castigo sobre toda humanidade depois da Queda. Quer dizer, para Agostinho a morte só começou a fazer parte do mundo na ordem pós-lapsária. De todo modo, é consabido por todos que, seja antes ou depois do Pecado Original, nada que existe deseja morrer, porque “o desejo de conservar a carne é instintivo”, ou seja, é “uma lei da natureza” (Straw, 2001, p.1274). Como nenhuma criatura, por mais vil que seja, se dispõe a molestar a própria carne, podemos deduzir que “o amor à vida é fundamental: mesmo o mais desgraçado dos homens quer viver” (Straw, 2001, p.1274). E mesmo “os suicidas não buscam a morte, mas uma existência melhor”. O suicídio, para Agostinho, não seria um sinal de vitória sobre o temor da morte, mas um sinal de fragilidade de quem não suporta as dores do mundo. Daí que não se possa, como o fazem os pagãos, justificar o suicídio por amor à liberdade, à honra ou à valentia. Em verdade, os pagãos morrem pela glória humana, como foram os exemplos dos suicídios de Régulo e Catão¹⁶². Por não ser um bem, tampouco ser natural, a morte é “obra do diabo” e superar o temor da morte “é algo que se lograria unicamente por meio do Espírito Santo”. Já a vida e o corpo seriam bens criados por Deus, e “o temor instintivo da morte é um sinal da bondade fundamental do corpo” (Straw, 2001, pp.1273-1279).

Carole Straw entende que com Agostinho, “o temor da morte perdeu seu caráter pejorativo” na tradição cristã. Além disso, o Bispo de Hipona, ao aceitar o temor da morte demonstrou “uma compreensão mais compassiva da natureza humana do que a admitida pelos padres” do martirológio. Contrariamente, Hannah Arendt entende que esta guinada se dera por uma astúcia da razão cristã tendo em vista que o cristianismo se tornara o próprio Império. A recusa das teses africanas se dera em razão de um movimento progressivo de politização do cristianismo. Findaram-se as perseguições e o martírio. Então porque persistir em desqualificar os cristãos que não estivessem dispostos a tal sacrifício? A síntese agostiniana entre a defesa do martirológio e a naturalização compreensiva do temor da morte fora uma resposta a este novo *status* político da religião cristã¹⁶³.

¹⁶² Cf. Agostinho, *A Cidade de Deus*, 1. 23-24; 19.4; 1. 24-26.

¹⁶³ Para endossar a relevância histórica desta reviravolta na obra de agostinho, a qual transformou a vida terrena em “bem supremo”, Arendt assinala que nem mesmo o processo de secularização e o declínio

De todo modo, Arendt redigira esta secção 44 para negar veementemente qualquer tese que remontasse a glorificação moderna do trabalho às fontes cristãs tais como o “Novo Testamento” ou “os escritores cristãos pré-modernos”. Assim, ela negou, uma a uma, as teses que revolvem tal origem da glorificação do trabalho ao paulinismo (o trabalho como um “meio para evitar problemas”), às práticas de mortificação da carne e de autoflagelação, às teses dos Pais da Igreja, às regras monásticas (tais como *ora et labora* de Bento) e à ideia do trabalho como remédio contra os “perigos da ociosidade”. Como enfatizou a autora, “nem mesmo o uso do trabalho como uma forma de evitar os perigos da ociosidade chega a ser descoberta cristã, pois já constituía um lugar-comum na moralidade romana”. De fato, era próprio da tradição romana a valorização do trabalho agrícola como atividade necessária para formação do caráter do homem romano (Marrou, 2017). Em suma, Arendt enfatizou que “o cristianismo jamais desenvolveu uma filosofia positiva do trabalho” porque deu prioridade absoluta à vida contemplativa em detrimento de “todos os tipos de atividade humana”. E tal predileção pela contemplação não proviria das “pregações de Jesus de Nazaré”, mas “da influência da filosofia grega”.

Portanto, para Arendt, o que deu origem à glorificação da vida, e consequentemente, à dignificação e enobrecimento do trabalho, foram os respectivos eventos da queda do Império Romano do Ocidente e o consequente triunfo da ideia da vida terrena como caminho irrenunciável para a salvação da alma imortal. Quer dizer, não foram as “crenças ou os dogmas” cristãos que glorificaram a vida, mas um evento histórico cujo ensejo fora astutamente aproveitado pelo cristianismo político pós-constantiniano. Daí que a dignificação e enobrecimento da atividade do trabalho seria uma consequência do reconhecimento cristão da sujeição do homem às necessidades da vida presente. Como diria o versículo paulino, “quem não trabalha não come” (Tes. 2,3). A dignificação do trabalho proviria indiretamente do dever do homem cristão de suportar os sofrimentos da vida presente a fim de lograr as bênçãos da vida eterna. No bojo desta filosofia das origens da instituição do trabalho, está a distinção entre glorificação do trabalho (que seria, para Arendt, um fenômeno moderno) e a dignificação e enobrecimento do trabalho no âmbito privado e monástico da vida religiosa. A glorificação do trabalho, como vimos, se desdobrara da emancipação

geral da fé cristã na modernidade foi capaz de abalar esta defesa da vida. Assim, a prioridade da vida se tornara no mundo secular “uma verdade autoevidente” que nem mesmo a dúvida cartesiana pôde expor à zona de suspeição.

pública desta atividade na era moderna. E este fenômeno não teve origens ou vínculos de qualquer natureza com a mensagem cristã da imortalidade da alma¹⁶⁴. Por outro lado, Arendt não quis endossar a tese nietzschiana de que o cristianismo em si é uma religião de escravos, certamente porque esta acusação recairia igualmente sobre a religião judaica.

Para Arendt, contudo, a prova “mais relevante” de que cristianismo jamais propôs uma filosofia positiva do trabalho seria dada por Tomás de Aquino, cuja teologia moral entendia que “o trabalho” seria “um dever [somente] para aqueles que não tinham outro meio de sobrevivência, consistindo o dever [primordial do cristão] manter-se vivo e não [o dever de] trabalhar”. Assim, “se fosse possível sustentar-se com esmolas, tanto melhor” (Arendt, 2011, p.396)¹⁶⁵. Embora Arendt tenha se mostrado surpresa ao ler esta prescrição do Aquinate, é consabido desde Max Weber que a ética católica do trabalho tem por princípio máximo que o cristão deve viver “da mão para boca”, ou seja, o trabalho deve prover tão somente a subsistência, para evitar incorrer no pecado da usura¹⁶⁶, ou ser exercido com vistas à caridade. Não por acaso, a utopia mais conhecida da Alta Idade Média era a utopia da Cocanha, o país imaginário da abundância, da liberdade e da ociosidade. Curiosamente Arendt enfatizara, numa nota de rodapé à página 164 que “durante a Idade Média as pessoas raramente trabalhavam mais que a metade do ano. Havia 141 feriados oficiais”. Quer dizer, não deveria causar surpresa em Arendt que a filosofia do trabalho de Tomás de Aquino endossasse, não a segnicia, a preguiça ou a languidez, mas o comedimento com a atividade do trabalho, a qual, tal como outras atividades humanas, deveria ser exercida segundo a regra do justo meio¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Como vimos no capítulo I, a glorificação dos trabalhadores (e não do trabalho) começa com o romance social do século XIX (Charles Dickens, Victor Hugo, etc). Tal glorificação se dera em virtude da adesão destes escritores à causa revolucionária. Não obstante, a glorificação é um fenômeno consequente da emancipação simbólica e da emancipação política do trabalho. Assim, o trabalho passou a ser a mais importante das atividades humanas, hierarquicamente superior às demais atividades da *vita activa* e fonte de todos os valores.

¹⁶⁵ Na tradução de Alexandre Correia, esta passagem da *Suma Teológica* está vertida assim: “Mas, o trabalho manual com o fim de ter com o que dar esmolas não pode obrigar sob preceito, salvo no caso de estar um necessariamente obrigado a fazer esmolas sem ter meios de socorrer aos pobres senão pelo trabalho manual” (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Q.187, 3, “*Se os religiosos estão obrigados ao trabalho manual*”, p.1073).

¹⁶⁶ Sobre a relação pecaminosa entre trabalho, cobiça e a usura diz Aquino: “Pois os cobiçosos não buscam o trabalho como fim, mas como meio, pois o fim que têm em vista são as riquezas”. (Art. 3. “*Se o temor do mundo é sempre mau*” (*Suma Teológica*, Q.19, 3, II-II, vol.3, p.139).

¹⁶⁷ A aplicação da regra do justo meio no que diz respeito ao trabalho fora tratada por Tomás de Aquino na Questão 55, Art. 6 - *Se é lícito ter solicitude pelas coisas temporais* (*Suma Teológica*, Q.55, 6, II-II, vol.3, p.362). Diz o Aquinate: “Parece lícito ter solicitude pelas coisas temporais. 2. Demais. – Cada qual é solícito pelo fim em vista do qual age. Ora, é lícito o homem agir em vista das coisas temporais, com as quais sustenta a vida; donde o dizer o Apóstolo: Se algum não quer trabalhar, não coma. Logo, é lícito ter solicitude pelas coisas temporais. Donde a resposta à primeira objeção. – Os bens temporais estão sujeitos

Esfalfar-se de trabalhar ou glorificar o próprio ofício seria tão pecaminoso quanto cultivar o vício da preguiça e ou da idolatria. Em resumo, Arendt conclui que jamais houve uma glorificação do trabalho nas obras de Aquino. Por isso:

Tomás de Aquino não hesita em seguir Aristóteles, e não a Bíblia, nesse particular, ao dizer que “só a necessidade de sobrevivência pode compelir ao trabalho manual”. Para ele, o trabalho é o modo pelo qual a natureza mantém viva a espécie humana, e conclui daí que não é de modo algum necessário que todos os homens ganhem o pão com o suor do rosto; antes isso é uma espécie de recurso último e desesperado de resolver o problema ou de cumprir o dever [de manter-se vivo] (Arendt, 2011, pp. 396-397).

O trabalho manual deve ser praticado, diz Aquino nesta paráfrase de Arendt, tão somente para sobreviver e se não houver outros meios de subsistência, tais como a esmola. Esta prescrição define o núcleo da economia medieval enquanto economia da salvação das almas mediante a prática da *caridade*. Quer dizer, o trabalho manual não deve ser exercido somente por força da necessidade, mas também da caridade como modo de agradar a Deus. Daí que a caridade estaria para a economia política medieval assim como os direitos sociais estão para a economia política do Estado moderno.

Por outro lado, a paráfrase segundo a qual “o trabalho é o modo pelo qual a natureza mantém viva a espécie humana” refere-se a uma passagem da *Suma Teológica* na qual Tomás de Aquino faz a primeira objeção à Questão “Se aos religiosos é lícito viver de esmolas”. Todos os religiosos (os monges) devem observar os mandamentos de Deus, e um dos mandamentos é o dever do trabalho manual. A questão posta por Aquino é a seguinte: serão os homens que não trabalham — os religiosos das ordens monásticas — mais santos que os outros homens, mesmo sabendo estes religiosos do mandamento de Paulo, qual seja: “*Que trabalheis com vossas próprias mãos, com vê-lo temos ordenado*” (1Ts. 4:11). Nesta passagem Paulo de Tarso se referia aos homens “desordenados”, cujo caractere comum seria que todos eles haviam abandonado o trabalho manual. Estes homens eram contumazes em desobedecer a lei natural divina. Portanto, nesta passagem Paulo alude ao trabalho manual como um instrumento de correção e reordenamento dos homens desordenados segundo o Direito Natural Divino.

ao homem para usar deles, conforme à sua necessidade; não para fazer deles o seu fim e empregar exagerada solicitude em adquiri-los. Resposta à segunda. — A solicitude de quem ganha o pão com o trabalho corporal não é a gerada, mas moderada. Por isso, Jerônimo diz, que devemos exercer o trabalho e abandonar a solicitude, isto é, a exagerada, que tira a paz da alma. Resposta à terceira. — A solicitude pelos bens temporais, para as obras de misericórdia ordena-se ao fim da caridade. Por onde, não é ilícita, se não for exagerada”.

Ainda que todo homem desordenado, envolvido em negócios ilícitos, não se disponha ao trabalho manual, isso não significa que todo homem que não exerce trabalho manual seja desordenado. Daí a resposta do Aquinate:

O preceito estabelecido pelo Apóstolo é de direito natural. Por isso àquele lugar (2Ts 3,6) — *Que vos aparteis de todo irmão que andar desordenadamente* — diz a Glosa: *de modo diferente do que exige a lei da natureza*. Pois, nesse lugar o Apóstolo se refere aos que abandonavam o trabalho manual. Por isso a natureza deu mãos ao homem, em lugar de armas e de pelos, com que dotou os outros animais, de modo a, com o trabalho delas, poder satisfazer a todas as suas necessidades. Por onde é claro, que tanto religiosos como seculares estão geralmente obrigados ao referido preceito, assim como o estão a todos os demais preceitos da lei natural. *Contudo, não pecam os que não trabalhem manualmente*. Pois, a esses preceitos da lei natural relativos ao bem geral não está obrigado cada um em particular; bastando ocupar-se este com um determinado trabalho e aquele, com outro. Assim, serão uns artífices, outros agricultores, outros juízes, outros, professores e assim por diante, segundo as palavras do Apóstolo (1Cor 12,17): *Se o corpo todo fosse olho, onde estaria o ouvido? se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato?* (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Q.187, 3, Primeira Objeção: “*Se os religiosos estão obrigados ao trabalho manual*”, p.1073)

Como preceito, a lei natural não obriga cada homem em particular, porque o trabalho manual não é uma necessidade para todos, de modo que, nem todos que não trabalham manualmente são pecadores. Cada um se ocupa de seu próprio trabalho, e cada trabalho se realiza por necessidade (moral ou natural) ou por caridade. Ao parafrasear Aquino e afirmar que, segundo o frade, “o trabalho é o modo pelo qual a natureza mantém viva a espécie humana” Arendt acentua tão somente a correlação entre trabalho e necessidade, conforme convém à sua tese em particular. Porém, além da correlação entre trabalho manual e necessidade, Aquino está também a endossar a preceituação paulina que vê o trabalho como instrumento de reordenação dos homens para a condução da vida reta segundo a lei natural. E Arendt, a propósito, omitiu este elemento. O preceito paulino que vincula trabalho e necessidade não deve ser aplicado indiscriminadamente para todos os homens, tendo em vista que cada um tem disposições e pendores desiguais à vida ativa e à vida contemplativa. Se tal preceito fosse aplicado indiscriminadamente, todos os homens seriam obrigados a trabalhar manualmente, o que contrariaria o bem geral.

Ademais, nas obras de Aquino podemos perceber, de modo geral, que o trabalho é exercido segundo três finalidades: por necessidade, por caridade e por estuidiosidade (a

ádua busca da verdade e da ciência)¹⁶⁸. Prover as necessidades corpóreas¹⁶⁹, praticar a caridade e dedicar-se à vida de estudos são atividades igualmente trabalhosas, cada qual exercida segundo modos distintos de necessidade, ora naturais, ora espirituais¹⁷⁰. Por isso, ao tratar do trabalho manual especificamente Aquino assinalou que:

O trabalho manual se ordena a um quádruplo fim. – Primeiro, ao granjeio do necessário à vida. Por isso foi ordenado ao primeiro homem: Tu comerás o pão com o suor do teu rosto. E noutro lugar diz a Escritura: Comerás do trabalho das tuas mãos, etc. Além disso, o trabalho tem por fim, combater a preguiça, donde se originam muitos males. Daí o dito da Escritura: Ao teu escravo manda-o à tarefa, para que não esteja ocioso; porque a ociosidade tem ensinado muita malícia. – Em terceiro lugar o trabalho se ordena a refrear a concupiscência, porque macera o corpo. Por isso, diz o Apóstolo: Nos trabalhos, nas vigílias, nos jejuns, na castidade. – E por fim, em quarto lugar, o trabalho nos dá o meio de fazer esmolas. Donde o dizer o Apóstolo: Aquele que furtava não furte mais; mas ocupe-se antes no trabalho, fazendo alguma obra de mãos que seja boa e útil, para daí ter com que socorra ao que padece necessidade. (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Q.187, 3, Solução: “*Se os religiosos estão obrigados ao trabalho manual*”, p.1072)

Em sua arguição, Arendt afirmou que Aquino compreendia o trabalho manual tão somente como um meio para que o homem se mantivesse vivo, ainda que tal finalidade fosse melhor suprida através da prática da mendicância. O que podemos depreender desta citação é que Arendt, além de deturpar a descrição do trabalho manual segundo propõe o Aquinate, omitiu a caracterização deste ofício como instrumento de reeducação moral dos cristãos. Numa leitura “existencialista” de Aquino, Arendt afirmou que, para o frade, o trabalho seria “uma espécie de recurso último e *desesperado* de resolver o problema ou de cumprir o dever” de manter-se vivo. Mas o

¹⁶⁸ Segundo S.M. Killeen, o conceito de trabalho na obra de Aquino está dividido entre uma “ordem da dignidade” e uma “ordem da utilidade”. Cf. Sylvester Michael Killeen. *The Philosophy of Labour according to Thomas Aquinas: A Study in Social Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1939.

¹⁶⁹ Por exemplo, sobre a provisão da necessidade corpórea alimentar Aquino assinala que “A comida, em si mesma se ordena a algum fim; mas, como esse fim, que é a conservação da vida, é sumamente desejável, e ela não pode se sustentar sem a comida, daí vem o ser esta última sumamente desejável; e a ela se ordena quase todo o trabalho da vida humana, conforme aquilo da Escritura: Todo o trabalho do homem é para a sua boca”. (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Q.148, 5, “*Se a gula é um vício capital*”, p.830).

¹⁷⁰ Sobre a relação entre trabalho, caridade e vida ativa Aquino enfatiza que “a caridade, se for preciso, faz-nos aceitar um justo trabalho, isto é, o da vida ativa. Se ninguém, contudo, nos impuser essa carga entreguemo-nos ao estudo e à contemplação da verdade. Mas, sendo-nos ela imposta, a caridade mesmo nos impõe a necessidade de aceitá-la. Nem por isso, contudo, devemos abandonar de todo a doce contemplação da verdade, não seja que, privados dessa suavidade, sintamos a opressão da necessidade. Por onde é claro que quem é chamado da vida contemplativa para a ativa, não sofre uma subtração, mas deve fazer antes uma adição”. (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Q.182, 1, “*Se a vida ativa é mais principal que a contemplativa*”, Resposta à terceira objeção, p.1017).

dominicano jamais associou categorias como trabalho e desespero. Para ele, o trabalho manual seria necessário, preventivo, educativo e caridoso, e não uma atividade desesperada. Mesmo o trabalho de caridade, que exige esforço manual e não tem recompensa imediata, deveria ser humildemente “suportado por amor de Cristo”. Daí que, na obra de Aquino não há qualquer demérito do trabalho manual, como Arendt enfatiza. Embora o trabalho esteja, de fato, associado a termos como “sofrimento”, “aflição”, “dores”, “dores do parto”, “paciência”, “perseverança”, todos males da vida presente, o trabalho é também um meio de superar a ignorância e o pecado, seja na vida de estudos, seja pela reeducação moral do trabalho manual. Por isso o Aquinate assinala que “Devemos saber que nas obras do trabalho manual se incluem todos os ofícios humanos pelos quais o homem pode ganhar a sua vida licitamente, quer o realize com as mãos ou com os pés ou com a língua”. Logo, todo trabalho é digno. Em resposta direta a Arendt, podemos dizer com Tomás de Aquino que *não* “só a necessidade de sobrevivência pode compelir ao trabalho manual”, mas todas as necessidades impostas pela condição humana.

Dizer que o cristianismo jamais propôs uma filosofia positiva do trabalho e que o enobrecimento de tal atividade é obra exclusiva de uma época, parece-me com mais uma versão do mito de autofundação e autocertificação da modernidade esposado pela filosofia iluminista. De todo modo, a tese de Arendt está correta quando diz que não há na obra de Aquino qualquer glorificação do trabalho. Glorificar o trabalho implicaria em elegê-lo como um fim em si mesmo, o que violaria a convicção cristã de que o trabalho é um meio. O fato da tradição cristã jamais ter promovido a glorificação do trabalho não permite deduzir, logicamente, que o “cristianismo jamais propôs uma filosofia positiva do trabalho”. O cristianismo sempre teve uma filosofia positiva do trabalho, ainda que não possamos afirmar convictamente que tal filosofia tenha contribuído para a emancipação pública do trabalho na modernidade.

Em última instância, a tese de Arendt é que a glorificação do trabalho, em particular, só veio a ocorrer na era moderna. Porém, a autora não explica como a dignificação e o enobrecimento do trabalho a partir da proliferação das ordens monásticas tiveram implicações na formação das guildas e corporações de ofício nos séculos XII, XIII e XIV. Arendt ignora a distância temporal entre o evento da Queda do Império Romano e a glorificação do trabalho na era moderna, particularmente nas sociedades pré-industriais europeias. Para ela, a Idade Média fora uma época na qual “todas as atividades humanas foram transferidas para o domínio privado”, de modo que

houve uma “conformação de todas as relações humanas ao modelo do lar”. Os feudos eram unidades privadas coextensivas à ordem patriarcal doméstica. Mesmo o conceito medieval de “bem comum”, para Arendt, estaria “longe de indicar a existência de um domínio político”, tendo em vista que, neste tipo de organização falsamente política, há uma “exclusividade da esfera privada”. Ainda assim, ela reconhece que as guildas foram um estágio intermediário no qual “os trabalhadores eram como habitantes da casa” em contraposição aos artífices, que eram “como operários do povo em geral”. As guildas, dissera Arendt numa citação de W.J. Ashley, foram o “segundo estágio da história da indústria, a transição do sistema familiar para o sistema do artesão propriamente dita” (Arendt, 2011, p.199). De todo modo, nas poucas alusões que fez às guildas e corporações de ofício, Arendt jamais as associou à origem da glorificação moderna do trabalho. Nenhum dos eventos que explicam as origens e as consequências históricas da instituição tardo-medieval das guildas e hansas foi levado em conta, ainda que tais eventos nada tenham a ver com “ideias”. São eventos históricos. Nem o livro dos ofícios (*livre des métiers*) de Etienne Boileau, datado de 1268, nem o renascimento comercial e urbano do século XI, nem os conflitos entre jurisdições, nem as inúmeras discussões forenses ou a sobreposição caótica de regras públicas de regularização das atividades econômicas. Nenhum destes fenômenos, ainda que tivessem a atividade do trabalho como núcleo de suas contendas, foram relevantes para a emancipação pública e para glorificação do trabalho. É como se, para Arendt, a modernidade se autocriasse num *Fiat Lux*. Para ela, a modernidade nada deve à herança vã da Idade Média¹⁷¹.

CONCLUSÃO

O que mais incomodava Hannah Arendt no que diz respeito à filosofia de Tomás de Aquino, certamente, era a sistematicidade quase infalível e logicamente cerrada a partir da qual o dominicano descrevia e explicava a ordem do ser. Para Aquino, a ordem do ser, e, portanto, a própria noção de natureza, constitui-se em um conjunto ordenado de necessidades intrínsecas e específicas dos entes. Neste conjunto, cada uma das partes têm um interior constituído por uma finalidade ideal, uma essência, de modo que toda a ordem do ser é descrita a partir das conexões e relações entre as partes e das partes com

¹⁷¹ Valeria a pena, num estudo posterior, cotejarmos as teses de Hannah Arendt e Pierre Michaud-Quantin. Se para ela o renascimento urbano do século XII não teve qualquer importância para a dignificação e emancipação pública do trabalho, para Michaud-Quantin se daria exatamente o contrário. O mundo moderno do trabalho nascera com as guildas e hansas, não fora uma invenção *ex nihilo* da modernidade.

o todo; cada parte do conjunto é regida por princípios invariáveis os quais Aquino sintetiza e elucida. A atividade de cada ser, isto é, de cada parte deste conjunto decorre de uma constituição que lhe é própria, e cada um destes seres particulares têm uma atuação específica e fins próprios. O conjunto, contudo, não está fechado em si, mas aberto “às influências fecundas e perfectivas do criador” (Lachance, 2001, p.26).

Tal descrição da ordem do ser, seria, para Arendt, muito semelhante à ordem concrescente do ser como vir-a-ser de Alfred North Whitehead. Aquino seria, nesta lógica, o precursor por excelência da imagem processual da ordem do ser. Neste mundo, os entes, representações e concepções (que são abstrações-reais) se subsumem em conjuntos e formam sistemas, ramificações e conexões. E esta imagem superordenada da realidade do mundo e do ser muito se assemelha a imagem dos processos concrescentes, à diferença que Tomás de Aquino descrevia tal ordem segundo a perfectibilidade da razão, e Whitehead tenta apreender a dinâmica subjetiva, arbitrária e aparentemente caótica de um mundo cujos seres se evanescem na fluência ininterrupta da dinâmica processual.

Neste aspecto, tomismo e agostinismo são formalmente distintos, quase antitéticos, a despeito de todas as afinidades substantivas que os aproximam enquanto autores referenciais da cristandade ocidental. As acusações e críticas feitas por Hannah Arendt contra o conceito do social exposto na filosofia política de Tomás de Aquino sugerem não apenas sua formação agostiniana, mas sobretudo, seu *pathos* anti-tomista, o que a fez, reiteradamente, tratar com um desprezo quase diletante as teses tomistas. A Filosofia Política de Aquino seria, por outro lado, uma utopia da unidade política e espiritual da cidade.

De todo modo, o problema mais difícil de enfrentarmos este embate de Hannah Arendt contra Tomás de Aquino resume-se na constatação desoladora de que os tomistas jamais leem Hannah Arendt assim como os intérpretes de Hannah Arendt jamais leem Tomás de Aquino. O propósito deste capítulo foi transpassar este hiato. Ainda que os intérpretes de Arendt sempre tomem suas afirmações acerca da obra do Aquinate como pontos passivos indiscutíveis.

PARTE II

OS PROCESSOS DA DÚVIDA E A TEOLOGIA DA COMPAIXÃO

CAPÍTULO III

A METÁFORA DA VITÓRIA E A AGONÍSTICA CONCEPTUAL

INTRODUÇÃO

Uma das figuras de linguagem que perpassa toda a narrativa de *A Condição Humana* é a metáfora da vitória e sua respectiva contraface, a derrota¹⁷². Em geral, os intérpretes tratam expressões como “a vitória do *homo faber*”, “a vitória do *animal laborans*” ou “a derrota do *homo faber*” como *take for granted*, sem se atentar para os elementos agonísticos, gnósticos e escatológicos que tais termos e seus correlatos encerram. Arendt, como sabemos, emprega recorrentemente verbos e substantivos tais como “*victory*” e “*victor*” (23 ocorrências), “*dominate*”, “*domination*” e “*predominance*” (20 ocorrências), “*triumph*” (11 ocorrências), “*conquest*” e “*conquer*” (11 ocorrências), “*overcome*” (12 ocorrências), “*prevail*” (10 ocorrências), “*win*” (6 ocorrências), “*rise*” e “*arise*” (81 ocorrências), “*decline*” (10 ocorrências), “*defeat*” (18 ocorrências) e “*superior*” e “*superiority*” (26 ocorrências). Há, ainda, outros termos com

¹⁷² Prefiro denominar este tropo por “metáfora da vitória”, embora pudesse também denominá-lo por “alegoria da vitória”, tendo em vista que é passível de ser interpretado como uma expressão alegórica cuja finalidade seria transfigurar conflitos conceituais em imagens de vitória, triunfo e derrota. João Adolfo Hansen refere-se a dois tipos de alegoria: a poética, na qual a expressão alegórica usa técnicas metafóricas para representar e personificar abstrações, e a teológica, na qual as construções poéticas dão lugar à “alegoria interpretativa ou hermenêutica”. A alegoria dos teólogos é uma “semântica de realidades supostamente reveladas por coisas, homens e acontecimentos nomeados por palavras” (2006, p.9). A narrativa de *A Condição Humana*, como sabemos, oferece-nos, de modo similar, “a revelação da verdade sob o véu de enigmas” (Hansen, p.12), como é típico do gênero apocalíptico. De todo modo, preferi definir como “metáfora da vitória” por duas razões: 1) Arendt faz duplo uso destas alegorias (em sentido poético de personificação de abstrações e em sentido hermenêutico de revelação), o que não nos permite afirmar peremptoriamente a que modalidade sua narrativa pertence; 2) A definição de metáfora, conforme nos foi dada por Hans Blumenberg, é mais precisa em termos hermenêuticos do que a definição dual da alegoria. Segundo Blumenberg, as metáforas são “restos, rudimentos no caminho do mito ao *logos*; enquanto tais, são índices da provisoriabilidade cartesiana da situação da filosofia — sempre e cada vez histórica — que tem que medir-se com a idealidade reguladora do puro *logos*”. Quer dizer, as metáforas são modos linguísticos e cognoscitivos pelos quais é possível enriquecer as capacidades dos meios de expressão. Elas são empregadas quando o ideal de “objetivação total” da pura logicidade cartesiana — baseado na presença e na precisão conceitual — falha ou é incipiente para interpretar uma dada realidade. Por isso foram criadas as “metáforas absolutas”, cuja imagem é irredutível a qualquer definição objetiva ou puramente conceptual da realidade. Uma metáfora absoluta, como é a *luz*, por exemplo, não pode ser substituída ou corrigida porque pertence ao patrimônio da língua filosófica, teológica, poética e mítica, ou seja, ela tem uma *história*. Toda metáfora absoluta, como transferência imagética, supre uma “carência lógica” mediante o uso de um “enunciado *traslaticio*”. Em língua filosófica, as metáforas constituem-se um “modo de revelar a verdade nua” de tal modo que esta revelação “não pode ser substituída por termos técnicos que exprimam logicismo puro” (Schröder, p. 45). Assim, as metáforas são “esboços de realidade” os quais assumem uma “função pragmática” bem como “regras de reflexão” (Blumenberg, 2003, p.46). Em suma, as metáforas são modos de cognição que formam imagens holísticas cujos conceitos-imagens não podem ser isolados, sobretudo no caso das metáforas orgânicas (as quais diferem das metáforas mecânicas, como a metáfora do relógio examinada por Arendt). Ao definir como “metáfora da vitória”, pretendo dar ênfase ao caráter conceptual e histórico da narrativa de Hannah Arendt, não ao recurso linguístico puro e simples.

menor número de ocorrências tais como “*overpower*”(3) e “*vanquish*” (3). Em geral, a autora emprega tais verbos e substantivos como predicativos ou ações relacionados a conceitos e visões de mundo que vencem, dominam, predominam, triunfam, conquistam, superam, ascendem e tornam-se superiores aos seus conceitos rivais ou, pelo contrário, são derrotados, vencidos, declinam e tornam-se inferiores numa dada hierarquia.

Este vocabulário da vitória e do conflito agonístico, como sabemos, é imaterial porque não descreve o conflito bélico entre nações ou agrupamentos políticos; contrariamente, narra a luta milenar entre conceitos, eventos, concepções de mundo e ideias que guiam e determinam as guerras materiais e ideológicas. A ordem espiritual dirige a ordem material do mundo e, neste aspecto, como assinala Gehlen (1962), Arendt enfatiza, na maior parte das vezes, as explicações causais de ordem conceptual. Como se a Filosofia determinasse todas as transformações institucionais, culturais e políticas da ordem mundana. Os conceitos lutam entre si a fim tornar hegemônica a visão de mundo que esposam, ou seja, almejam exercer superioridade absoluta contra as concepções de mundo rivais de modo a ocuparem o topo da hierarquia em certos períodos históricos. Daí a recorrência evidente dos termos “*reversal*” (43 ocorrências) e “*hierarchy*” (12 ocorrências) em toda *A Condição Humana*, palavras que descrevem a “inversão” de uma hierarquia conceitual e suas respectivas visões de mundo em detrimento de outra concepção de mundo derrotada¹⁷³.

¹⁷³ Por exemplo, Arendt, desde o início d’*A Condição Humana*, assinala que “duvida da ordem hierárquica inerente” à relação entre vida contemplativa e *vita activa*. Portanto, ela não quer desfazer a distinção entre *vita activa* e vida contemplativa, mas apenas dar a tais modos de vida uma disposição hierárquica que nem mesmo entre os gregos havia: a preeminência da vida ativa sobre a contemplativa. Desde a antiguidade greco-romana, segundo ela, havia um “enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional” e tal superioridade, “a despeito das aparências, não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica” (HC, 2011, p.20). Quer dizer, a vitória do *homo faber* e a emancipação pública da instituição do trabalho, num primeiro momento, e a vitória do *animal laborans* na sociedade de consumo, num segundo e derradeiro estágio, foram meras inversões que viraram “de cabeça para baixo” um dado sistema binário de valores (HC, 2011, p.365), porém não alteraram a dinâmica do mundo social como experimento e como processo. Contrariamente, agudizaram o problema da animalização do homem em nosso tempo. As inversões se tornaram possíveis, desde Platão, porque a “Filosofia acadêmica” fora dominada por esta *metáfora da inversão* cujo fundamento não é histórico, mas baseado numa “experiência puramente intelectual, uma experiência dentro do âmbito da estrutura do próprio pensamento conceitual” (HC, 2011, 365-366). Quer dizer, a filosofia tornara-se mero “jogo intelectual com antíteses emparelhadas” e, por isso, perdera seu substrato histórico e tornara-se uma competição pelo pódio das “hierarquias espirituais”. Arendt está fora deste jogo porque ela não deseja afirmar quaisquer dos “ismos” na competição histórica entre filosofias acadêmicas: idealismo/materialismo, transcendentalismo/immanentismo, realismo/nominalismo, hedonismo/ascetismo, etc. É em razão disso que não convém classificar o pensamento arendtiano em categorias ideológicas como “comunismo”, “republicanismo”, “conservadorismo”, etc. Arendt não cabe em nenhum destes “vestidos de ideias”, como diria Marx, tampouco no leito procusteano dos jogos binários da filosofia acadêmica.

Além disso, chama-nos a atenção o modo hiperbólico de pensar e imaginar a realidade a partir de conceitos, visões de mundo e instituições em contenda agonística. Expressões hiperbólicas e enfáticas como “de longe” (*far from*), “muito mais” (*much more*), “muito menos”, “supera de longe”, “ultrapassa muito”, “profunda diferença”, “profunda incompreensão”, “abismo entre público e privado”, “abismo entre o lar e a pólis”¹⁷⁴, “nítida oposição”, “revolucionária transformação”, “vitória plena”, “vitória triunfal”, “explodir as nossas categorias do pensamento político” são recorrentes e marcam toda *A Condição Humana*. São expressões que enfatizam hiperbolicamente vitórias esmagadoras, conflitos conceptuais, obstáculos e diferenças dificilmente transponíveis. Arendt refere-se, por exemplo, à “vitória derradeira da preocupação com a eternidade sobre todos os tipos de aspiração à imortalidade” (2011, p.25), à “vitória da igualdade no mundo moderno” (p.50), à “vitória completa da sociedade na era moderna” a qual produziu certa “ficção comunista” (pp. 54-55), à elevação da “ação ao topo da hierarquia da *vita activa*” (p.256), à “vitória da mente sobre os sentidos” (p.343), à “vitória do *homo faber*” (p. 372, 385), à “vitória triunfal do valor de troca sobre o valor de uso” (p.383), à “vitória do método introspectivo” cartesiano, (p.390), à “derrota do *homo faber*”, à “vitória do *animal laborans*” (p.392, 400), à “vitória da fé cristã no mundo antigo” (p.393), etc. A relação entre os conceitos e fenômenos produz, a partir destes verbos e substantivos, uma visão hierárquica e agonística da realidade, daí, também, o uso de expressões como “a emergência da sociedade”, “a ascensão da *vita activa*”, “a hierarquia das atividades humanas”, “o declínio do espaço público”, etc. Vejamos uma passagem, dentre estas diversas, na qual Arendt reitera tal imagem da vitória, da hierarquia e do *ágon* conceitual:

¹⁷⁴ A despeito de todas as concordâncias que possam haver entre as teses de Karl Polanyi em *A Grande Transformação* e as teses de Hannah Arendt n^a *A Condição Humana*, no que diz respeito à relação entre o *oikos* e a *pólis* há um claro dissenso. Para Polanyi, o *oikos* — o conjunto das atividades referentes ao comércio, à propriedade e à produção — não era compreendido como esfera autônoma e independente da política, conforme viria a ser concebido no século XIII. Contrariamente, a economia estava subsumida e integrada (*embedded*) às esferas do social e do político. Por isso não havia ali, entre os gregos, a figura de um *homo oeconomicus* cujo objetivo era acumular a riqueza como valor em si própria. Segundo Arendt, os gregos concebiam a atividade econômica como um meio de acumulação de riquezas cuja finalidade era liberar os cidadãos para que se dedicassem plenamente à vida pública. Caso este cidadão decidisse se dedicar tão somente à acumulação de riquezas como uma atividade-fim, e abnegasse a vida política ativa, ele seria visto pelos seus pares como alguém que optou por uma vida de escravo. Arendt concorda com Polanyi no que diz respeito à inexistência de tal *homo oeconomicus* entre os gregos, contudo, para ela, havia entre o *oikos* e a *pólis* não uma subsunção ou integração, mas um antagonismo, isto é, uma relação de mútua exclusão. Nas palavras dela própria, este *ágon* entre o domínio doméstico e o domínio público abria um “abismo” entre o lar e a cidade. Este exemplo evidencia-nos o quão hiperbólico é seu modo de compreensão da ordem grega, para ela marcada por dualismos irredutíveis. Onde Polanyi via integração, Arendt via um “abismo”.

A derrota do *homo faber* pode ser explicável [...] e terminou com a vitória do *animal laborans*; por que, com a ascensão da *vita activa*, foi precisamente a atividade do trabalho que veio a ser promovida à mais alta posição entre as capacidades do homem [...] o motivo pelo qual a vida se afirmou como ponto último de referência na era moderna [...] foi que a moderna inversão de posições ocorreu dentro da textura de uma sociedade cristã (Arendt, HC, 2011, p.392).

Se somarmos todas as ocorrências assinaladas, elas perfazem aproximadamente 300 (trezentas) aparições, o que significa, aritmeticamente, que esta metáfora e suas hipérboles ocorrem em quase toda a argumentação de Hannah Arendt. Qual seria a origem e o significado destas figuras metafóricas e hiperbólicas de linguagem? Podemos inicialmente explicá-las como pura imaginação fanopáica, conforme a definição dada por Kant ao conceito de imaginação (*einbildungskraft*). Mas esta explicação não nos basta porque há, na narrativa de Arendt, uma imagem agonística da história a qual está mais associada ao conceito nietzschiano de história genealógica do que ao conceito iluminista de Kant. Embora o recurso imagético da competição, conforme descrita por Arendt, possa ter uma explicação parcial no procedimento simbólico de apresentação de conceitos intuitivos conforme descrito por Kant no parágrafo 59 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, o elemento histórico-escatológico ainda nos demanda explicações. A imagem desenhada pela narrativa histórica arendtiana não corresponde ao conceito de história como progresso da humanidade, isto é, à Filosofia da História kantiana. E quanto à metáfora da vitória propriamente? Teria Kant uma explicação para este recurso imagético?

Segundo Kant, toda representação intuitiva pode ser simbólica ou esquemática. Ambas são hipotiposes, isto é, modos de apresentação ou de exposição direta (demonstrações causais) ou indireta (analogias entre conceitos e imagens) de uma realidade conceitual não-empírica a qual demanda um modo de “sensificação”. As demonstrações causais são conceitos puros do entendimento e formam os esquemas da razão. Já a realidade objetiva dos conceitos da razão, tais como “liberdade” e “dignidade”, por exemplo, é simbólica por tratar-se de conceitos que “apenas a razão pode pensar”. Nestes casos, a faculdade de julgar procede analogicamente a partir de um expediente reflexivo no qual a imagem ou símbolo não é dotado de conteúdo. Assim:

[...] palavras como fundamento (apoio, base), depender (ser segurado de cima), decorrer de algo (em vez de seguir), substância (tal como Locke se exprime: o suporte dos acidentes) e diversas outras não são

hipotiposes esquemáticas, mas simbólicas, e exprimem conceitos não por meio de uma intuição direta, mas apenas segundo uma analogia com esta, isto é, // pela transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito inteiramente diverso, ao qual talvez nenhuma intuição possa corresponder diretamente. Caso já se possa chamar de conhecimento um simples modo de representação [...] então todo o nosso conhecimento de Deus é meramente simbólico; e quem o toma esquematicamente, com propriedades como entendimento, vontade etc. — que só provam a sua realidade objetiva em seres do mundo — incorre no antropomorfismo, do mesmo modo como, se abandona tudo o que é intuitivo, incorre no teísmo, em que nada é conhecido, nem mesmo de um ponto de vista prático (Kant, *Crítica da Faculdade de Julgar*, § 59, 353, p.250, 2018).

No caso da metáfora da vitória, ela ultrapassa esta definição do símbolo segundo Kant porque a forma de reflexão aí intuída não se constitui meramente num procedimento que engendra regras analógicas, mas configura uma metáfora dotada de *conteúdo*. A vitória não é uma imagem tal como o moinho, análogo à monarquia absoluta; ela é uma metáfora cuja pregnância conceitual e histórica ultrapassa a mera analogia, assim como a metáfora cinética das inversões hierárquicas entre conceitos antagônicos. Kant não compreendeu as metáforas como parte constitutiva do vocabulário e do pensamento filosófico. Termos como “caminho”, “luz”, “jornada”, “naufrágio”, “círculo”, “teia” e “vitória” são representações filosóficas legadas pela tradição. Designam historicamente “a verdade”, “a vida como uma jornada”, “uma tentativa falha de compreensão filosófica”, “um ciclo sempre-recorrente”, “a ramificação das relações humanas” ou “o triunfo de um conceito sobre outro”.

Por outro lado, poderíamos ainda associar o estilo narrativo agonístico da história arendtiana como luta conceitual milenar, longividente e subterrânea, à Filosofia da História marxista e dizer que Arendt concebeu tal luta de conceitos como símile da luta de classes conforme descrita pela tradição do materialismo histórico. Portanto, a narrativa arendtiana seria uma variação da narrativa marxista a qual poderíamos denominar de “imaterialismo histórico”. Contradição em termos, tendo em vista que a tradição marxista autêntica não abriria mão do princípio materialista como explicação causal e força determinante para a formação da consciência histórica. Arendt compartilha com Marx o diagnóstico de que “o progresso não é ilimitado”, porém, ela não antevê o fim da História como uma sociedade sem classes num futuro reino da liberdade¹⁷⁵. Ademais, como já dito, sua narrativa histórica enfatiza os elementos

¹⁷⁵ Arendt, ao referir-se à concepção marxista da história — “frequentemente interpretada como uma secularização da escatologia cristã e do messianismo judeu” (CR. 1999, p.111) — a contrapõe a diversas outras concepções “concorrentes” e antagônicas. Após afirmar que a doutrina marxista da história se

imateriais e conceptuais em detrimento dos fatores materiais de explicação histórica. A vitória do *homo faber*, isto é, a emancipação pública da instituição do trabalho, fora precedida pelo triunfo da filosofia marxista do trabalho, assim como a consciência de classe dos trabalhadores resultou da promoção cognitiva que a filosofia marxiana concedeu a esta classe social.

De todo modo, impressiona-nos a omissão dos intérpretes não apenas quanto ao uso de tal recurso metafórico — o qual Hanna Pitkin identificou erroneamente como meras hipostasias — mas também quanto ao estilo agonístico, hiperbólico e puramente conceitual a partir do qual Arendt narra a história do pensamento, da filosofia e da origem das instituições humanas. Uma vez descartadas estas possibilidades hermenêuticas, que resposta podemos dar à questão do uso recorrente da metáfora da vitória?

1. A METÁFORA DA COMPETIÇÃO: NIETZSCHE *VERSUS* ARENDT

À primeira vista, tal metáfora remonta-nos à religião olímpica e bélica helênica. Vitória é filha de Ares, o deus-soldado símbolo da batalha, da guerra e da violência¹⁷⁶. Este espírito de competitividade na busca por excelência é o que movia o homem grego para a ação — atlética, retórica, política, militar, olímpica e lúdica¹⁷⁷. Tais atividades

baseia numa mera “metáfora” (sem atentar para o fato de que ela própria as emprega amiúde, como é o caso de “mesa”, “teia”, “vitória” e “abismo”), Arendt enfatiza a “grande superioridade [da concepção marxista da história] quando a comparamos com outros conceitos de história — como da ‘eterna repetição’, ascensão e queda de impérios, sequência causal de eventos essencialmente não-relacionados — todos os quais podem ser igualmente documentados e justificados, mas nenhum pode garantir uma continuidade de tempo linear e um contínuo progresso na história. E o único concorrente no ramo, a antiga ideia de uma Época Áurea nos primórdios de onde tudo o mais é derivado, implica na desagradável certeza de um contínuo declínio.” (CR, 1999, p.112). A superioridade da concepção marxista da história se deve à sua capacidade de incorporar a imagem do progresso iluminista a uma visão invertida da concepção hegeliana da história. Se Hegel tinha os olhos para o passado, Marx, contrariamente, olhava para o futuro a partir das “contradições presentes”, para o “choque de forças antagônicas” que produzirão as sínteses do futuro.

¹⁷⁶ Cf. Walter Burkert, 1993, p. 331-332. Hesíodo registra que Vitória é filha de Estige e nasceu quadrigêmea, irmã de Zelo, Poder e Violência. Contudo, como assinala Burkert, Nike pertence a Atena (p.332), que representa a sabedoria, não a Ares, seu pai e deus da guerra. Vejamos os versos de Hesíodo na seguinte altura:

“Estige filha do Oceano unida a Palas
no palácio pariu Zelo e Vitória de belos tornozelos
e pariu Poder e Violência, insígnies filhos.
Longe deles não há morada de Zeus nem pouso
nem percurso por onde o Deus não os guie
mas sempre peito de Zeus gravitroante repousam.”

(Tradução de Jaa Torrano. *Teogonia. A Origem dos Deuses*. Iuminuras, 1995.)

¹⁷⁷ Walter Burkert assinala que para os gregos tudo era objeto de competição: “desporto, beleza corporal, artesanato e arte, canto e dança, teatro e disputa. [...] Competições ‘musais’ aparecem sobretudo em honra de Apolo e Dioniso. Em Delfos, nos jogos píticos, competem tocadores de flauta, tocadores de flauta com cantores, cantores com cítara uns com os outros. Em Atenas, ditirambos, comédias e tragédias são

representariam não apenas o espírito da Boa Éris, o espírito erístico do heroísmo, da excelência e da luta, mas também o espírito da deusa *nikē* (νίκη), aquela que conquista, prevalece, subjuga, supera o adversário, isto é, vence-o, domina-o¹⁷⁸. Arendt projeta este espírito erístico, agonístico e triunfal helênico — o espírito da deusa da vitória e da erística — sobre a imagem análoga da história dos conceitos, das ideias e visões de mundo em conflito. Para ela, a narrativa da história deve ser similar à descrição de um campo de batalhas; como tal, a história seria uma logomaquia (ou ideomaquia) na qual certos conceitos vencem e outros são derrotados. O triunfo ou malogro de um conceito em relação a outro institui o lugar de ambos nesta disputa agonística pelo topo da hierarquia. Uma vez vitorioso, um conceito instituirá sua visão de mundo de modo a definir o horizonte de perspectivas e promessas para o mundo público comum. Vejamos como ela descreve tal espírito agonístico ao falar do caráter individualista da ação entre os gregos:

Este conceito de ação [...] individualista [...] destaca o anseio de autodesvelamento [...] como tal, [ele] passou a ser o protótipo da ação na Grécia Antiga e influenciou, na forma do chamado espírito agonístico, o apaixonado impulso de alguém para exibir seu si-mesmo ao medir-se com os outros; [este impulso] está na base do conceito de política prevalecente nas cidades-Estados. (HC, 2011, p.243).

Como podemos perceber, Arendt enxerga o espírito agonístico não só nas disputas olímpicas, mas também na ação política helena. Daí dizer que “a pólis era permeada por um espírito acirradamente agonístico [*agonal*]” (2011, p. 50)¹⁷⁹. E em razão desta visão, ela concebe a própria história da Filosofia e do pensamento como contenda, luta e antagonismo de ideias. Tal imagem olímpica do tempo histórico como logomaquia entre conceitos em perpétua batalha remonta-nos, inevitavelmente, à narrativa histórica dos conceitos de bom e mal segundo nos narra Nietzsche na *Genealogia da Moral*. É bem conhecida a passagem desta obra na qual o pensador descreve a história milenar do conflito entre conceitos cristãos e pagãos pelo topo da hierarquia do mundo público:

encenadas na competição das Dionísias, enquanto em Panatéias rapsodos competem entre si. [...] Quatro festas pan-helênicas aparecem no século VI: as Olímpicas, as Píticas de Delfos, as Nemeias em honra de Zeus e as Ístmicas, em honra de Posídon.” (Burkert, 1993, pp.218-221)

¹⁷⁸ Para um inventário das evocações da deusa Niké, vejam o sítio *Perseus*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=nike>

¹⁷⁹ O índice da edição de Margaret Canovan para *The Human Condition*, à página 342, remete-nos às ocorrências de “*polis*, the agonal spirit of”, e enumera mais de 40 alusões ao caráter antagônico dos conceitos e visões de mundo.

Mas vocês não compreendem? Não têm olhos para algo que necessitou dois mil anos para alcançar a vitória?... Não é de admirar: tudo que é *longo* é difícil de ver, ver inteiro. [...] Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse “redentor” *portador da vitória* e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes, aos pecadores. [...] Não seria próprio de uma realmente *grande* política da vingança, de uma vingança longividente, subterrânea, de passos lentos e premeditados. [...] Essa vitória pode ser tomada como um envenenamento do sangue (Nietzsche, 2007, p.26-28).

Brandon Turner, em seu estudo sobre o *ágon* na obra de Nietzsche, identifica quatro características essenciais deste fenômeno vital às instituições militares, olímpicas e estéticas helênicas, a saber: 1) o *ágon* produzia, entre os gregos, uma ordem hierárquica no mundo por ele regulado; 2) possibilitava aos homens a experiência da vitória, 3) assim como a experiência da derrota e, por fim, 4) possibilitava a experiência do êxtase¹⁸⁰. A vitória dava aos homens a sensação existencial de poder, assim como a derrota trazia dor e sofrimento, por isso a *philonikia* e a *philotimia* (o amor pela vitória e o amor pela honra) estimulavam os contendores — seja na tragédia, nos jogos ou na guerra — ao embate recorrente. Todas estas características podem ser resumidas na *vontade de poder*, aquela energia que busca a glória terrena, a imortalidade, a “alegria da vitória” e seu consequente “prazer da crueldade” para com os derrotados¹⁸¹. Nesta lógica, vitória e derrota pertenciam simbolicamente à ordem sacrificial das sociedades grega e romana¹⁸², embora, eventualmente, por força das instituições lúdicas destes povos, constituíssem-se “num código de honra o qual admitir[ia] sangue no lugar da

¹⁸⁰ Brandon Turner assinala que o êxtase da vitória, segundo a interpretação dada pelo gênio grego, seria um tipo de experiência estética que sintetizaria num só momento a “ilusão apolínea e a festança dionisiaca”. Cf. Brandon Turner. *The Thrill of Victory, The Agony of Defeat: The Nietzschean Vision of Contest*. 2006. Conferir também o excelente livro de Christa Davis Acampora: *Contesting Nietzsche*. The University of Chicago Press. 2013. Há ainda o ensaio de Nietzsche intitulado “A Disputa de Homero”, in *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*. Editora 7 Letras, 2019.

¹⁸¹ É neste sentido que Nietzsche afirmava que as guerras eram festivas para o prazer da crueldade dos deuses e dos poetas. (*Genealogia da Moral*, II diss.7). Os poetas são os responsáveis pela preservação da vitória. Já o sentimento de derrota, quando encerrado num contexto pleno de sentido e quando não aniquilava fisicamente o adversário, era uma instituição niilisticamente ativa que obrigava os derrotados à autossuperação. Por isso, os gregos tinham uma concepção vitalista do sofrimento como constitutivo e necessário à vida. Ademais, a derrota era o único antídoto contra a *hybris*, a crença ilusória na invencibilidade. Arendt reitera o papel dos poetas e historiadores como guardiães da memória e dos feitos quando assinala que “até mesmo Aquiles permanece dependente do contador de estórias, do poeta ou historiador, sem os quais tudo o que ele faz teria sido em vão” (HC, 2011, p.242).

¹⁸² Acerca desta relação entre os jogos e os rituais de sacrifício Walter Burkert assinala que “Em Olímpia, os jogos eram precedidos de um período de preparação de trinta dias [...]. A festa começa com sacrifícios, um sacrifício preliminar em honra de Pélops, e sumptuosos sacrifícios de bois em honra de Zeus. [...] A corrida marca a transição da ‘obra’ sangrenta para o fogo purificador, do ctônico para o olímpico, de Pélops para Zeus.” (1993, p. 220)

morte”¹⁸³. Christa Davis Acampora identifica duas formas diferentes de competição na obra de Nietzsche, quais sejam:

1. Uma visa vencer destruindo o que se opõe (ou seja, envolve a atividade de forçar a volta [herabdrücken] o que representa um desafio); a outra visa ganhar, superando o que se opõe (ou seja, envolve a atividade de elevar a oposição [erheben]). 2. Forçar a volta é uma expressão que designa o desejo de aniquilação (Vernichtungslust), e excelência é a expressão de um impulso competitivo e agonístico que lembra a visão de Nietzsche dos primeiros modos gregos de competição (Wettkämpfe). 3. O modo agonístico de competir pode ser aceito como bom, não apenas para o competidor, mas também por causar a promoção do bem-estar geral, porque a competição desse tipo, potencialmente, promove as possibilidades humanas em geral; isto é, pode — desde que um objetivo relevante seja buscado — promover uma excelência significativa (2013, p.26).

A questão aqui é saber se a narrativa desenvolvida por Hannah Arendt, baseada na emulação agonística de conceitos descarnados, tem alguma semelhança com a narrativa agonística e competitiva de Nietzsche na *Genealogia da Moral*¹⁸⁴. A diferença mais evidente entre ambos os modos agonísticos de narração histórica está no caráter corporal, psicológico e fisiológico a partir do qual Nietzsche contrapõe tipos humanos, como o cristão e o greco-romano, por exemplo. A imaginação nietzschiana constrói seus personagens como um dramaturgo constrói tipos psicológicos e suas respectivas histórias entrelaçadas. Trata-se, em verdade, de uma psico-história (Burke, 2012). Ainda que tal tipo psicológico não exista carnalmente, seus traços de caráter podem ser confirmados pela percepção comum dos espectadores¹⁸⁵. Arendt, contrariamente, personifica conceitos abstratos como se fossem pessoas: o social, o político, a sociedade, o *animal laborans*, o *homo faber*, o privado, o público, etc. Esta diferença inicial, aparentemente, faz com que a distinção proposta por Acampora — entre as competições que visam aniquilar o inimigo e as competições que reverenciam como valor o princípio aretaico de competição — não nos seja útil por tratar-se de uma interpretação acerca da natureza das competições humanas (não conceituais) conforme a interpretação que Nietzsche propõe a partir da épica homérica. Não obstante, podemos

¹⁸³ Humano, Demasiado Humano. Aforisma 365: *O duelo*.

¹⁸⁴ Segundo Acampora, o próprio estilo agressivo da escrita de Nietzsche expressa um modo de estabelecer um duelo frontal com seus opositores. Trata-se de um exercício estético, político e erístico que visa derrotar o adversário e convencer o leitor-espectador. Assim como o inimigo de Nietzsche é Paulo, o inimigo de Arendt é Tomás de Aquino, como veremos no capítulo IV.

¹⁸⁵ Por isso Nietzsche vê a luta como uma oportunidade de autossuperação e autoformação, porque a luta se dá entre pessoas, não entre conceitos.

aproveitar desta distinção antropológica sua antítese entre os jogos de aniquilação e os jogos como atividade aretaica se projetarmos tal diferenciação sobre as noções cristã e pagã de vitória.

Nietzsche, a partir de sua interpretação da competição segundo Homero, almejava a manutenção das oposições (tais como a oposição entre o dionisíaco e o apolíneo) porque, para ele, o jogo era vital e necessitava da oposição entre os contendores para que estes impusessem sobre si próprios exercícios de autossuperação. Para ele, a competição, enquanto modo mais eficaz do estímulo, requeria dos contendores a mais severa autodisciplina. Já Arendt entende que o *ágon* entre conceito e contraconceito — embora não esteja marcado pelo ímpeto de aniquilação entre eles, sobretudo porque há diversas inversões de posição (*erheben*) — está marcado, entretanto, pelo *desejo de redenção do mal*, isto é, o desejo de findar a supremacia do *animal laborans* sobre o domínio público e restituir o sentido originário do político. Não se trata de um elogio da competição em si, mas de uma visão maniqueísta que atribui valor intrínseco aos conceitos contendentes. Há, portanto, um desejo de redenção. Tal desejo redentor, marcado pela interpretação maniqueísta da realidade, não estava no horizonte grego. Trata-se de um elemento judaico-cristão, ou seja, no caso de Arendt, trata-se de um elemento agostiniano. Ao conceber a história como uma logomaquia que produz hierarquias entre visões de mundo em cada época, Arendt quis redimir os erros do pensamento na história e, para tanto, prescreveu a revivescência tardia da verdade esquecida na remota origem conceitual grega e romana. Este é seu horizonte de redenção salvífica. Como sabemos, não se trata de uma prescrição imperativa, mas apenas indicativa. Tal lamentação pela *aletheia* não esconde o desejo nostálgico por uma segunda vinda dos gregos ou por uma terceira Roma rediviva e pós-cristã. Nietzsche, como sabemos, não era nostálgico em relação à herança helênica, tal como era Arendt, a ponto de almejar uma volta nostálgica ao passado.

O *ágon* nietzschiano, portanto, descreve a rivalidade mimética entre homens; o *ágon* arendtiano, entre conceitos que mobilizam homens. Em ambos, a história é desenhada à imagem de um campo de batalhas cuja percepção não está dada àqueles que não sabem lançar o olhar longividente e milenar sobre o tempo. Portanto, o embate histórico não aparece para o homem ordinário cuja visão da realidade é cotidiana e imediata; para este homem, a realidade não tem história, é apenas um estar-se aí na ordem passiva do presente. É por influência de Nietzsche (mas também de Heidegger) que a narrativa arendtiana lança o olhar longividente sobre a história e compreende, por

exemplo, o conceito platônico de fabricação do mundo público como coetâneo à formação das instituições públicas modernas.

Para Nietzsche, a disputa, ao modo homérico e conforme manda a Boa Éris, aproxima o homem da natureza porque estabelece entre os competidores uma rivalidade mimética cujo caráter é constitutivo da condição animal do homem. Ante o espírito de competição, os elementos anímicos e animais se entrelaçam numa só projeção da ação humana. Quer dizer, Nietzsche não encampa a tese do homem como criado à imagem de Deus ou como “diferença ontológica” *vis-à-vis* aos demais animais. Se para Arendt a condição humana está na capacidade de agir enquanto negação radical da condição animal do homem, para Nietzsche os elementos animais do humano são fecundos porque deles “brotam toda a humanidade”, como é o caso do ímpeto da crueldade que produz, mediante uma ordem sacrificial, a própria ordem civilizacional grega pós-homérica. Neste aspecto, Arendt admite a tese judaico-cristã da diferença radical entre o homem (criado à imagem e semelhança de Deus) e o animal (que não fora criado, mas *feito*). Nietzsche repele veementemente esta tese judaico-cristã.

Arendt não se dera conta de que os elementos animais do homem concorrem de modo determinante para a ação competitiva e rivalizada que ela tanto elogiava nos gregos¹⁸⁶. Trata-se de um modo de agir no mundo público cuja pulsão provém das energias vitais e animais que movem os cidadãos para a excelência competitiva. O ímpeto que conduz os homens à façanha e ao feito traz consigo caracteres e fatores concorrentes puramente animais os quais estão imbricados aos elementos humanos: vitalidade, força, instinto de luta, vontade de potência e desejo de supremacia. Para Arendt, a competição é puramente espiritual, conduzida por conceitos multiseculares; para os gregos, afirma Nietzsche, as competições eram rituais ascético-corporais, modos

¹⁸⁶ Em verdade, talvez tenha se dado conta, por isso ignorou o argumento segundo o qual espírito agônico é também bestial. Arendt, como sabemos, enfatiza a faculdade de prometer como diferenciadora do homem *vis-à-vis* os animais e o faz tomando tal tese do próprio Nietzsche, especificamente “dos dois primeiros aforismos do segundo tratado em *Zur Genealogie der Moral*” (HC, 2011, p.306). Arendt assinala que “Nietzsche [...] viu na faculdade de prometer a verdadeira diferença que distingue a vida humana da vida animal” (idem, p.36). Por não encontrar no elogio do *ágon* homérico este ímpeto de distinção entre o homem e o animal, pelo contrário, viu ali a expressão da unidade entre ambos, conforme o preconizava Nietzsche, Arendt recorreu então ao tema da promessa. Por isso, ela não opõe a promessa ao esquecimento, mas à soberania. Quer dizer, ela não encerra sua análise sobre as faculdades do ato de prometer num quadro binário do vitalismo *versus* o antivitalismo, como o fizera Nietzsche. A Soberania é tirânica e vertical, impõe-se de cima para baixo e produz o grau máximo de desigualdade entre os homens, como tal ela nega a liberdade de ação; a promessa, pelo contrário, é republicana e horizontal, iguala os homens e os mantém livres para agir, além de preservar a imprevisibilidade constitutiva das teias que compõem o relacionamento entre os homens. Enquanto Nietzsche entende que o “iniciar algo novo” provém do esquecimento (que é feliz, jovial e esperançoso), Arendt entende que o novo advém da promessa (que para Nietzsche é expressão do ressentimento dos que desaprenderam a faculdade de esquecer).

de estimular a autossuperação dos competidores, “válvulas de escape” do ódio e da inveja que entre eles havia. Vejamos o que nos diz Nietzsche logo no primeiro parágrafo do prefácio d’*A Disputa de Homero*:

Quando se fala em humanidade, a noção fundamental é a de algo que separa e distingue o homem da natureza. Mas tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras. Assim, os gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, possuem em si um traço de crueldade, de vontade destrutiva [...]

Para Nietzsche, o desumano, o cruel e as “capacidades terríveis do homem” podem ser elementos fecundos a partir dos quais “podem brotar toda humanidade em ímpetos, feitos e glórias”. Já para Arendt, a capacidade de agir, que é eminentemente humana, está em oposição radical à condição animal do homem. Se olhássemos com os olhos de Nietzsche, diríamos que Arendt escamoteia a crueldade constitutiva do gênio competitivo grego ao descrever este povo como marcadamente conversacional e discursivo, não como uma civilização da crueldade agonística e sacrificial.

Por outro lado, podemos perceber que a descrição de Nietzsche acerca do gênio helênico acentua demasiadamente os elementos de crueldade próprios à competição militar grega, sobretudo no que diz respeito ao tratamento dado pelas falanges hoplitas vencedoras às falanges vencidas nas guerras helênicas. Havia, de fato, crueldade, porém havia um limite dado pela regra do jogo. Em geral, o número de baixas de uma batalha entre cidades-Estados gregas variava entre dez e quinze por cento das tropas de um dos contendores (Kagan, 2006). O competidor que atingisse este número era considerado vitorioso pelo próprio adversário que pedia reverentemente ao vencedor que lhe permitisse realizar os rituais das exéquias dos seus guerreiros mortos. Por isso as guerras se repetiam recorrentemente, porque eram *certames*. As batalhas de aniquilação se tornaram comuns somente a partir da ascensão das repúblicas romanas, cujo gênio militar-pragmático era, provavelmente, mais cruel que o gênio grego.

Segundo Nietzsche, os gregos concebiam como “uma grave necessidade” o direito de ir à desforra contra o adversário, isto é, “escoar o ódio” após a vitória. Esta desforra, sanguinária e cruel, era entendida como “a concessão do direito de guerra” das cidades vencedoras. Tudo era permitido: desde a execução da população masculina até a

escravização e venda das mulheres e crianças dos soldados vencidos. Por isso, assinala Nietzsche, os cristãos não podem compreender a crueldade grega de “modo suficientemente grego”, porque são compassivos e piedosos, então “estremecem” diante de tal gênio cruelíssimo.

Impossível ver tal elogio da crueldade na obra de Hannah Arendt. São conhecidas as críticas veementes de Arendt contra o sadismo e o elogio do sofrimento da carne pelos cristãos. É verdade que tanto Nietzsche quanto Arendt concordam que a separação entre os elementos animais e humanos não existe na realidade. Mas Nietzsche está mais disposto que Arendt a se desvincular dos elementos judaico-cristãos, ainda que Arendt faça uma crítica, cerrada e corajosa, ao princípio da vida como bem máximo na tradição cristã.

Comparada ao *ágon* nietzschiano, a narrativa acerca da origem do social proposta por Hannah Arendt — como já dissemos — transcorre a partir do conflito entre conceitos descarnados e personificados. Tais conceitos surgem aos pares, como sizíngias autopoieticas que se multiplicam e se degeneram progressivamente na medida em que se afastam do princípio primeiro que os criou: o gênio político helênico clássico¹⁸⁷. Por isso, a *aletheia*, para ela, é um progressivo afastamento da origem. Isto explica porque Hanna Pitkin compreendeu a narrativa agonístico-conceitual de Arendt como mera reiteração de hipostasias à guisa das narrativas de ficção científica¹⁸⁸. Pitkin ignorou o elemento claramente gnóstico-judaico destas imagens escatológicas. A narrativa acerca da origem e dos desdobramentos do social é hipostática porque o social pertence à dinâmica moderna dos experimentos cuja finalidade é desencadear processos autopoieticos. Não só a prerrogativa de realizar experimentos é restrita a um grupo privilegiado de cientistas como os processos desencadeados por tais experimentos têm uma dinâmica autônoma e imprevisível, como é intrínseco à serendipia da experimentação.

¹⁸⁷ São diversas as passagens, em toda a obra de Arendt, nas quais a autora reitera este afastamento da origem helênica dos conceitos e instituições. Vejamos a seguinte passagem: “Empregar o termo ‘político’ no sentido de *polis* grega não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-Estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político. Na verdade, é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito”. (Arendt, “Que é Liberdade?”, 2005, p.201).

¹⁸⁸ Creio que tal interpretação irônica de Pitkin diz mais sobre ela própria do que sobre Hannah Arendt. Lembremo-nos de que tal ironia de Pitkin, ao intitular seu livro acerca do social segundo Arendt por *The Attack of the Blob*, dá-se em alusão ao filme *The Blob*, de 1958.

Nietzsche, por sua vez, desejava resgatar a tensão agonística das competições homéricas e pindáricas porque concebia a emulação como uma *ars* vital necessária¹⁸⁹ para a formação dos homens e das instituições em qualquer tempo; Arendt almejava petrificar as oposições conceituais segundo a disposição dada pela origem greco-romana, por isso é como se ela nos falasse da estátua de Glauco, cuja desfiguração ainda não desfez completamente a beleza e a verdade cintilante da origem. Arendt ainda cria numa verdade revelada proveniente da origem grega. Neste aspecto, a própria condição humana está disposta ontologicamente numa hierarquia à qual, para ela, deveria estar fora de competição, petrificada e protegida das más-compreensões.

Ante estas considerações, podemos resumir quatro diferenças fundamentais entre Nietzsche e Arendt no que diz respeito ao espírito de competitividade: 1) enquanto Nietzsche concebe o *ágon* histórico milenar como um embate entre disposições psicológicas e até fisiológicas, Arendt o concebe como uma batalha conceptual entre entes abstratos, sobretudo ao tratar dos combates filosóficos da modernidade; 2) Nietzsche pregava a manutenção do *ágon* para a permanente busca da excelência humana, Arendt almejava a redenção do mal pela supremacia e petrificação da ordem hierárquica espiritual grega, isto é, almejava a supremacia da condição humana da ação política sobre a condição animalesca e contemplativa; 3) em Nietzsche a rivalidade agonística é constituída, simultaneamente, pela condição animal do homem em conjunção com a condição puramente humana, de modo que tais condições não se definem por uma oposição irreduzível entre a animalidade e a humanidade; em Arendt a rivalidade agonística manifesta-se na ação humana concebida como negação radical da condição animal do homem, ou seja, manifesta-se como expressão da diferença

¹⁸⁹ Segundo a interpretação de Nietzsche, para os gregos do período pós-homérico — isto é, após o período das trevas, pós-micênico e teogônico —, a instituição da disputa era a mais importante para a busca da excelência. Assim, “o sentido de necessidade de disputa” seria o responsável por “preservar a saúde da cidade-Estado”. Ao citar as palavras de Hermodoro, Nietzsche reafirma sua convicção de que, para os gregos, “ninguém deve[ria] ser melhor” a tal ponto de inibir ou anular o espírito de disputa. Caso surgisse um *hors concours*, “a disputa poderia se esgotar e o fundamento eterno da vida da cidade helênica estaria a perigo”. Para os gregos, diz Nietzsche, a disputa era um “meio de estímulo”, não apenas uma “válvula de escape” da rivalidade e do conseqüente ódio e inveja que dela decorre. A lógica da disputa é fazer com que vários azes e gênios “se estimulem mutuamente para a ação”, de modo que não haja “o domínio de um só”. Esta é a “pedagogia popular helênica” segundo a qual “todo talento deve desdobrar-se lutando”. Assim, a definição do que era “bom” ou “mal” precisava-se “essencialmente a partir dos objetivos pelos quais” uma pessoa “se esforçava”. Não obstante, esta educação agônica dos cidadãos em permanente disputa em todos os ofícios e artes deveria servir, em última instância, para o “bem do todo, da sociedade cidadina”. Assim, “cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isso constituísse o máximo de benefício para Atenas [...] ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade natal; era a fama desta que ele queria redobrar na sua própria”. (F.W.Nietzsche, “A Disputa de Homero, in *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos*, 2019, p.26-32).

ontológica entre o homem e o animal; 4) Para Nietzsche, a crueldade — enquanto característica animal do homem — é fecunda, desde que se conjugue com o espírito da Boa Éris, a dinâmica competitiva que dá origem à civilização; para Arendt, a crueldade e o sadismo são males que devem ser repensados e coibidos.

É próprio da tradição judaico-cristã identificar o inimigo a partir de uma imagem hipermoralizante do mal, o que conduz não apenas a um tipo de competição espiritualizada entre conceitos descarnados como também a uma sede de destruição apocalíptica do mal, o que Nietzsche denominava *Vernichtungslust*, o desejo de destruição¹⁹⁰. A narrativa histórica proposta por Arendt — figurada nesta logomaquia essencialista entre conceitos personificados, mas descarnados — assemelha-se mais à simbologia apocalíptica das narrativas judaico-cristãs do que à imagem das competições homéricas. A vitória descrita por Arendt, neste caso, é mais judaico-cristã que helenica, mais paulina do que pindárica (ou homérica), mais alegórica do que olímpica.

2. NÍKĒ E O APOCALIPSE

A interpretação escatológica e apocalíptica da narrativa histórica n’*A Condição Humana* demanda-nos mais provas documentais. De antemão, devemos deixar claro que nos referimos ao Apocalipse como um gênero narrativo, tal como era o Evangelho. Trata-se de um gênero narrativo¹⁹¹, assim como de uma estrutura de pensamento cujo *leitmotiv* consiste em descrever os eventos históricos como uma revelação da verdade que deverá reconduzir a humanidade para certo horizonte salvífico¹⁹².

No caso de Arendt, tal salvação estaria na origem, uma vez que para ela a humanidade ocidental deveria retornar para o lugar de onde viera, a Grécia. Daí deriva seu esforço no sentido de propor uma restauração apocatástica da origem, isto é, seu esforço em revelar a verdade originária e a ela volver. Daí, por conseguinte, a busca do início, da raiz semântica dos conceitos. Toda origem, em última instância, está no ventre, na geração, na natalidade, não na fabricação. A origem é a quintessência das coisas. Por isso, para ela, a história é movida pela concepção e pela conceptualização,

¹⁹⁰ Acampora, 2013, p.46-47;

¹⁹¹ Cf. Bernard McGinn in Frank Kermode e Robert Alter. *Guia Literário da Bíblia*. “Apocalipse”. p. 563-582. Como sabemos, há um contencioso milenar acerca do caráter verdadeiramente cristão do Apocalipse. Lutero, por exemplo, afirmara que o livro não era “nem apostólico nem profético” pois “Cristo não é ensinado ou conhecido nele” (*apud* McGinn, p. 570). Daí sua assimilação pela literatura secular.

¹⁹² Como assinala J.R. Geiselmann, “as palavras gregas e latinas ἀποκάλυπτειν, ἀποκάλυψις, revelar, revelatio significam descobrir, tirar o véu”, isto é, dar-se a conhecer, fazer-se conhecer. Cf. Geiselmann, in *Heirich Fries*. 1987, vol. 5, p. 88-97.

isto é, pela ação cujo início está no ventre e cujo destino será o mundo público no qual os homens definem em comum o sentido das palavras que usam. Conceber e conceituar compreendem dois gestos gêmeos e inseparáveis no curso da história humana. Não se trata, portanto, de uma antevisão profética do futuro uma vez que, para Arendt, a história está aberta e o destino dos homens será traçado por suas próprias decisões. Todavia, podemos dizer que, pelo sim, pelo não, Arendt antevê a imortalidade da espécie humana num futuro fora da Terra. Ademais, para ela, o início da nossa era, isto é, o período posterior a 1945, se inicia com a deflagração da bomba atômica. E este marco apocalíptico orienta toda sua reflexão n’*A Condição Humana*, como veremos neste capítulo.¹⁹³

Não obstante, a revelação na narrativa arendtiana não é dada pela graça de um ser transcendente nem recebida por um profeta visionário, mas alcançada pela atividade autônoma do pensamento e da compreensão. Ambas as faculdades — de compreender e de pensar — estão disponíveis para todos os homens, embora seja legítimo que alguns deles não queiram se dedicar a elas. A realidade revelada ao pensamento não é transcendente, mas mundana e temporal. Tal desvelamento (*disclosure*) torna-se possível a partir da comparação entre o sentido heleno-romano originário dos conceitos e instituições do mundo público e o sentido equívoco atribuído a tais conceitos e instituições pela perversão filosófica dos pensadores da era moderna. Este contraste entre a luz helênico-romana e as trevas da modernidade divide o tempo em duas eras: a era presente (a qual resulta dos desdobramentos dos equívocos filosóficos da modernidade e da tradição cristã) e a era futura (que está em aberto em razão do caráter imprevisível da ação). Toda explicação sobre a origem e sobre o passado se dá em razão de uma interpretação do presente, em razão do “pensar o que estamos fazendo”.

É próprio da narrativa escatológico-apocalíptica, como veremos, a contraposição de elementos dualísticos nos quais as “cores são geralmente fortes — pretos e brancos, em vez de tons suaves” (McGinn, 1997, p. 567). Tanto o elemento dualístico quanto o elemento revelador e salvífico diferem o *ágon* apocalíptico do *ágon* helênico. Por isso, cada um deles tem uma concepção distinta do que vem a ser a vitória. A vitória pírrica, olímpica, não é a mesma vitória narrada pelo profeta do Apocalipse.

¹⁹³ Não por acaso, Arendt numerou os subcapítulos com diversas sugestões numerológicas. O subcapítulo que trata do perdão é o de número trinta e três (33), assim como o último subcapítulo do livro é o de número 45, numa clara alusão apocalíptica, tendo em vista que ela afirma que a explosão da bomba atômica deu início a nossa era no ano de 1945.

Portanto, creio que nem a acusação de hipostasia, nem a aproximação com a história genealógica nietzschiana, podem explicar o estilo narrativo de Arendt, sobretudo porque tais explicações omitem o caráter promissivo que serve de horizonte para a autora, além do caráter coisal das instituições sociais que se replicam autonomamente. Dentre os pares de sizíguas conceituais reiterados por Arendt, temos as antíteses entre o animal e o humano, o natural e o artificial, a ação e a contemplação, a liberdade e a necessidade, a durabilidade e a perecibilidade (ou futilidade), o social e o político, o secular e o sagrado e, finalmente, o reino do público e o reino do privado. Em geral, tais dicotomias não são passíveis de produzir sínteses. São irreduzivelmente binárias, embora não sejam irreduzivelmente maniqueístas¹⁹⁴. São fecundas e, eventualmente, hibridizam-se, muitas vezes de modo a produzir crias estéreis.

Se nem a história genealógica nietzschiana, nem a tese das hipostasias de Pitkin, tampouco o *ágon* helênico explicam a origem e o sentido que Arendt confere ao elemento escatológico e promissivo de sua recorrente metáfora da vitória, então o que explica tal recurso metafórico? Precisamos retomar o sentido da palavra *níkē* na passagem da denotação grega clássica para a denotação hebraica e posteriormente cristã, especificamente na acepção joânica e apocalíptica do termo. O verbo *nikáō* (νικάω) e o substantivo *níkē* (νίκη) expressavam, na literatura grega clássica, a superioridade de um agente, coletivo ou individual, sobre um adversário numa dada rivalidade militar, erística, jurídica, retórica ou atlética¹⁹⁵. Logo, uma rivalidade pública e reconhecida. Ambos os termos eram empregados para designar o atributo dos Deuses, únicos agentes capazes de “conceder a vitória” aos mortais. Quer dizer, os homens que “venciam” ou “superavam” seus adversários eram capazes de fazê-lo tão somente por intervenção dos deuses. *Níkē* e *nikáō*, nestes casos, poderiam designar o poder divino capaz de prover a vitória a um dos contendentes.

¹⁹⁴ Arendt assinala, por exemplo, que nem sempre a necessidade é privação, mas, muitas vezes, constitui-se no mais eficiente estímulo à resiliência vital.

¹⁹⁵ Nike consta entre as divindades reverenciadas nos hinos órficos. Eis a tradução de Rafael Brunhara:

Da Vitória, fumigação: incenso

Chamo bem poderosa Vitória, desejada pelos mortais;
só ela livra os mortais do anseio pela disputa,
do doloroso dissídio dos oponentes em combate;
Nas guerras julga os feitos premiáveis
e no ardor da luta confere-lhes o triunfo mais doce,
pois a tudo imperas; de toda a discórdia a nobre glória
repousa em Vitória [Nike], florescente em fama e festivais.
Peço-te, venturosa, vem com teus olhos radiantes,
trazendo sempre nobre glória a obras célebres.

Wilamowitz-Moellendorff (1932, pp. 179-180)¹⁹⁶, ao analisar o emprego helênico do termo, assinala que o grupo de palavras derivadas de *Nikē* e *nikāō* designava não apenas o sentido físico da vitória, mas também o sentido metafórico, “seja num conflito mortal ou numa competição pacífica”. Logo, *Nikāō* significava vencer ou derrotar uma força oponente de modo que a ação e seu consequente sucesso — a vitória — fossem “palpáveis e manifestas para todos os espectadores”. Por outro lado, não poderia haver, para os gregos, uma vitória final. Um homem sem adversários à altura, um *hors concours*, em geral, era invejado pelos deuses. Eles encerram a disputa antes que ela comece e são tomados, não raro, pela *hybris*, como fora o caso de Miltíades, narrado por Nietzsche *n’A Competição de Homero*. Os helenos consideravam *Nikē* perigosa porque “sem inveja, ciúme e a ambição de disputa, tanto a cidade grega como o homem grego degeneram” (Nietzsche, 2019, p.32).

Moellendorff faz ainda duas observações muito valiosas acerca do caráter visível e peremptório da vitória nas várias tradições nas quais o termo é empregado. Tais observações, em verdade objeções, nos permitirão fazer uma comparação com os sentidos do termo na tradição helênica, judaica, cristã e arendtiana. Assim, questiona o filólogo alemão: “a) É suficientemente claro para o olho humano discernir entre a vitória genuína e a aparente? b) Podem os mortais alcançar finalmente a verdadeira vitória?”. É raro na poesia helênica — dramática, épica ou lírica — haver referências a *νικᾶν* sem que haja manifestação pública ou direta da vitória. Raras são as referências às vitórias ocultas ou mal compreendidas nas quais o vitorioso apele ao julgamento daqueles que são capazes de ver mais claramente a ação verdadeiramente vitoriosa. Contudo, há passagens nas quais o caráter vitorioso de uma ação é “claramente independente do sucesso público” e a verdadeira vitória está oculta para a maioria dos espectadores¹⁹⁷. Ou seja, a vitória genuína nem sempre é visível e publicamente reconhecida, mesmo na dramaturgia, na lírica ou na épica grega.

Quanto à autonomia, o mérito e a capacidade do homem de alcançar sozinho a vitória, Moellendorff reitera o que dissemos acima: entre os gregos, tal ação vitoriosa “não poderia ser uma realização dos mortais”, sobretudo porque “somente poderes

¹⁹⁶ Wilamowitz-Moellendorff. *Der Glaube Der Hellenen. Band II*, Weidmannsche Buchhandlung/Berlin, 1932.

¹⁹⁷ Acerca do caráter publicamente não reconhecido de uma ação vitoriosa na literatura helênica, Moellendorff cita passagens de Sófocles (*Édipo em Colono*, 1224), Estobeu (*Éclogas*, 5, 1080) e Epicteto (*Dissertationes ab. Arriano Digestae*, I, 18, 22).

divinos podem trazê-la”. Para os gregos, toda vitória provinha da ação divina, assim como toda derrota. Como afirma o filólogo:

A arte grega foi a primeira a proclamar a origem divina da vitória em numerosas representações da deusa Νίκη. Nike é também coroada como vitoriosa nos monumentos. Mas o problema, neste caso, é respondido basicamente pela religião, não pela arte. A divina Nike é, portanto, “uma abstração do conceito de vitória modelado por um povo civilizado e desenvolvido”. (Wilamowitz-Moellendorff in Gerhard Kittel, 1973, p.944)

Por ser uma personificação divina, a vitória dependia da relação de confiança do agente com os deuses vitoriosos das religiões do mistério, como é o caso dos cultos a Serápis (Candeia Sales, 2007). Como assinala Arendt, a vitória para os gregos, por exigir a façanha ou feito extraordinário, constituía-se na busca pela imortalidade. Se compararmos esta característica específica com a tradição hebraica veremos que o elemento teocêntrico do Deus (ou deuses) que concede a vitória permanece para gregos e hebreus, embora a exigência de publicidade e reconhecimento do ato vitorioso tenha dado lugar, entre os hebreus, a uma visão escatológica na qual o julgamento das ações terrenas dos homens será de somenos importância diante do julgamento final de Deus.

Na Septuaginta o verbo νικάω κτλ é relativamente pouco utilizado (25 ocorrências) e designava predominantemente a vitória dos crentes em Deus sobre as nações estrangeiras hostis. Como assinala Bauernfeind (*apud* Kittel, p.942-945), na LXX o verbo νικάω κτλ fora empregado para traduzir passagens nas quais o original hebraico trazia o verbo זָכָה (*zakhá*), isto é, “defender um inocente ante um julgamento”); noutras passagens νικάω κτλ fora empregado como equivalente ao original hebraico מָחָה (*khamád*: ambicionar, cobiçar, lutar), mas, especialmente como נִצָּח (*nitzá*: vitória, contenda, discussão). Como assinala W. Gesenius, “os hebreus consideravam cada vitória ou derrota como um julgamento divino o qual se relacionava a uma justa causa (em caso de vitória) e a uma causa injusta (em caso de derrota.)” (p.750, 1882)¹⁹⁸. Bauernfeind, por sua vez, assinala que no Velho Testamento a vitória de Deus é a única resposta que pode ser dada à questão do significado do mal. Quanto aos homens, devem ser capazes de operar o cálculo que conduz à vitória (λογισμός) quando a fé em Deus os guia, e somente assim poderão vencer. Daí que a ação vitoriosa ou a total atitude de vitória seja descrita como “aquela do mártir que já alcançou o λιμήν, o abrigo ou refúgio

¹⁹⁸ Gesenius, Wilhelm. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. 23ª Edition, Boston Mifflin and Company, The Riverside Press, Cambridge, 1882.

da vitória dos imortais (*αθανατου νικης*)” (Bauernfeind, p.943-944). Finalmente, para os hebreus da Septuaginta, a vitória é o mais divino presente como realização moral, isto é, ἀρετή (areté).

Já no Novo Testamento¹⁹⁹ — assinala Bauernfeind em resposta às duas indagações de Moellendorf — a realidade da vitória de Cristo sobre o mal “deveria ser reconhecida por todos, mas não é”: “os inimigos de Jesus estão mais inclinados a buscar refúgio na mais fatal autoilusão, a saber, a teoria da discórdia do reino do mal (Lc 11:17), do que reconhecer a vitória de Jesus” (p.944). Este paradoxo do homem-Deus vitorioso cuja vitória redentora não é reconhecida por seus contemporâneos está cabalmente representado pela “visão joanina da fala de Cristo” (Jo 16:33). Cristo é aquele que “venceu o mundo”.

Na visão apocalíptica joanina, todas as vitórias temporais e mundanas ocorridas antes da segunda vinda do Cristo são apenas vitórias provisórias e aparentes. Por outro lado, a vitória não será mérito dos homens, mas concessão de Deus e do Cristo Redentor. Por isso, Bauernfeind identifica no livro do Apocalipse a imagem da derradeira e genuína vitória segundo a teologia cristã e assevera que:

A vitória do cavaleiro em seu o cavalo branco será finalmente verdadeira, é claro, como é dito da vitoriosa guerra do Anticristo contra os santos em Apocalipse 13:7: a Vitória é dada a ele (ἐδόθη: “*dada*”)²⁰⁰. Ela é limitada por Ele, Deus, e Ele é quem a dá. O leitor do Apocalipse não deve ter nenhuma ilusão quanto à terrificante realidade dessas vitórias provisórias, ainda que elas sejam antes reveladas a ele; mesmo antes que o livro dos sete selos seja aberto, ele saberá de antemão a mensagem do ancião em 5:5: ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα (“*Venceu o leão da tribo de Judá*”), e saberá que esta é uma vitória provisória e que o final e a vitória eterna a qual somente o ἀρνίου (*arnion*: “cordeiro”), ο κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων (“*Senhor dos senhores, o Rei dos reis*”) (17:14) poderá vencer. (Bauernfeind, in Gerhard Kittel, 1973, p.944)

Para João, somente o Senhor é concessor da Vitória Eterna. E aqueles a quem “Ele envolve em Sua guerra tornam-se vitoriosos no sentido definitivo”, e não somente no sentido provisório do termo. Por isso, todos os crentes terão a promessa da vitória

¹⁹⁹ O termo *nikáō* aparece em 28 ocorrências no Novo Testamento.

²⁰⁰ Quer dizer, a besta pôde vencer a comunidade dos santos porque Deus deu a ela a vitória; não venceu por seus próprios méritos.

(νικῶν)²⁰¹. Bauernfeind esclarece-nos o sentido da Vitória cristã segundo a escatologia joanina no seguinte passo:

Esta νικῶν será manifesta como tal e receberá sua herança e a música celeste da palavra “vitória” encontrará sua verdadeira realização, quando haverá um novo céu e uma nova terra 21:7: ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα (o que vence herdará todas as coisas). A palavra νικῶν está no NT como uma *palavra de promessa*, uma palavra *escatológica*. Mas a prometida νικῶν não é materialmente outra senão a νικῶν de Cristo, 3:21: ὡς καὶ ἡ ἐνίκησα (“como Eu também venci”)²⁰². Ela acontece através de Seu sangue, 12:11. Repousa sobre o fato de que Deus faz dos fieis Seus filhos e que através da fé em Sua promessa faz os homens vitoriosos. Consequentemente, a vitória prometida já está presente, 1 Jo. 5:4s. “Porque todo o que é nascido de Deus vence o mundo; e esta é a vitória que vence o mundo, a nossa fé”. (Bauernfeind, in Gerhard Kittel, 1973, p.945).

Por ser uma palavra promissiva e escatológica — desde sua origem na Revelação hebraica — a ação vitoriosa aparecerá não só em João, mas também em Paulo (1 Cor.15:54s)²⁰³ e nos profetas do Velho Testamento (Isaías 25:8; Os 13,14) como o triunfo do homem de fé sobre a morte. No Apocalipse, tal vitória aparecerá em termos do triunfo sobre os quatro cavaleiros (6:8). Por isso, os verdadeiros fiéis cristãos e judeus são concebidos como incorruptíveis, imperecíveis e imortais (ἀφθαρσία) e podem perguntar-se abertamente: “Morte, onde está a tua vitória?”²⁰⁴. Quer dizer, em termos escatológicos, o símbolo da vitória representa a luta pela imortalidade, a qual Arendt entende como eternidade transcendente em contraposição a imortalidade temporal helênica, embora Paulo se refira aí à imortalidade (ἀθανασία)²⁰⁵

²⁰¹ Sobre a promessa da Vitória Eterna, ver Apocalipse 2:7, 11, 17, 26; 3-5; 12, 21. Sobre este tema o livro de Marcellus Kik é imprescindível, sobretudo no que diz respeito a Mateus 24 e Apocalipse 20. Cf. Jacob Marcellus Kik, *An Eschatology of Victory*. P&R Publishing, 1974.

²⁰² Quer dizer, aqueles que lutarem a favor Dele, o Cristo, sentar-se-ão ao Seu lado depois da Vitória Eterna.

²⁰³ Na tradição cristã paulina, a alma é principal, senão o único campo de batalha do cristão.

²⁰⁴ Paulo em 1 Coríntios 15:54-55 assinala o caráter imortal dos vitoriosos: “Quando, pois, este ser corruptível tiver revestido a incorruptibilidade e este ser mortal tiver revestido a imortalidade, então cumprir-se-á a palavra da Escritura: A morte foi absorvida na vitória./ Morte, onde está a tua vitória?/Morte, onde está o teu aguilhão? (Bíblia de Jerusalém, p. 2015).

²⁰⁵ Na tradição cristã paulina, a imortalidade implica a ressurreição da materialidade do corpo ressuscitado; como tal, ela difere da imortalidade da alma. Arendt não tratou desta distinção, preferindo contrastar a imortalidade terrena helênica à eternidade cristã. Para Oscar Cullmann, estas “duas formulações de esperança futura são mutuamente exclusivas e representam a diferença de perspectiva entre judaísmo e helenismo a respeito da vida após a morte” (Kreitzer, in *Hawthorne et alii*, 2017, p.301). *Athanasia* (cujo significado é “não sujeito à morte” ou “aquele que nunca morrerá”) e *aphtharsia* (“não sujeito à decomposição”, empregado para designar os corpos incorruptíveis) são dois termos com sentidos diferentes, com atributos específicos. Para os Cristãos, Jesus aboliu a morte e concedeu a imortalidade a todos aqueles que creem, como podemos ver no conceito de ζῶναι αἰώνιον (“vida eterna”). Por outro lado, na teologia hebraica o conceito de imortalidade não está enfaticamente presente, como podemos atestar ao examinarmos o Antigo Testamento, exceto, provavelmente, no livro da *Sabedoria de Salomão*, ainda que

propriamente. Para os helenos, contudo, a vitória sobre a morte é terrena porque projeta o nome de um homem contra a perecibilidade de sua presença física no tempo mundano. Já para os cristãos e hebreus esta vitória se projeta para o plano transcendente, carnal e espiritual, no qual haverá triunfo sobre a morte.

De modo sucinto, portanto, podemos dizer que, para os gregos a vitória deveria ser visível e publicamente reconhecida. Não havia, salvo as exceções apontadas por Moellendorff, a crença em uma vitória oculta ou derradeira a qual realizar-se-ia num plano futuro e transcendente, ainda que toda vitória viesse dos Deuses. Para os judeus, igualmente, a vitória seria obra de Deus e se faria visível a todos como evidência da supremacia do povo eleito. Para os cristãos, segundo o sentido joânico, a vitória de Cristo não era visível ou reconhecida pelos pagãos, mas tão somente por aqueles que viam o tempo escatológico da Segunda Vinda, portanto, o conceito de vitória, neste caso, transcendia o mundo terreno e seu tempo, o tempo da Cidade dos Homens. A vitória cristã virá apenas no Apocalipse, no fim dos tempos. Logo, todas as derrotas terrenas são aparentes e provisórias; não refletem a vontade de Deus tampouco provém do mérito dos homens. A suprema vitória, definitiva e eterna, virá por obra de Deus, o condutor dos vencedores.

Arendt se aproxima desta visão joanina, certamente, por intermédio de Agostinho. Para ela, a vitória da má-compreensão da política na era moderna, reduzida à administração da condição animal do homem, não é visível a todos porque se trata de uma adulteração ardilosa e longividente. Por isso, é a vitória do *animal laborans*, expressão claramente escatológica e melancólica, que intitula o último capítulo d'A

ali não haja distinção entre imortalidade e eternidade. Na Enciclopédia Judaica, por exemplo, o verbete “imortalidade” enfatiza que “A crença de que a alma continua sua existência após a dissolução do corpo é uma questão de especulação filosófica ou teológica, e não de simples fé, e, conseqüentemente, em nenhum lugar é expressamente ensinada na Sagrada Escritura” (Kaufmann Kohler). Trata-se, portanto, de uma derivação eminentemente platônica derivada dos mistérios órficos e eleusianos. Para Arendt, o tema da vida após a morte é apresentado, como é comum à maioria dos conceitos d'A *Condição Humana*, a partir de uma escolha rígida e binária entre uma perspectiva helenista e outra cristã. De fato, para os cristãos, a imortalidade não poderia ser terrena, uma vez que o corpo animal terreno não se confundiria com o corpo espiritual da ressurreição. E, neste aspecto, Paulo está a negar a condição animal da imortalidade, sobretudo porque o animal não pode herdar o Reino de Deus. Daí que, para Paulo, “a vida, não a morte, tem a última palavra” (Scott, Jr. 2017, p. 671). E desse postulado deriva a sacralidade da vida, tratada por Arendt no penúltimo capítulo d'A *Condição Humana*. O fato é que, para o cristianismo tradicional, há “um estado intermediário no qual a parte imaterial do indivíduo continua em uma existência consciente separada do corpo físico” (Scott, Jr. Idem). A divisão binária e antitética esposada por Arendt serve mais a sua própria narrativa filosófica do que à compreensão deste difícil litígio filosófico e teológico. Cf. Cullmann, Oscar. *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* London, Epworth, 1958. Cf. também: J.J. Scott, Jr. *Imortalidade*, pp. 670-672 e L.J. Kreitzer. *Corpo*, p. 296-303, in G.F.Hawthorne, R.F.Martin e Reid G.Reid. *Dicionário de Paulo e Suas Cartas*. São Paulo, Paulus, Loyola & Vida Nova, 2017. O melhor texto de Arendt sobre o assunto, embora pouco citado, é “History and Immortality”, *Partisan Review*, vol.24, n.1, 1957.

Condição Humana (assim como o Apocalipse de João encerra a Bíblia). A vitória do *animal laborans* evidencia o ponto histórico culminante de um processo de degeneração e adulteração, isto é, um processo progressivo de afastamento da origem. Tal vitória não é pública, tampouco reconhecida por aqueles que se tornam objetos dela. Logo, ela precisa ser revelada (*disclosed, revealed*), especialmente por tratar-se de uma vitória que resulta de um longo processo de esquecimento da experiência política genuína da *pólis*. O estilo hiperbólico é o modo mais enfático de revelar o que não está aparentemente visível. A hipérbole é um recurso retórico próprio da revelação apocalíptica e sua expressão mais ressaltada é a metáfora da vitória.

A vitória deste sentido adulterado do político como administração de animais laborais, portanto, deve ser desvelada e este é o trabalho que Arendt toma para si. Se atentarmos bem, lembraremos que, para João, o mais gnóstico dos evangelistas, a forma mais perigosa e sub-reptícia pela qual a besta atacou a fé cristã fora a “falsificação do evangelho” (Bauernfeind, p. 945; 1Jo 4:4)²⁰⁶, assim como Tomás de Aquino falsificou ou traiu o sentido original do político, fazendo-o equivaler ao social gregário do homem-animal. Para Arendt, Aquino é o homem por quem o escândalo veio, isto é, o homem do desengano, da má-compreensão, da traição e da mentira contra a verdade da experiência política greco-romana de origem. Daí que a história conceitual narrada por Arendt seja uma milenar batalha conceitual cujos vencedores adulteraram a verdade da experiência política helênica em favor de mentiras, ilusões, não-verdades e más-compreensões. Quer dizer, Arendt acusa os falsos profetas de adulterar e falsificar a concepção originária da política. O mundo visível criado por estes falsos profetas é mau, pois é fruto de um processo contínuo de decadência que aprisiona, animaliza e escraviza o homem. Vencer os falsos profetas significa, por conseguinte, vencer a ordem do mundo pela aclamação pública da verdade. E esta vitória será mérito dos homens em comunidade, porque, para ela, a história é um acontecimento aberto cujo destino depende tão somente da capacidade reflexiva e decisória dos homens, ou seja, a história é o lugar da ação. Por ser o lugar da ação precisa ser desvelada, revelada. Para Arendt, a ação não revela seu sentido senão pelo discurso: “desacompanhada do discurso, a ação perderia seu caráter revelador” porque toda ação que se inicia “é humanamente revelada pela palavra”, sem a qual, o “aparecimento físico bruto” do ato,

²⁰⁶ Sobre o mal causado por falsos profetas segundo a teologia cristã, ver Bultmann (2004, p. 685).

“sem acompanhamento verbal” não teria a mesma relevância porque é por meio da palavra que o ator “anuncia o que faz, fez e pretende fazer” (2011, p.223)²⁰⁷.

Vejamos o seguinte quadro comparativo, que resume o conceito de vitória segundo as concepções helena, hebraica, cristã e arendtiana:

²⁰⁷ Arendt ao corroborar a tese de Platão, nesta passagem, não atentou para o seguinte contrassenso: os filósofos para quem a afinidade entre discurso e revelação é maior que a afinidade entre ação e revelação estão a conceder maior valor à Filosofia do que à Política, como é o caso do próprio Platão. Cf. Arendt, 2011, p.223.

O CONCEITO DE VITÓRIA SEGUNDO ARENDT E AS TRADIÇÕES (QUADRO 2)

	Concepção Helena	Concepção Hebraica	Concepção Cristã	Concepção arendtiana
1. Há vitória visível e pública?	Sim. Toda vitória deve ser manifesta e evidente para todos os espectadores.	Sim. A vitória do povo eleito é visível para os inimigos.	Sim, mas as derrotas terrenas ocultam a vitória final.	Não. A vitória do <i>animal laborans</i> precisa ser revelada (ou desvelada).
2. Há vitória oculta?	Sim, mas poucas, porque toda rivalidade é pública.	Sim, a vitória se dará, de fato, no juízo final.	Sim. As vitórias terrenas são aparentes. A vitória final está oculta para quem não crê em Deus e no retorno do Filho de Deus.	Sim. A vitória do <i>animal laborans</i> como condição humana do político está oculta para o público. Ela se apresenta retoricamente na sacralidade do social.
3. Sentido semântico da vitória	Atlético, militar, dramático, retórico, erístico e metafórico. A vitória representa a imortalidade dos homens mortais. A vitória é a expressão máxima do feito.	Militar e transcendente. Vitória significa luta, discussão, contenda. A certeza da vitória terrena depende do julgamento de Deus sobre as causas justas e injustas. A vitória é sempre uma resposta ao mal. Ademais, ela demanda cálculo e frieza. É também imortalidade, eternidade e salvação.	A vitória é apocalíptica, alegórica e transcendente. Cristo vencerá o mundo. É também imortalidade, eternidade e salvação.	A vitória é metafórica, conceitual e revela o triunfo de uma dada concepção de mundo. A história da Filosofia é a história da luta conceptual a qual institui ideias vencedoras e ideias derrotadas.
4. Há vitória derradeira, redentora?	Não. O que importa é a competição, porque ela exige excelência e autossuperação dos competidores.	Sim. A vitória derradeira do povo eleito sobre o mal. Há certeza da vitória porque ela é prometida por Deus.	Sim. Há certeza da vitória desde o presente. A vitória do fiel cristão é a vitória sobre a morte e sobre o mal.	Não. A história está aberta às decisões dos homens e à imprevisibilidade da ação.

5. A vitória tem caráter terreno, transcendente ou futuro?	Não. Toda vitória é terrena e presente.	Sim. Há vitórias terrenas do povo eleito, assim como haverá a vitória final dos justos sobre os injustos.	Sim. As vitórias terrenas são aparentes. Somente no apocalipse haverá a vitória final, conduzida por Deus e Seu Filho contra o mal. A vitória é uma promessa.	Toda vitória é terrena e presente. Os homens são porta-vozes de visões de mundo que os antecedem; tais visões permanecerão depois que estes homens morrerem. Por isso, toda vitória é conceitual. Contudo, o futuro está aberto à reflexão e à decisão dos homens.
6. O mérito da vitória é dos deuses ou dos homens?	Toda vitória vem dos deuses que a concedem e é, portanto, uma ação divina.	Toda vitória vem de Deus e somente de Deus.	As três pessoas da Trindade são responsáveis pela vitória dos fieis e a derrota dos descrentes. Deus e Cristo são os concedores últimos da vitória.	O mérito da vitória é dos homens que escolhem as concepções de mundo que os governarão. A vitória representa redenção ou declínio, salvação ou decadência na medida em que se afasta ou se aproxima da origem greco-romana. O mal e as aparências, em geral, triunfam sobre a verdade.

3. A REVELAÇÃO E A BOMBA ATÔMICA COMO HORIZONTE DE RESPONSABILIDADE POLÍTICA

“*Meu coração está pesado. Nos veremos novamente?*”

(Hannah Arendt em carta enviada a Karl Jaspers no dia 5 de novembro de 1956, confessando ao amigo seu temor de uma iminente hecatombe nuclear por consequência da Revolução Húngara deflagrada dias antes.)

“A era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas” (Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 2011, p.7).

Além da metáfora da vitória, Arendt alude em diversas passagens d’*A Condição Humana* ao tema da revelação (*revelation*) ou desvelamento (*disclosure*) da verdade. Sem sombra de dúvidas, o tratamento que ela dá ao conceito em sua narrativa histórica é de origem heideggeriana; contudo, há sérias diferenças entre ambos no que diz respeito ao caráter político e escatológico do desvelamento. Para Heidegger, assim como para Arendt, cabe ao homem o desocultamento ou revelação (*enthülltheit*) do ser, isto é, o gesto de retirar o véu e desvelar (*enthüllen*) a verdade da “essência do ser”. Como assinala Michael Inwood, a “verdade é, para Heidegger, o ‘desencobrimento’ [*Unverborgenheit*] ou “desvelamento [*Entborgenheit*],” e todo “desencobrimento depende do homem, sendo-lhe essencial” (Inwood, 2002, p.37). O homem deve buscar a verdade neste “espaço de jogo [*Spielraum*]” que é o aberto, marcado pelas aparências e pelos disfarces.

E assim como para Hannah Arendt, para Heidegger “a essência da verdade é histórica” (idem, p.39) e tem “raros momentos imensamente separados” no tempo. Por isso, para ambos, entre a Grécia de Platão e a modernidade não há uma grande distância temporal. Ademais, por ser histórica, toda verdade tem uma “história clandestina” que deve ser desvelada. Para atingirmos a essência desta verdade, duas direções nos são possíveis: “pela ‘reflexão sobre o fundamento da possibilidade da correção (*adaequatio*)’ e pela ‘reminiscência do começo (*aletheia*)’” (Inwood, 2002, p. 5). Uma vez que a busca pela essência da verdade deve ser dar na investigação da história, é na história que poderemos presenciar o *Dasein*, o ser-aí. Contudo, como nos adverte

Inwood, tal ser-aí pode estar tanto na “não-verdade [*Unwahrheit*]” como na verdade propriamente. Por isso, em *Ser e Tempo* Heidegger assinala que o “Dasein decadente interpreta mal as coisas”, não porque a não-verdade se manifeste como “pura falsidade” ou “encobrimento”, mas como um “disfarce [*verstelltheit*] da verdade” (Inwood, p.5). Por isso, Heidegger rejeita a metáfora da luz como símbolo da verdade, conforme a concebia Platão. Para ele, esta imagem omite o elemento essencial da “força privativa da a-letheia”, do esquecimento do ser como “disfarce da verdade” (idem, p.35).

E é esta noção de desvelamento dos disfarces da não-verdade que está na revelação do *animal laborans* como instituição cabal da organização política moderna. O discurso e as políticas do social são concebidos como o mais alto valor da vida pública em nosso tempo. Contudo, ambos se manifestam como aparência da verdade da essência do político, logo ambos são não-verdade disfarçada em verdade²⁰⁸. Por isso, dissimulam, ocultam e contrafazem a imagem decaída do homem que compõe a verdade desvelada do social. A dignidade do homem como ser da ação é rebaixada à indignidade do *animal laborans*, o homem vegetativo, aprisionado pelas necessidades e pela soberania do Estado que o governa e objetifica. Heidegger descreve esta atividade de desvelar, tal como demonstrada por Arendt, no seguinte passo:

À constituição de ser *Dasein* pertence ao decair [...] O descoberto e aberto está no *modus* da contrafação e do fechamento, por efeito do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. O ser para o ente não se extingue, mas é erradicado. O ente não fica por completo encoberto, é precisamente descoberto, mas ao mesmo tempo contrafeito; mostra-se — mas no *modus* da aparência. De igual maneira, o que foi descoberto volta a se afundar na dissimulação e na ocultação. O *Dasein*, *porque essencialmente decaído e segundo sua constituição de ser*, é não-verdade. [Por isso] “o *Dasein* é na não-verdade”. [...] Daí que o *Dasein* por essência deve se apropriar expressamente do que já foi descoberto *em contraposição* à aparência e à dissimulação, assegurando-se sempre de novo o ser-descoberto. Nenhuma nova descoberta se efetua sobre a base de uma completa ocultação, mas tem seu ponto-de-partida no ser-descoberto, no *modus* da aparência. O ente aparenta ser como... isto é, ele já está de certo modo descoberto e, no entanto, dissimula (Heidegger, *Ser e Tempo*, 222, 2012, pp.613-615, trad. Fausto Castilho).

Todos estes elementos — a verdade como desvelamento ou revelação, o caráter histórico de tal verdade revelada, a capacidade humana do desencobrimento, o espaço

²⁰⁸ A metáfora do disfarce (*disguise*), embora não muito frequente, aparece em algumas passagens d’A *Condição Humana*. Por exemplo, quando Arendt afirma, no tópico 9 (cuja narrativa é claramente influenciada pelas teses históricas de Karl Polanyi) que “a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários” (2011, p.83).

de jogo no qual esta verdade se dispõe, a clandestinidade da verdade (isto é, seu caráter não-público, privativo), a busca de tal verdade na reminiscência do início e a má-compreensão da verdade como não-verdade que se disfarça em verdade — estão presentes na concepção de verdade histórica que atravessa a narrativa de *A Condição Humana*. Não obstante, e à despeito de tudo o que já foi dito acerca da influência de Heidegger sobre o pensamento de Arendt, muitas são as diferenças entre ambos, sobretudo no que diz respeito ao papel político da revelação ou desvelamento. Em Arendt, o horizonte apocalíptico impõe sobre sua narrativa um princípio de responsabilidade política o qual não encontraremos na filosofia do ser heideggeriana.

O que distingue, então, a imagem agonística da revelação n'A *Condição Humana* de Hannah Arendt do conceito de revelação segundo Heidegger? Richard Rorty, num texto pouco conhecido, mas enfático e decisivo, intitulado “Heidegger e a Bomba Atômica”, esclarece-nos quanto a miopia política heideggeriana, especialmente no que diz respeito à possibilidade concreta de aniquilação nuclear da Terra e da humanidade:

Heidegger não tem qualquer interesse em democracia, senso comum ou paz mundial. Para ele, substituir objetos por coisas, substancialismo por relacionismo, não era, como fora para Dewey, um movimento num jogo de políticas culturais — um artifício filosófico que pode ajudar um pouco a acelerar a realização da visão de Tennyson²⁰⁹ (uma visão partilhada por Roosevelt, Truman e outros homens de Estado que criaram as Nações Unidas). Antes, ele diz em *Das Ding* que houvera uma possibilidade tragicamente passada — antecedida séculos atrás, na época de Platão: “Platão pensou a essência da coisa tão pouco quanto Aristóteles e todos os pensadores posteriores. Mais do que isso, pensou de um modo que foi decisivo para todos que vieram depois; Platão experienciou tudo que está presente como um objeto de produção”. [§] Um produto incidental e tardio deste fracasso em entender *Das Wesen des Dinges* (A Essência da Coisa) foi, de acordo com Heidegger, o problema da aniquilação nuclear: “o homem contempla atônito o que pode vir a ocorrer com a explosão da bomba atômica. O homem não vê o que já chegou há muito tempo, e que transparece apenas como a explosão da bomba

²⁰⁹ Rorty refere-se ao poema de Alfred Tennyson intitulado *Locksley Hall*, no qual um visionário profetiza o fim dos tempos e a criação de um governo mundial. Na tradução de José Lino Grünewald (“Grandes Poetas da Língua Inglesa do Século XIX”) o poeta-soldado diz: “Porque imergi no futuro,/ até onde o olho humano pode ver,/ Vislumbrei a Visão do mundo,/e todo o encanto que podia ser;/ Vi os céus cheios/ de naus, corsários, velas de magia,/ Pilotos do crepúsculo/ rubro tombando em cargas de valia;/ Ouvi os céus cheios de gritos,/ e lá choveu um lívido orvalho/ Das vistosas esquadras / das nações no azul central a atacar; /Bem longe, o murmurar no mundo inteiro/ do vento sul nesse ímpeto que esquentava,/ Com os emblemas dos povos/ mergulhando nos raios da tormenta;/ Até que o tambor de guerra/ não soasse e bandeiras ao reverso/ No parlamento do homem,/ Federação de todo este universo./ Lá o senso comum da maioria/ suporta um febril reino em sobressalto,/ E a benévola terra/ dormirá envolta em norma universal.

atômica como sua erupção final [...] O que esta ansiedade impotente ainda espera, quando a coisa horrível já aconteceu?”²¹⁰ A eliminação da vida mortal entre a terra e o céu, pensa Heidegger, é somente o tipo de coisa que você tem que esperar caso compreendas errado a essência da coisa (*Wesen des Dinges*). A catástrofe nuclear “é apenas a mais crua de todas as confirmações grosseiras da aniquilação da coisa que já aconteceu há muito tempo atrás”. [§] Passagens como essas ajudam a nos lembrar o tipo de fanfarrão apaixonado por si próprio que era Heidegger. Ele é um exemplo perfeito do idiota, o tipo de pessoa que não tem senso de cidadania e a quem você nunca desejaria que representasse você no parlamento. Tudo o que a aniquilação nuclear significou para ele foi mais uma evidência para sua afirmação de ter compreendido *Das Wesen des Dinges* melhor do que Platão e Aristóteles. A ideia de que poderíamos nos reunir em assembleias públicas e nos agitarmos por uma reforma das Nações Unidas, de modo que isso nos permitisse lidar com a proliferação nuclear, teria dado ataques em Heidegger que nos mostraria o ridículo fracasso em entender a prioridade de *Denken* (pensamento) sobre a mera política. (Richard Rorty, “Heidegger and the Atomic Bomb”, in Bruno Latour & Peter Weibel. *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. ZKM/The MIT Press, 2005, pp.274-275)

Indubitavelmente, e por força da trajetória de vida de ambos os pensadores, Arendt dá à *política* o caráter sagrado que Heidegger concede ao *pensamento*. Se Arendt espousa uma posição claramente republicana quando concebe à liberdade como razão de ser da política (liberdade como ação e visibilidade pública dos cidadãos num mundo comum), Heidegger, como assinala Rorty, “não tem qualquer interesse em democracia, senso comum ou paz mundial”. Para ele, estes termos seriam meras palavras de ordem ecoadas pela linguagem da propaganda e pelo a-gente. Logo, se Arendt sai em defesa do senso comum no sentido dado ao termo pela tradição conservadora anglofílica — como uso comum dos sentidos em comunidade, isto é, como juízo comum dos cidadãos herdeiros de uma tradição — Heidegger veria neste conceito, certamente, uma forma sutil de elogio da manipulação do a-gente sobre o eu-autêntico. Não obstante tais diferenças entre uma refugiada judia e um ex-membro do partido nazista, em termos filosóficos o que mais os distingue é que na Teoria Política de Arendt a possibilidade de uma hecatombe nuclear é admitida como o horizonte último de responsabilidade do

²¹⁰ Esta passagem de Heidegger fora vertida por Emmanuel Carneiro Leão do seguinte modo: “Tudo está sendo recolhido à monotonia e uniformidade do que não tem distância. Como assim? Será que tal recolhimento é ainda mais angustiante do que a explosão de tudo? O homem se estarrece com o que poderia ocorrer na explosão das bombas atômicas. O homem não percebe o que, de há muito, já está acontecendo, e está acontecendo, num processo, cujo dejetos mais recente é a bomba atômica e sua explosão, para não falar na bomba de hidrogênio. Pois, levada às últimas possibilidades, bastaria apenas a sua espoleta para eliminar toda a vida na terra. O que esta angústia desesperada ainda está esperando, quando o terror se está dando e o horror já está acontecendo? Horror e terror é o poder que joga para fora de sua essência, sempre vigente, tudo o que é e está sendo. (Heidegger, “A Coisa”, in *Ensaaios e Conferências*, 2012, p.144)

pensamento e da política, enquanto para Heidegger a iminência de aniquilação total do homem e da própria Terra é apenas um equívoco no modo de conceber a “essência da coisa”.

Se observarmos bem, veremos que Arendt encerra *A Condição Humana* com uma imagem apocalíptica e escatológica a qual revela seu próprio temor, compartilhado com todo o mundo público, quanto à possibilidade de deflagração da bomba atômica em meio à Guerra Fria. Este tom sombrio perpassa parte do livro. Arendt compartilha com Jaspers o imperativo da responsabilidade inerente à toda ação, que não só é livre, mas está encerrada numa cadeia de interações. O apocalipse deixara de ser uma imagem bíblica para se tornar uma possibilidade concreta e iminente²¹¹. Como assinalou Karl Jaspers em seu livro sobre o assunto publicado em 1957, a possibilidade de destruição total da humanidade tornou-se concreta e “as representações irreais do fim do mundo” tornaram-se reais. Segundo Jaspers, “a expectativa deste fim próximo consistia, já para a geração da época [de Cristo], no equívoco de efeito ético-religioso de João Batista, Jesus e dos primeiros cristãos. Agora, no entanto, encontramos-nos diante da possibilidade real de tal fim, se bem que não do mundo nem da Terra, mas da vida humana” (1958, p.13).

Em meio aos dezoito dias nos quais transcorria a Revolução Húngara, precisamente no dia 5 de novembro de 1956, enquanto redigia os capítulos finais do livro até então intitulado *Vita Activa*²¹², Hannah Arendt decidira escrever uma pequena carta para seu amigo Karl Jaspers. Angustiado, ela fazia uma confissão e uma pergunta: “Meu coração está pesado. Nos veremos novamente?”. Naquela altura, Jaspers estava igualmente atarefado com a redação do livro *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (“A Bomba Atômica e o Futuro do Homem”), ou seja, os dois autores trabalhavam simultaneamente na redação de suas respectivas obras entre os anos de 1956-1957. A correspondência entre ambos era frequente e girava em torno da Revolução Húngara, da Crise de Suez, do Estado de Israel (“A destruição de Israel significaria o fim da humanidade”, dissera Jaspers numa carta de 24 de fevereiro de 1957) e da possibilidade de deflagração da bomba atômica.

²¹¹ Segundo Arendt, “com razão ou sem ela, quando pensam na técnica, os europeus veem, não um aparelho de televisão em casa de cada um, mas o cogumelo da nuvem sobre Hiroshima” (“A Europa e a Bomba Atômica”, 2001, p.315)

²¹² Em sua correspondência com Jaspers, Arendt intitula *The Human Condition* como *Vita Activa*, conforme viria a intitular a edição alemã. Conferir a carta 204 de 17 de fevereiro de 1957. *Correspondence. Hannah Arendt-Karl Jaspers. 1926-1969.* (1992), p. 308-310.

Diante dos acontecimentos da Revolução Húngara e do consequente acirramento da Guerra Fria, Arendt julgava que as possibilidades de um cataclismo haviam se tornado cada vez mais concretas: “As coisas tomaram um rumo tão ruim quanto você temia; na verdade, um rumo muito pior, pois toda a ordem delicada criada nos anos pós-guerra foi destruída agora” (Carta 200, p. 302), escreveu ela a Jaspers. O assombro diante da iminência de uma guerra nuclear, a expectativa apocalíptica de que “o dia está próximo” somava-se à certeza de que a hecatombe ocorreria de forma impresentida e não declarada: “Parece-me que serão alguns meses, talvez anos, antes que o pior venha sobre nós. Eu realmente não sei mais como isso pode ser evitado agora. Quando vier, virá do modo como esta situação presente está — sem uma declaração de guerra, e o início das hostilidades, como são tão eufemisticamente chamadas, ocorrerá cedo demais para que possamos aprender sobre elas com antecedência” (carta 200, 1992, p.302-303).

O tema da bomba atômica, como conclui Jaspers em seu livro, passara a ser “uma questão que não nos permite descansar”. Como tal, restava saber quais eram as intenções dos russos, ao que Jaspers responde a Arendt (Carta 201, p.303) com as indagações: “Querem os russos uma guerra em breve, ou não? Parece certo, para mim, que os russos agem com base em decisões claras e não tropeçam em nada”. Jaspers cria que “os russos poderiam tomar a Europa quando quisessem sem usar a bomba atômica”. Não obstante, o filósofo estava ligeiramente mais otimista que Arendt porque acreditava que entre “as pessoas-chave de Washington e Moscou é *consabido* o que de fato é uma H-bomba”, e esta consciência, embora “esquecida pelas pessoas” seria, ela própria, o principal “obstáculo para a deflagração da bomba”. De todo modo, para Jaspers, “o que Moscou realmente quer permanece obscuro” (Carta 201, 1992, p.304).

Embora estivesse aterrorizada com a possibilidade de uma hecatombe nuclear, Arendt estava, paradoxalmente, exultante com os acontecimentos da Revolução Húngara que fora, para ela, “a melhor coisa que já aconteceu há tempos”, embora lhe parecesse, em 26 de dezembro de 1956, que tal Revolução ainda não tivesse findado porque o acontecimento fora “uma clara vitória para a liberdade”. Sendo assim, acreditava que o evento ainda incorreria em desdobramentos, “como em todas as revoluções espontâneas dos últimos cem anos”, porque se tratava da “aparição espontânea de uma nova forma governamental *in nuce*” (Carta 202, p.306). Contudo, no ensaio “Imperialismo Totalitário: Reflexões Sobre a Revolução Húngara”, refeito e publicado no *The Journal of Politics* em 1958, um ano após o fim desta Revolução,

Arendt já descreve dos desdobramentos de tal ação revolucionária²¹³, embora enfatize se tratar “de um verdadeiro acontecimento, cuja estatura não dependerá de sua vitória ou derrota: sua grandeza está assegurada pela tragédia que representou” (2018, p.23).

Jaspers responde sua amiga advertindo que depois da morte de Stalin e do fim do mandato de Truman, o fator “mais perigoso” para a deflagração de uma guerra nuclear se devia ao fato de que estava “o mundo sem lideranças”: “Truman e Stalin eram, pelo menos, homens que sabiam o que queriam e que tinham uma ‘lógica’ política”. Para Jaspers, Eisenhower era um “civil servil” que “espera por ordens” e os líderes russos eram “estranhos para eles próprios”. Assim, o filósofo conclui ser “impossível prever o que pode vir da paixão atabalhoada de equipes de governo sem liderança ou das aventuras mundiais e históricas de um general”. Neste contexto, “o medo do fogo do inferno” fora substituído pelo “medo da H-bomba”. Jaspers ainda se refere a seu “panfleto” *A Bomba Atômica e o Futuro do Homem* como uma tentativa de apontar para uma solução de “dimensão suprapolítica” cujo horizonte é o destino comum dos homens, isto é, sua “imortalidade” (Carta 203, p.308).

Arendt responde a Jaspers, desta vez de forma menos sombria, e diz que “tudo depende de um acordo tácito entre América e Rússia” e que o perigo maior virá quando as bombas de Hidrogênio caírem nas mãos de pequenos países, ou de “chauvinistas e irresponsáveis”. Numa outra carta, desta vez de 29 de agosto de 1957, Arendt volta ao tom pessimista de outrora em razão da declaração de Khrushchev:

Malenkov pensava que o perigo da bomba atômica era uma ameaça para o mundo inteiro, mas Khrushchev pensa que é ameaça apenas para os países capitalistas [...] agora nós podemos ver com absoluta clareza para onde as coisas estão indo, e temos informação suficiente para arriscar um julgamento. E as perspectivas não são animadoras (Carta 209, 1992, p. 318).

Jaspers responde dez dias depois num tom quase irônico:

Ao contrário de você, eu não vejo claramente para onde as coisas estão indo na Rússia. As possibilidades de interpretação são sempre diversas. Quando você comparou os comentários de Malenkov e de Khrushchev sobre o perigo da bomba atômica para o mundo e para os países capitalistas você tinha em mente a fantástica declaração de Khrushchev poucos meses atrás a respeito dos efeitos dessas bombas,

²¹³ Sobre sua descrença nos desdobramentos da Revolução Húngara, Arendt assinala que “o contexto das circunstâncias em que ocorreu a Revolução foi de grande significado, mas não determinante o bastante para iniciar um daqueles processos automáticos que quase sempre parecem aprisionar a história e que, na verdade, nem mesmo são históricos, se entendermos como histórico aquilo que é digno de ser lembrado.” (Arendt, “Imperialismo Totalitário” in *Ação e a Busca da Felicidade*, 2018, p.24)

uma declaração que foi posteriormente desmentida como “efeito de um pileque”? É Khrushchev ou Zhukov quem realmente maneja os botões do poder? Khrushchev não tem força policial, como Stalin tinha, para armar contra os generais. Zhukov ou outros militares podem estar arquitetando planos monstruosos. O conflito interno dentro da Rússia não acabou (Carta 210, 1992, p.320).

Em sua carta-resposta, Arendt não toca mais neste assunto. Diz apenas que “deixará o assunto ‘Rússia’ para uma próxima vez” e que enviará a Jaspers uma cópia do ensaio que ela escrevera, referindo-se, neste caso, ao texto intitulado “Imperialismo Totalitário: Reflexões sobre a Revolução Húngara”.

De todo modo, a vitória final do capitalismo sobre o socialismo ou o contrário — como assinalara Kruschev, citado por Arendt, ao afirmar que “uma nova guerra mundial só poderia terminar com o colapso do capitalismo” e que “o socialismo perdurará, enquanto o capitalismo não permanecerá”, ou seja, “a guerra levaria à vitória do socialismo” (Arendt, 2018, p.56) — criara a expectativa de um *doomsday*, o fim dos tempos²¹⁴. Como afirma Rossatti (2016, p.541-542), o *stimmung* da opinião pública mundial era de que “poderia não haver *mundo* após uma vitória *nuclear* sobre qualquer lado do conflito”. O capítulo final de *A Condição Humana* deixa-nos a sugestão de que a vitória do *animal laborans* poderá ser sucedida por um mundo pós-apocalíptico sem vitoriosos²¹⁵. Este tom sombrio, próprio da expectativa apocalíptica neste último capítulo d’*A Condição Humana*, fica claro quando Arendt assinala que “é perfeitamente concebível que a era moderna — que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana — venha a terminar na *passividade mais mortal e estéril* que a história jamais concebeu” (p.403). Portanto:

É natural que a nova geração viva com maior consciência da possibilidade do Juízo Final (*doomsday*) do que os que têm “mais de trinta”. [...] quando se pergunta a um membro desta geração [...]: “Como você quer que o mundo seja daqui a 50 anos? [...] as respostas quase sempre são precedidas de “Considerando que ainda haja mundo” ou “Considerando que eu ainda esteja vivo”. Conforme as palavras de George Wald, “estamos nos defrontando com uma geração que não está de modo algum segura de ter um futuro” [...] À frequente

²¹⁴ Arendt acentua o risco de uma hecatombe estaria no fato de que “líderes totalitários podem mudar de ideia como qualquer outra pessoa, e é apenas lógico que eles oscilem, não apenas entre a esperança da vitória e o medo da derrota, mas entre a esperança de que a vitória poderá torná-los os senhores incontestáveis do mundo e o medo de que, exauridos por uma vitória muito onerosa, eles sejam deixados sozinhos para enfrentar o colosso em crescimento que é a China” (Arendt, “Imperialismo Totalitário” in *Ação e a Busca da Felicidade*, 2018, p.57).

²¹⁵ Não por acaso, o mundo sem vitoriosos teria sua história escrita no tópico 46, ou seja, o ano de 1946, posterior à deflagração atômica. Como se Arendt perguntasse ao seu leitor que mundo adviria depois deste acontecimento pré-apocalíptico.

pergunta: “Quem são eles, esta nova geração?” pode-se muito bem responder: Os que ouvem o tique-taque da bomba” (*Crises da República*, “Da Violência”, 1999, p.105).

Tal visão apocalíptica é, em certa medida, a responsável pela visão agonística da história da humanidade como embate dual de forças, conceitos, ideias e visões de mundo. O desdobramento desta história, irremediavelmente, produz vencedores e derrotados. E a imagem de um embate final entre dois povos e duas visões antagônicas de mundo, em 1958, era tão real que se tornara o fio condutor de toda a narrativa da história do pensamento e da filosofia ocidental segundo propunha Arendt.

No ensaio “A Europa e a Bomba Atômica”, ela enfatiza que o advento das armas nucleares colapsou o princípio judaico-cristão da vida como o mais alto bem do homem, princípio este que surgira como negação da coragem como a mais alta virtude política. Para os gregos, “a vida não era o mais sagrado dos bens” e, portanto, havia condições sob as quais não “valeria a pena conservá-la”, como na submissão à escravidão. Por isso os romanos praticaram batalhas de aniquilação, como em Cartago e Corinto. “Com a vitória do cristianismo no mundo ocidental”, diz Arendt, “e sobretudo a partir da crença originalmente judaica do caráter sagrado da vida enquanto tal”, a virtude da coragem “perdeu sua validade absoluta”. Agora, com o advento da bomba atômica, é o princípio da vida como mais alto bem e valor que “deixou de ser universal” (p.316).

Arendt não percebera que o princípio do amor à vida, ainda que seja, como ela enfatiza n’*A Condição Humana*, um princípio pré-político, tratado por ela como um equívoco judaico-cristão ante a grandiosa ética da coragem e da excelência helênica, é o principal responsável pela não-deflagração das armas nucleares pelos contendores ontem e hoje. Um espírito radicalmente agonístico, guiado por uma doutrina hipermoralizante do mal cuja encarnação seria o inimigo, não hesitaria em sacrificar a própria vida a fim de aniquilar seu antagonista. O princípio do amor à vida como um bem absoluto e inegociável é o único princípio ético capaz de fazer os líderes políticos mundiais “pensar no que estão fazendo”. Ainda que seja o mero amor à própria vida, à pátria, à nação, à comunidade religiosa ou mesmo à raça, e não o amor pela humanidade em si, o princípio do amor à vida é o único princípio moral capaz de conter a autodestruição total da humanidade. Conforme a própria Arendt afirma, a vida da humanidade jamais deixará de valer a pena (HC, 2011, p.318), mesmo neste mundo pós-atômico. Como o amor pela humanidade é um princípio abstrato e absurdo, como ela própria viria a descobrir oito anos depois em sua crítica à Rousseau, resta apenas o

princípio judaico-cristão do amor à vida como limite para a destruição final sem vitoriosos. Este é o princípio do qual não dispunham os romanos. Por isso os membros do círculo scipiãoico criaram o princípio diplomático da *humanitas*, o qual fora difundido para conter a sanha radicalmente destruidora do gênio militar romano. A deflagração de uma bomba atômica, se não tivéssemos o princípio do amor à vida, seria uma reedição moderna das batalhas de aniquilação, como na Terceira Guerra Púnica, quando Catão convocara os romanos com seu famoso discurso aniquilador ao dizer: “*Ceterum censeo Carthaginem delendam esse*”. E nada sobrou de Cartago senão o testemunho duvidoso dos próprios romanos. É, certamente, por ter na voz do velho Catão a iminência do apocalipse cartaginês, que Arendt encerrou *A Condição Humana* dando a palavra final do livro a este homem, símbolo da ação política e sumo porta-voz da destruição total que se aproximava para os inimigos derrotados. Mas Catão nos convoca, agora, neste mundo pré-apocalíptico e sem vitoriosos, não à atividade de destruir inimigos, mas a excelsa atividade de pensar, isto é, “pensar o que estamos fazendo”.

4. REVELAÇÃO E OCULTAMENTO

Como Hannah Arendt trata diretamente do tema da revelação ou desvelamento (*diclosure, revelation*)²¹⁶? A definição mais profícua que ela dá a este conceito resume-se na seguinte afirmação:

No lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo. E já que é da natureza do Ser aparecer e assim se *desvelar*, é da natureza do processo permanecer *invisível*, ser algo cuja existência pode apenas ser inferida da presença de certos fenômenos. Esse processo foi originariamente o processo de fabricação, que ‘desaparece no produto’, e baseou-se na experiência do *homo faber* [...]” (Arendt, 2011, pp.370-371. Itálicos acrescidos).

Percebam, nesta passagem, que o conceito de revelação está em oposição ao conceito de Processo. Quer dizer, a visibilidade intrínseca da ação tem por seu oposto a invisibilidade característica do Processo. Ambos são conceitos antagônicos e negam-se mutuamente sob vários aspectos. Enquanto a ação é o modo pelo qual o homem se revela ao domínio público, isto é, o modo pelo qual ele se faz visível e comunica a si

²¹⁶ Arendt emprega, para designar a revelação, termos como *disclosure, disclosing, disclose, revelation, reveal* e *revelatory*. Perfazem cerca de 50 ocorrências, ou seja, é um termo razoavelmente regular.

próprio como alguém distinto na pluralidade dos outros homens, os processos sociais tornam os homens invisíveis e indistintos, porque é da natureza de tais processos permanecerem ocultos e ocultarem seus objetos, fins e agentes. Nos processos, o que aparece ao público “não pode desvelar o ‘quem’, a identidade única e distinta do agente” porque a atividade processual é meramente produtiva e, portanto, só deixa visível o produto acabado da fabricação. Numa palavra, o processo é uma ação anônima, “desprovida de um nome, de um ‘quem’ a ela associado” (2011, p.226), por isso, os homens não são concebidos como pessoas singulares, isto é, como “quem”, mas tão somente como “quê”, isto é, coisas ou objetos. Se o processo tem um “produto acabado”, resultado de um experimento ou fabricação anônimo, a ação, contrariamente, “não é tangível, pois não há objetos tangíveis nos quais ela possa se solidificar: o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si tais resultados e produtos finais” (2011, p.228-229). No processo, o início resulta do serendipismo do experimento; na ação o início “aparece na forma de milagre” (p.222). No processo, os homens são objetos de um experimento; na ação eles são protagonistas dos acontecimentos históricos. O processo é mudo; a ação discursiva, fala e narra histórias. A ação é gloriosa e só se torna “possível no domínio público”; o processo é arcano e inglório, além de rebaixar o homem à sua condição mais indigna (p.225). A ação é o “desvelamento do agente no ato”; o processo é “apenas um meio para atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto” (p.225). O desvelamento dos homens pelo discurso e pela ação nos assegura um sentido de realidade, uma vez que “somente a ação é real” (p.230); o processo escapa aos sentidos e, por ser puramente materialista, não vê a singularidade dos homens, mas apenas “o mundo objetivo das coisas”, ou seja, o processo nos nega o sentido de realidade. A ação é revelação e publicização de pessoas e feitos; o processo é encobrimento, ocultamento e privação de agentes, sujeitos e fins da ação. A história dos antigos, nesta lógica, é uma história de ações; a história moderna é caracterizada pelos processos sociais que ocultam agentes, sujeitos e fins. Nem mesmo os homens-objetos da ação processual são capazes de percebê-la ou compreendê-la. A única semelhança que há entre ambos reside na imprevisibilidade tanto das ações processuais quanto das pessoais.

Por outro lado, ao tratar da verdade como revelação, Arendt não nega por inteiro a tese do “tradicional conceito de verdade”, segundo a qual tal verdade estaria “baseada na percepção dos sentidos, na razão ou na crença na revelação divina”, isto é, estaria apoiada “no duplo pressuposto de que o que verdadeiramente é aparecerá por si mesmo”

(2011, p.344). Quer dizer, Arendt não nega o caráter epifânico da verdade, embora negue o caráter passivo da aparição, conforme vimos anteriormente no conceito heideggeriano de desvelamento como iniciativa do homem. Arendt não nega tal conceito tradicional porque o substituto dado a ele pelos filósofos modernos fora o conceito de verdade como *verum factum*, o qual ela rejeita veementemente. Por isso ela afirmou que não desejava “contestar ou mesmo discutir o conceito tradicional de verdade como revelação e, portanto, como algo essencialmente dado ao homem” (2011, p.20), sobretudo porque reconhecia “o credo comum à Antiguidade pagã e à hebraica, à filosofia secular e à filosofia cristã” segundo o qual “a verdade se revela por si mesma” (2011, p.344). Apesar deste consenso entre teólogos e filósofos da Antiguidade, tal convicção fora abolida da Filosofia moderna em favor da dúvida cartesiana. E tal abolição fora movida por uma “violência que se avizinhava ao ódio”. Desde Descartes e da invenção do telescópio, a relação entre o Ser e a aparência deixara de ser estática, “como o era no ceticismo tradicional” quando se cria que as aparências “escondiam e encobriam um ser verdadeiro” que escapava aos olhos do homem. Na modernidade pós-cartesiana, o Ser tornou-se “tremendamente ativo e enérgico: cria suas próprias aparências, ainda que essas aparências sejam embustes”. Este Ser “tremendamente eficaz é de tal natureza que seus desvelamentos têm de ser ilusórios” e “as conclusões deduzidas de suas aparências têm de ser enganosas”. Como dissera Heidegger, a aparência do Ser não o define como uma não-verdade cuja manifestação não é “pura falsidade” ou “encobrimento”, mas um “disfarce da verdade”.

Foi a partir da dúvida cartesiana que a dúvida passou a ser universal, isto é, passou a estender-se “desde o testemunho dos sentidos ao testemunho da razão” e deste “ao testemunho da fé”, tendo em vista que se perdera a convicção na autoevidência que originara todo o pensamento até então. Com a “vitória” da dúvida universal cartesiana a verdade teórica passou a ter como procedimento de prova o critério do “sucesso” de uma hipótese numa “prova prática”. Uma teoria só seria válida se funcionasse na prática, ou como enfatizou Arendt, “a teoria convertera-se em hipótese e o sucesso da hipótese convertera-se em verdade” (2011, p.347). E o critério do sucesso passou a ser “inerente à própria essência e ao progresso da ciência moderna”. É desta matriz cartesiana da dúvida universal, bem como do método experimental de Galileu e do princípio do *verum factum* de Vico que surge a concepção da ação como fabrico de processos que deverão reorganizar o mundo social na modernidade.

Logo, esta narrativa proposta por Arendt visa ao desvelamento dos processos invisíveis e suas aparências discursivas segundo a linguagem do progresso e da propaganda ideológica do social como a expressão máxima da política. Como dissemos, ela não contesta o conceito tradicional de verdade como revelação exceto pelo fato de que não vê o ato de revelar como dado ao homem, mas como resultado do pensamento e da compreensão que desvelam as aparências da não-verdade.

5. A ESCATOLOGIA GNÓSTICO-JUDAICA E A ESCATOLOGIA CRISTÃ-AGOSTINIANA

Vejamos agora como a visão apocalíptica de Hannah Arendt se situa entre as tradições gnóstico-judaica e cristã-agostiniana. Trata-se, em verdade, de uma visão híbrida destas duas tradições. Para compreendermos melhor esta filiação ambígua, precisamos distinguir comparativamente as duas tradições apocalípticas.

Como sabemos, a imagem escatológica do tempo tem origem judaico-cristã e representou uma ruptura radical com a imagem cíclica da história conforme a concebia os gregos²¹⁷. Se para os helenos o tempo histórico era simbolizado pela repetição cíclica e recorrente da estrutura das idades (*éons*), para o judaísmo antigo e para o cristianismo primitivo tal imagem era afigurada pela evolução progressiva e linear dos acontecimentos cujo início estaria na Criação (*Bereshit*) e cujo fim estaria na redenção salvífica e na revelação dos mistérios ao final dos tempos. Para judeus e cristãos, a expectativa do fim dos tempos se daria ora de modo imanente e terreno, ora de modo transcendente e extramundano. Em ambos os casos, tal *doomsday* judaico-cristão seria o responsável por formar o símbolo da linearidade progressiva do tempo, originando o conceito moderno de história secular como progresso evolutivo e aberto para o futuro. Nesta lógica, podemos identificar duas grandes vertentes de interpretação apocalíptica da história:

(i) o apocalipticismo gnóstico-judaico cuja crença fundamental é que o fim dos tempos ocorrerá com a iminente destruição deste mundo presente, inferior e degradado no qual vivemos. Neste caso, o apocalipse seria deflagrado por uma aniquilação catastrófica do mundo imanente, substituído por um Reino de Deus sobre a Terra. Tal

²¹⁷ Neste aspecto, podemos distinguir claramente entre a imagem da história cíclica nietzschiana e a indeterminação histórica do tempo futuro na obra de Arendt. Neste caso, é Nietzsche, e não Arendt, quem está mais próximo da concepção grega do tempo.

apocalipticismo imanente deve ser compreendido segundo suas finalidades políticas e morais, tendo em vista que a “proclamação do fim dos tempos é quase sempre um ato de resistência política de uma minoria violentamente reprimida — os judeus da Babilônia, os primeiros cristãos do Império Romano”, por exemplo (Styfals, 2015). Esta visão do apocalipticismo como ato de resistência política é esposada por vários intérpretes, como é o caso de Jan Assmann (para quem “apocalipticismo e opressão andam de mão dadas”, tendo em vista que a visão apocalíptica da história “é uma forma de resistência religiosa e intelectual” contra a “opressão violenta” e a “perseguição”)²¹⁸ e Adela Yarbro Collins (para quem o apocalipticismo permite “encorajar a aceitação do sofrimento num conflito escatológico”²¹⁹ contra um “adversário escatológico”, como fora o caso do Apocalipse de João, composto durante o reinado de Domiciano, imperador conhecido por sua política de perseguição contra os cristãos). A impotência das minorias apocalípticas fez com que surgisse em tais comunidades a crença numa “revolução para uma realidade transcendente” (Styfals, 2015). Segundo Styfals, tal apocalipticismo gnóstico-judaico entende que “o mal tem que ser destruído cosmologicamente pela vinda catastrófica de um Deus redentor”, de modo tal que “a impotência política” neste mundo inferior não é concebida como “uma fraqueza, mas atesta em última instância a superioridade espiritual do apocalipsista”. Por isso, as narrativas apocalípticas da história não apenas julgam que o mundo presente é mau, mas entendem que há um Deus oculto ou *Hester Panim* cuja face e verdade devem ser desveladas (Styfals, 2015, p.195). Em resumo, tal apocalipticismo tem por fundamento uma *escatologia política e mundana* a qual se contrapõe a *escatologia individualista e espiritual cristã-agostiniana*.

(ii) A segunda vertente de interpretação apocalíptica da história é, por definição, cristã, agostiniana e providencialista. Para os cristãos, o evento escatológico situa-se não propriamente num futuro profético, mas entre o passado e o futuro, tendo em vista que a encarnação e a ressurreição de Cristo já ocorreu e a verdade já foi revelada a quem nela

²¹⁸ Jan Assmann. *Of God and Gods: Egypt, Israel and Rise of Monotheism* (Madison: University of Wisconsin Press, 2008).

²¹⁹ Adela Yarbro Collins. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, p. 205. Nesta obra há um resumo do estado da arte no que diz respeito à interpretação histórica do livro do Apocalipse, sobretudo no capítulo VI (p.198-217: “The Political Perspective of the Revelation to John”). A autora se posiciona contra os autores que negam a tese da interpretação histórica, como é o caso de Wilhelm Bousset, Herman Gunkel Schöpfung e Ernst Lohmeyer. Yarbro Collins analisa também a estrutura de pensamento apocalíptico a partir da linguagem do “dualismo cósmico” o qual sempre elege um “adversário escatológico” no livro *The Combat Myth in The Book of Revelation*, Harvard Theological Review, capítulo IV, pp.157-207, 1976. A autora sustenta a tese de que há uma “eticização” do conflito entre o Império Romano (a Besta) e a comunidade judeu-cristã (p.161).

crê. Quer dizer, no caso cristão, a expectativa escatológica de salvação direciona-se simultaneamente para o passado (isto é, para a encarnação como último evento histórico significativo para a história do mundo imanente) e para o futuro (isto é, para a salvação futura ante a iminente e dessabida ocorrência de um apocalipse que ninguém pode prever ou calcular quando virá). Por isso, a escatologia cristã não se vê na obrigação teológica ou profética de responder quando ocorrerá a segunda vinda ou o fim dos tempos. O tempo do Apocalipse é um tempo de espera e vigilância.

Por outro lado, contrariamente ao apocalipticismo político gnóstico-judaico, os cristãos não julgam que o mundo imanente presente é mau, inferior ou moralmente degradado. Julgam apenas que tal mundo não é o perfeito Reino de Deus. Ademais, Cristo não é concebido como um profeta a proclamar o fim da história, a vinda do Deus redentor ou a salvação eterna tendo em vista que ele próprio é o Deus encarnado e a salvação personificada. Por isso, como assinala Löwith, para a cristandade a vinda de Cristo é “o começo do fim”, de tal modo que a escatologia cristã passa a dirigir-se ao passado como se ele fosse um futuro, e o futuro passa a ser o tempo da esperança escatológica aquando a segunda vinda ocorrerá, isto é, num tempo dessabido e permanentemente aberto. Por isso, como afirma Scanlon (2001, p.491), para o cristianismo agostiniano “a promessa divina da escatologia histórica não inclui a vitória intra-histórica para o povo cristão”, ou seja, para o cristão a história é um intervalo dentro da eternidade o qual se situa entre a primeira e a segunda vinda de Cristo.

No que diz respeito à origem histórica desta concepção transcendente da salvação é consabido que Agostinho rechaçava a “triunfalista teologia imperial” que concebia o Império Romano como instrumento providencial de expansão do cristianismo pelo ecúmeno (Scanlon, 2001). Depois de 410, a crença otimista num império cristão sobre a terra (*tempora christiana*) se esvanecera²²⁰. Para Agostinho, a providência divina não apontava para um êxito mundano da comunidade cristã sobre seus adversários pagãos e seculares. Além disso, a esperança de um mundo mais justo dentro da história não era concebida como sinal de redenção. A ordem mundana, seja em tempos de bonança, seja em tempos de excídio, não designava, para os cristãos, nenhum sinal de salvação. Entre a primeira e a segunda vinda do salvador, para o cristão, o tempo se situaria entre a memória viva do passado na encarnação do homem-

²²⁰ Cf. Agostinho, *O De Excidio Urbis e outros Sermões sobre a Queda de Roma*. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

Deus e a antecipação presente do futuro ante a esperança da segunda vinda. Por isso, o tempo favorito do cristão seria, sempre, o futuro (Scanlon, 2001).

Como assinala Scanlon, para os cristãos, a escatologia é o símbolo da “esperança de cumprimento das promessas divinas”. Por isso, o fim da história não é narrado ou esperado como a vindoura destruição de um mundo mau, mas como “realização da história transcendente da salvação”. O mundo presente imanente não é intrinsecamente mau, tendo em vista que o Deus criador do mundo é bom e o mal é apenas ausência do bem (*privatio boni*). Portanto, não há uma ontologia apocalíptica do mal. Além disso, este mal mundano não provém da perversão de um Deus demiurgo o qual criou um mundo ontológica e intrinsecamente perverso; contrariamente, “o mal provém do comportamento imoral dos homens individualmente, bem como da justa punição de Deus sobre as más ações dos homens” (Scanlon, 2001). Logo, a salvação não é concebida como redenção histórica de um mundo intrinsecamente degradado, mas como perdão transcendente e individual da pecaminosidade intrínseca do homem (Scanlon, 2001). A salvação cristã, contrariamente a salvação gnóstico-judaica, não é política e comunitária, mas espiritual e individual.

Portanto, cada homem, individualmente e pela conversão, decide a qual cidade pertence: *a civitas terrena* ou a *civitas Dei*. Estas duas cidades estão no mundo, não fora dele, ou seja, a Cidade de Deus não se situa num futuro supra-histórico celestial, assim como não se confunde com a Igreja, pela qual se manifesta: “é uma cidade que está no mundo, mas que não é do mundo”. Numa palavra, para Agostinho a Cidade de Deus não se consorcia com o Império tampouco com a Igreja (uma vez que esta não se confunde com o Reino de Deus).

Styfhals (2015) resume este contraponto entre a escatologia gnóstico-judaica e a escatologia individualista agostiniana no seguinte passo:

Segundo Löwith, o verdadeiro Reino de Deus cristão não é para ser realizado num futuro reino que virá depois deste mundo. A Cidade de Deus agostiniana é mais uma realidade transcendente que está além da história profana — além da Cidade dos Homens. A época que começa com a encarnação de Cristo, embora seja a última na história do mundo, não é a realização política do milenar Reino de Deus. A escatologia cristã não pode ser concebida apocalipticamente; a salvação não é uma intervenção cosmológica na história política, a qual ocorre publicamente como um fim dos tempos imanente. Löwith concorda com Agostinho que “o destino histórico dos povos cristãos não é um assunto passível de uma interpretação da história política especificamente cristã” (Löwith, p.195). Desarmando a dimensão revolucionária e política do apocalipticismo, o dogma da encarnação

transforma a concepção de salvação numa realização ou perdão puramente transcendente, apolítica e espiritual de um crente individual.

Para os cristãos, o fim da história não implica a destruição de um mundo perverso, mas a “realização providencial da história transcendente da salvação” (Styfhals, 2015). O quadro a seguir sintetiza esta comparação.

CARACTERÍSTICAS DIFERENCIADORAS DA ESCATOLOGIA GNÓSTICO-JUDAICA EM COMPARAÇÃO A ESCATOLOGIA CRISTÃ-AGOSTINIANA
(QUADRO 3)

Escatologia Gnóstico-Judaica	Escatologia Cristã-Agostiniana
1) O fim dos tempos ocorrerá com a destruição catastrófica do mundo presente imanente que é degradado, inferior e mau.	1) Não se pode negar ou afirmar que haverá uma destruição catastrófica do mundo imanente no fim dos tempos, embora se possa afirmar que haverá o julgamento das almas. O mundo presente, histórico-imanente, não é concebido como degradado, inferior ou mau tendo em vista que o mal que há no mundo é obra do livre-arbítrio dos homens.
2) Substituição do mundo inferior e mau por um Reino de Deus sobre a Terra.	2) O Reino de Deus não se situa no tempo imanente, tampouco no mundo terreno, mas no mundo transcendente. A Cidade de Deus situa-se na eternidade, portanto, fora da história; a interpretação da história política não alcança o destino histórico dos povos cristãos, tampouco a promessa de Deus.
3) A salvação virá pela destruição cosmológica do mal e a redenção da comunidade de fiéis.	3) Não há uma visão ontológica ou cosmológica do mal, concebido como mera ausência do bem. Todos os homens são igualmente pecadores e passíveis do mal, que não é intrínseco ao mundo, mas reside no livre-arbítrio dos homens. Toda a salvação é individual, portanto, situada fora da história.
4) O narrador apocalipsista da história do fim dos tempos se vê como espiritualmente superior ao seu opressor mundano.	4) Não há um narrador onisciente, senão Cristo, cuja segunda vinda ocorrerá em tempo dessabido. O cristão tem ciência tão somente das promessas de Deus e da verdade revelada, a qual afirma que os oprimidos herdarão o Reino de Deus.
5) O judaísmo gnóstico crê que a verdade deve ser desvelada por um Deus Oculto (<i>Hester Panim</i>) cujo porta-voz é o próprio narrador-profeta do apocalipse.	5) A verdade já foi revelada por Cristo, Filho de Deus, cuja segunda vinda é dessabida pelos cristãos e descreditada pelos pagãos. Cristo não é um profeta que revela o fim dos tempos ou a vinda de Deus. Ele é o próprio Deus encarnado em homem.

6) A salvação gnóstico-judaica é mundana, política e comunitária e profetiza a destruição violenta do mundo imanente e mau.	6) A salvação cristã pós-escatológica é transcendente, espiritual, individual e não antevê a destruição do mundo imanente, que não é intrinsecamente mau.
7) O fim da história é a destruição do mundo mau imanente.	7) O fim da história é a consumação providencial da história transcendente da salvação. Logo, a salvação não virá por uma intervenção cosmológica na história política, tampouco ocorrerá publicamente como um fim dos tempos imanente.

Dada esta comparação, podemos afirmar que, para Arendt, a destruição catastrófica do mundo e da humanidade constitui-se num evento iminente que marca o início de nosso tempo. A catástrofe deixa de ser uma profecia e passa a ser uma ameaça concreta de tal modo que a percepção do apocalipse não pode ser concebida senão como uma condição política. Portanto, a hecatombe nuclear é o último e mais importante horizonte de responsabilidade política e filosófica do mundo moderno. A visão apocalíptica, dada por tal horizonte, não é privada, isto é, não se dá como uma revelação pessoal exclusiva de um visionário ou porta-voz da ira divina; tal visão é publicamente compartilhada, embora sua ameaça ainda esteja oculta pelo *arcana imperii*. O fim dos tempos na era pós-nuclear, para Arendt e para Jaspers, não implicaria uma consumação da história pela providência divina; implicaria, em verdade, um apocalipse sem vitoriosos. Embora Arendt advogue uma visão ontológica do mal e o veja, muitas vezes, de modo encarnado, ela compreende que o verdadeiro adversário escatológico — a aniquilação do pensamento e o triunfo do *animal laborans* nas instituições políticas modernas — não se faz visível ante o conflito agônico e aparente entre capitalismo e socialismo. É a compreensão autônoma e reveladora que poderá redimir os homens dos males da não-verdade disfarçada em verdade, não a violência, tampouco a violência nuclear.

Como sabemos, embora Arendt entenda que há o mal no mundo, ela não o atribui a um demiurgo perverso, mas o vê como resultado de escolhas e más-compreensões conceptuais ao longo da história da filosofia e das instituições humana. Por outro lado, ao se posicionar como narradora do fim dos tempos e explicar ao seu leitor a origem de todas as degenerescências conceptuais e institucionais, Arendt claramente se posiciona como espiritualmente superior ao seu opressor mundano, embora não se apresente como narradora onisciente. A ciência da compreensão não é

peremptória, é um convite para pensar e dialogar. A verdade, nesta lógica, deve ser revelada, assim como a não-verdade desmascarada, não por revelação de um Deus Oculto ou por um narrador-profeta do apocalipse, mas pelo poder de compreensão comum dos homens em comunidade. A revelação não é dada ao homem, mas deve ser buscada pelo exercício da compreensão. Como o mundo moderno forma suas instituições a partir da dinâmica dos processos autopoiéticos, os quais são invisíveis e ocultos, é papel público do pensador tornar visível a presença dos fenômenos sociais e científicos que se ocultam. E este papel Hannah Arendt toma para si, embora não de um modo profético, mas sim de um modo quase maternal.

6. A FORMA ESTILÍSTICA DA CONCEPÇÃO DUALISTA DA HISTÓRIA

Por outro lado, está claro que os paralelismos antitéticos de Arendt, conforme os apontamos anteriormente, não se reduzem ao simples contraste entre tese e antítese. Em verdade, eles expressam um modo particular de antagonismo no qual a “negação do contrário” se dá pela “repetição da tese com uma negação ou uma modificação ínfima do teor” (Bultmann, 2004, p.439). Esta é a “forma estilística da concepção dualista”, a qual, segundo Bultmann, é própria da tradição do judaísmo gnóstico cujo maior arauto fora João, o Evangelista. Assim, assinala o teólogo heideggeriano:

A forma estilística é a expressão para a concepção dualista básica, que é a pressuposição dos discursos de revelação. E a ela também correspondem os *termos antitéticos* que perpassam esses discursos: luz e trevas, verdade e mentira, em cima e embaixo (ou celestial e terreno), liberdade e escravidão. Para a mesma esfera do pensamento gnóstico-dualista também apontam as *imagens* que caracterizam o revelador em seu contraste com o “mundo” e em seu significado salvífico (2004, p. 439).

Afirma ainda Bultmann acerca da natureza desta visão dualista da realidade e da história:

[São] termos procedentes do dualismo gnóstico: luz e trevas, verdade e mentira, liberdade e escravidão, vida e morte, [os quais] recebem primeiro seu sentido caracteristicamente joanino. [...] Pois a possibilidade da escuridão — da autocompreensão ilusória — é dada com a possibilidade da luz — da autocompreensão autêntica. É a mentira que nega essa realidade, não apenas uma afirmação falsa. [...] os termos “luz”, “verdade”, “vida” e “liberdade” explicam-se mutuamente, como fazem inversamente os termos “trevas, mentira, morte e escravidão”. (2004, p.445-448).

Nesta narrativa de revelação dualista da verdade, a escatologia é historicizada, e este movimento de mundanização “encontra sua expressão no fato de que o mundo nem percebe o que acontece”, de modo que “do ponto de vista do mundo, existe somente uma perturbação, uma agitação que leva a partidarismos (cismas)”. Daí que o mundo não suspeite que em tais cismas “acontece uma decisão e uma separação” (470). É este dualismo fatalista, na interpretação gnóstica de Hannah Arendt, que preceitua a nós alguma prudência e admoesta-nos a “pensar no que estamos fazendo” e, conseqüentemente, admoesta-nos a tomar uma decisão. Embora o texto de Arendt seja escrito no sentido mais indicativo do que imperativo, está claro que ela, ao revelar a verdade da má-compreensão, do desengano induzido por falsos profetas e da mentira na definição dos conceitos, aponta para um caminho de volta para a luz helênica da verdade, e este é seu imperativo, sutil e nostálgico.

O *ágon* entre os conceitos, como expressão desmaterializada da guerra, em verdade, é o modo próprio de expressão deste estilo dualista do judaísmo gnóstico o qual busca desvelar a verdade do mundo. E a história agonística dos conceitos em luta pela hegemonia hierárquica da ordem das visões de mundo pressupõe um princípio tipicamente gnóstico, como o define Bultmann: “Tudo o que é terreno é mentira e aparência”. O mundo material é apenas uma imagem aparente e enganosa cuja verdade só pode ser revelada pela ordem imaterial e agonística dos conceitos em conflito. Assim como Jesus é o *logos* encarnado que revela a verdade ao mundo dos crentes, para Arendt o *logos* é a imagem idealizada da experiência política da Grécia no período clássico. A Grécia é a luz, a verdade, o caminho de volta à origem, a vida ativa e a felicidade.

Bultmann refere-se ainda ao estilo, muitas vezes obscuro e ambíguo, que marca esta tradição dualista do judaísmo gnóstico joanino do qual Arendt se aproxima pelo viés joanino de Agostinho²²¹. Afirma o teólogo:

Especialmente [por] seus recursos redacionais, com os quais constrói os debates, o uso dos conceitos e afirmações ambíguos para provocar mal-entendidos, [...] pois aquelas ambiguidades e mal-entendidos de modo algum são apenas recursos técnicos formais, mas são a expressão do pensamento dualista básico; o revelador e o “mundo” não podem entender-se; eles falam linguagens diferentes; o mundo confunde a verdade com a aparência, o verdadeiro com o não

²²¹ S. Agostinho. *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João*. Tomo III. Cultor de Livros, 2017.

verdadeiro, e tem que rebaixar para a esfera do não-verdadeiro o que o revelador diz a respeito do verdadeiro e consequentemente entendê-lo mal. (2004, p.442)

Em razão do uso ambíguo dos conceitos, percebam como Arendt, ao tratar da origem e dos desdobramentos do social nos primeiros capítulos d'*A Condição Humana*, jamais deixa claro o caráter experimental e processual do social como reprodutor autônomo de instituições. O social aparece sempre como um sujeito oculto dos predicados. É o social o responsável pelo surgimento do Estado-nação como uma família em larga escala, pela emancipação pública da instituição do trabalho, pelo advento da sociedade como engenharia comportamental, pelo surgimento das ciências do social enquanto técnicas de produção artificial da natureza humana e pelo surgimento da esfera da intimidade. As palavras-chave “experimento” e “processo” jamais são empregadas. Por isso, o social sempre nos aparece como um enigma a ser decifrado.

Por outro lado, esta citação de Bultmann impõe-nos outra questão: como tal narrativa dualista se coaduna ao postulado arendtiano segundo o qual a história é resultado da ação dos homens? Como se dá, nesta narrativa, o conflito entre uma história de conceitos autônomos e homens livres em ação? Desde o advento do social como experimento e como processo no qual os seres humanos são títeres de experimentações incidentais, isto é, são cobaias da serendipitia dos experimentos, a história do mundo social deixou de ser uma história das ações em teia para tornar-se um privilégio de certos cientistas da natureza e do social. O mundo social, produzido e fabricado por experimentos que, por sua vez, dão origem a diversos processos autopoieticos não é um mundo de heróis e façanhas realizadas por homens livres, mas um mundo cuja história é resultado de uma série de artifícios experimentais levados a cabo por cientistas-engenheiros privilegiados. Assim afirma Arendt no seguinte passo:

Retemos a capacidade de agir, pelo menos no sentido de desencadear processos, embora essa capacidade tenha se tornado prerrogativa exclusiva dos cientistas, que ampliaram o domínio dos assuntos humanos ao ponto de extinguirem a consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano. [...] Existencialmente mais importante, também a ação passou a ser uma experiência limitada a um pequeno grupo de privilegiados, e esses poucos que ainda sabem o que significa agir talvez sejam ainda menos numerosos que os artistas, e sua experiência ainda mais rara que a experiência genuína do mundo e do amor ao mundo (HC, 2011, p.405-406).

A descrição dos processos do social, suas origens experimentais e seus modos de reprodução, nos parecem hipostasias, como assinala Pitkin, mas, em verdade, Arendt

está a descrever tais processos conforme eles se manifestam fenomenologicamente. Por isso, as instituições do social multiplicam-se de modo impessoal, autônomo e autopoietico; os organismos e instituições reproduzem-se por cissiparidade, como pares de sizíguas, num movimento rizomático, desgovernado e imprevisível. Se observarmos o capítulo V d'A *Condição Humana*, veremos que este modo de descrever a história da reificação das instituições do mundo público é substituído pela ênfase na capacidade humana de agir. A história dos conceitos personificados como forças e ideias semoventes dá lugar à história como contínuo movimento desencadeado por atos e feitos que revelam pessoas e acontecimentos. A lógica da fabricação experimental de instituições dá lugar à lógica da ação humana concertada e iniciada por líderes. Agir, neste mundo onde as instituições são fabricadas por experimentos, implica desencadear processos.

Embora não veja na instituição da guerra a expressão máxima da ação, uma vez que prefere o discurso à ação militar — como assinalara Gehlen (1962) —, Arendt compreende a história como um longo horizonte temporal no qual ocorrem os embates entre conceitos antagônicos e rivais. Nesta lógica, redesenha a imagem da guerra material e passa a concebê-la como uma guerra imaterial, de ideias, conceitos e visões de mundo que almejam tornar-se hegemônicos no mundo público e na Filosofia. Neste aspecto, a crítica de Gehlen não atentou para o caráter agonístico e beligerante da história dos conceitos. Arendt, em verdade, compreende a natureza da guerra como uma batalha espiritual que se estende no horizonte milenar da história. E é esta batalha que, para ela, norteia os embates de toda ordem.

CONCLUSÃO

Devemos ter em conta que Arendt toma para si a *responsabilidade maternal* da revelação da verdade e da orientação dos filhos, no caso, nós, seus leitores e intérpretes. Como tal, e em razão de seu “amor ao mundo”, Arendt nos pede que olhemos para o futuro e zelemos pelo que estamos fazendo conosco e com o mundo no qual, por enquanto, ainda vivemos. Embora ela recorrentemente admoeste-nos pelo que fizemos de errado até agora, como mãe seu horizonte é o amanhã. Como sói ocorrer nas relações parentais, a relação entre nós, seus filhos, e ela, a mãe, não é governada pelas intenções da matriarca. Mães têm, em relação aos filhos, mais esperanças do que intenções, tendo

em vista que o bom futuro que almejam para seus filhos está fadado ao fracasso ou ao sucesso, sobretudo porque os filhos fazem escolhas que, quase sempre, escapam às intenções da mãe. Logo, da perspectiva dos filhos, as mães têm para com eles, tão somente, esperanças, porque elas não podem controlar de modo absoluto o destino ou tomar o lugar de decisão autônoma dos filhos. Arendt não nos aconselha tendo por motivação filosófica exclusiva um princípio de responsabilidade causal impessoal, legal ou política. Como assinala Acampora, a responsabilidade causal remonta ao passado, enquanto o senso de responsabilidade maternal é “quase inteiramente orientado para o futuro”. O senso permanente de responsabilidade de uma mãe “deriva de uma forma de amor (e terror) que é moldada pela promessa para o futuro dos filhos e sua independência final” (p.148). É a mãe que reconhece a “conformação singular do corpo e o som singular da voz”, nossos “dons, qualidades, talentos e defeitos” (Arendt, 2011, p.224). Ela nos pede para nos reconhecemos uns aos outros e nos revelarmos ao mundo público e nos diz que este é nosso destino e nossa realização como humanos. E embora Arendt nos fale como uma mãe zelosa, isso não quer dizer que não haja em sua revelação maternal e hiperbólica da verdade, um senso de responsabilidade causal, o qual, aliás, as mães também têm. Esta imagem maternal de Arendt, seu zelo para conosco, suas crianças que “não sabem o que estão fazendo”, é, provavelmente, a que melhor define seu *Amor Mundi*, sua responsabilidade a um só tempo política e maternal, suas esperanças presentes e futuras, sua verdade amorosa e aterrorizante.

CAPÍTULO IV
A TEOLOGIA SECULAR DO PERDÃO SEGUNDO HANNAH ARENDT E
W.H.AUDEN

INTRODUÇÃO

Para reconstituirmos o debate entre Hannah Arendt e W.H. Auden precisaremos, ao longo deste capítulo, não apenas cotejar as definições antagônicas do conceito de perdão esposadas por ambos os autores, mas também comparar tais definições com o significado canônico originário tanto na tradição judaica quanto na tradição cristã. Por um lado, veremos quais foram as objeções de Auden à conceituação do perdão advogada por Arendt (exposta n’*A Condição Humana*) bem como o modo pelo qual tais objeções conduziram a pensadora a uma reviravolta no que diz respeito à interpretação das origens da Questão Social. Por outro lado, seja neste capítulo, sejam nos próximos, situaremos, histórica e filologicamente, as definições propostas por ambos. Como sabemos, os conceitos adquirem suas definições a partir dos modos como são empregados na história das instituições humanas; por isso, têm seus significados alterados conforme as singularidades de cada contexto político e cultural. Tal cotejo filo-teológico, contudo, não deve invalidar o caráter filosófico das proposições dos autores; contrariamente, comparar aqui seria um modo de elucidar o esforço *poiético* das definições propostas *vis-à-vis* às discussões conceituais canônicas legadas pela tradição. Veremos como Hannah Arendt, a despeito de se apresentar enquanto pensadora secular, está vinculada, sob vários aspectos, à tradição teológica judaica.

Tendo em vista o título que demos a este capítulo, cabe-nos aqui definir o que vem a ser uma *teologia secular*. Denomino por teologia secular o recorrente esvaziamento dos conteúdos teocêntricos de conceitos tais como perdão, caridade, compaixão, piedade e solidariedade. Tal esvaziamento preserva as características fundamentais destes conceitos, a despeito de sacrificar o horizonte escatológico ou o fundamento teísta que os originou. Sabemos que conceitos oriundos da teologia judaico-cristã necessariamente remetem suas comunidades de fé a tais horizontes salvíficos, bem como impõem a todos os fiéis o imperativo da obediência. A teologia negativa de Hannah Arendt caracteriza-se por esvaziar tais conceitos deste horizonte salvífico-escatológico para ora aproximá-los de certa tradição judaica antiga, ora recriá-los para fins políticos seculares. Em ambos os casos, é possível perceber que o elemento

imperativo se preserva, porém sem qualquer remissão a uma comunidade teocêntrica de fé. Trata-se de uma teologia sem Deus, ainda que possa, eventualmente, conceber Deus como uma unidade maximamente formal projetada pela inteligência humana.

De antemão, julgamos que o perdão (*forgiveness*), para Arendt, é uma faculdade política e, como tal, deve ser compreendido desde uma perspectiva secular. Todavia, esta é apenas uma hipótese inicial a ser examinada. E para prová-la ou descartá-la precisamos cotejá-la com as definições cristã e judaica do ato de perdoar. Neste aspecto, o diálogo entre Arendt e Auden suscita diversas indagações. A primeira delas, a mais imediata, diz respeito à diferença entre *pardon* e *forgiveness*. Ou, por outro lado, refere-se à relação entre *forgiveness*, *charity*, *justice* e *judicial indult*. Para ambos os contendores, esta constelação de conceitos estabelece entre si relações muito particulares: será o perdão um gesto decorrente da prática da caridade, ou advirá da justiça? Quando a lei indulta uma pessoa acusada de cometer um crime, tal indulto provém de um gesto de caridade praticado pela lei? Será que a caridade cristã enquanto perdão absoluto não destruiria o elemento autorreflexivo que antecede o julgamento implícito ao ato de perdoar? Perdoar e esquecer em absoluto, tal como propõe o princípio da caridade, não implicaria esvaziar a exigência autorreflexiva e a relevância pública da faculdade de julgar? Seria a caridade, assim compreendida, passível de ser institucionalizada enquanto princípio da vida pública, de resto, marcada pela reciprocidade e pela mutualidade dos agentes que julgam? (Sarat & Hussein, 2007).

Arendt e Auden tentam responder a estas questões. Arendt não se interessa pelo caráter puramente teológico destes conceitos, mas pelo caráter político e institucional que eles podem encarnar na vida pública. Já Auden, enquanto cristão, tenta preservar a essência teológica que os originou sem se preocupar com o caráter público ou privado que os caracteriza. Arendt caminha, até certo ponto, no sentido de prover uma concepção secular e humanista do perdão. Ela vê uma clara distinção entre as formas privadas e interpessoais e as formas públicas e institucionais do ato de perdoar. Interessa-lhe o perdão tão somente como um gesto de inflexão pública. Auden, contrariamente, filia-se às definições teologicamente ortodoxas do perdão católico. Em razão desta filiação, ele concebe o perdão como expressão do amor ágape, íntimo e silencioso.

1. FORGIVENESS E PARDON

De todo o modo, estas indagações e comparações iniciais mais nos confundem do que nos esclarecem. Para organizarmos melhor nossa exposição acerca do problema do perdão, sugiro que comecemos por distinguir as origens, similaridades e diferenças entre os termos *forgiveness* e *pardon*. Arendt demonstra clara predileção por *forgiveness*, certamente, não em razão do caráter etimológico germânico-saxão da palavra, mas porque esta é a forma mais usual na língua inglesa. *Forgiveness* provém do inglês antigo a partir da justaposição de *for* e *giefan*, isto é, *forgiefan*, que significa “dar completamente”, “dar sem restrições”, “conceder” ou “permitir”. A palavra, desde o saxão antigo, fora grafada “*fargeban*”; pelo gótico proto-germânico “*fragebana*” ou “*fragiban*” e, pelo alemão, “*vergeven*”. Em todos os casos, provavelmente, são transliterações do latim vulgar “*perdonare*”. Nesta lógica, *forgiveness* não se desvincula da origem latina de “*per-donare*”, isto é, um *dom* ou dádiva inteiramente gratuito e livre.

Contrariamente ao que muitos imaginam, o perdão não é um gesto cristão de origem. Há registros desta prática desde as primeiras civilizações da antiguidade, como entre os babilônios, assírios e egípcios. Na maioria destes casos, contudo, o perdão manifestava-se como dom gratuito das divindades (Scharbert, 1987, p. 230). No Antigo Testamento, o perdão raramente é descrito ou narrado. Nas raras passagens nas quais ocorre, ele se dá entre os homens e implica a negação da vingança, do rancor e das hostilidades entre compatriotas (Lev, 19, 17; Prov. 20-19). Desde o judaísmo antigo, o perdão se caracterizava pela reciprocidade do ato: aqueles que perdoam as ofensas de outrem serão igualmente perdoados. Não obstante, o perdão vetero-testamentário era concebido como um “dom livre e gratuito da parte de Deus” (Schabert, idem, p.232). Era comum dizer-se que “Javé não deixará impune aquele que pronunciar em falso seu nome” (Ex. 20-7). De resto, os hebreus têm apenas duas palavras para designar o perdão: “*nasa*” e “*salah*”, o que, quando confrontado com a pletora do vocabulário cristão, torna evidente a diferença de relevância deste princípio entre cristãos e judeus.

No Novo Testamento, o perdão aparece como o verbo *Aphiemi* (ἀφίημι) e os substantivos *Aphesis* (ἀφεσις), *Paresis* (πάρεσις), *Charizomai* (χαρίζομαι), *Katallagen* (καταλλαγὴν) e *Apoluo* (ἀπολύω). *Aphiemi* significa literalmente “deixar para trás”; *Aphesis* significa “liberdade”; *Paresis* designa “remissão”; *Charizomai* quer dizer

“conceder gratuitamente”; e, finalmente, *Apoluo* significa “libertar totalmente”. As três primeiras palavras derivam da terminologia do direito grego e designam o perdão da pena e dos débitos. Como assinala Schabert, o emprego neotestamentário destes verbos tem, quase invariavelmente, “Deus por sujeito” (idem, p.235). Ademais, o sentido de purificação do pecador que encontramos recorrentemente no Velho Testamento — a crença no perdão que purifica a alma — não se repete no Novo Testamento. O mesmo ocorre com a descrição da misericórdia de Deus para com o pecador (Ef. 2,4): raramente o perdão neotestamentário denota tal tipo de ação purificadora. De todo modo, o perdão é sempre vontade de Deus, o sujeito ativo do ato de perdoar.

Resta a ideia de “reconciliação” como concessão de Deus designada pelas palavras *katallagen* (καταλλαγὴν) e *Dikaion* (δίκαιον). Com Paulo, tais palavras deixam de designar “absolvição” para designar “reconciliação” e “redenção”. No Novo Testamento, portanto, o perdão abole os sacrifícios propiciatórios judaicos para redimensioná-los e dirigi-los ao sacrifício de Cristo, mediador e vítima expiatória da humanidade (Schabert, p.236). A economia da salvação do Novo Testamento tem em Cristo a figura do mediador e em Deus o concessor último do perdão. Não obstante a mediação do Filho, o perdão é sempre obra do Pai.

Ao encarnar a figura do mediador, o homem-deus que expia e redime os pecados do mundo, Cristo se apresenta como aquele que *resgata* as dívidas do mundo. O tema do perdão, nesta acepção, é descrito como análogo ao Direito Judaico antigo no que diz respeito à regulação comunitária das dívidas. O Antigo Testamento apresenta Deus como aquele que redime o povo judeu da necessidade e do perigo, porém jamais o apresenta como redentor do pecado, como está no Novo Testamento. O resgate (*g’l*) reaparece na Septuaginta como “*lyein*” (λυειν) e “*lytroin*” (λυτρον), isto é, o resgate da escravidão em razão de dívidas. Cristo representa o *g’el*, por isso, como afirma Scharbert, “ele se oferece para pagar o ‘preço do resgate’ (λυτρον) pelos seus irmãos, para libertá-los da escravidão [...]. A sua vida ou o seu sangue são o preço do resgate” (idem, p. 236). Daí a acepção jurídica do perdão como cancelamento da letra de débito, isto é, “*eksalefyeyn*” (ἐξαλειφειν; Col. 2, 14). O verbo hebraico *mhh* fora vertido para o grego koiné da Septuaginta como *eksalefyeyn*, que, por sua vez, no texto neotestamentário passou a significar não apenas o cancelamento da dívida contraída, mas, eventualmente, a lavagem das impurezas pela ação de Deus. Curiosamente, o credor desta dívida não é o diabo, mas o próprio Deus; e o pagador é o Cristo, cordeiro expiado (Graebber, 2016; Schabert, 1987).

Nos Evangelhos Sinópticos o protagonismo unipessoal de Deus concede lugar à autoridade proativa de Cristo, tendo em vista que ele, como Filho e representante terreno do Pai, pode também conceder perdão (Mc 2, 7; Lc 5, 21; Lc 7, 49; Mt 9, 3). De fato, o perdão, conforme exposto no Novo Testamento, a despeito do dom da salvação decorrente da crucificação do Cristo, depende do comportamento condigno do redimido, cuja vida deve ser de amor ao próximo, piedade e disposição para perdoar aqueles que o ofendem. Embora os pecados não sejam enumerados, sabe-se que o único pecado imperdoável é a “blasfêmia contra o Espírito Santo” (Mt 12, 31; Lc 12, 10). Todos os demais pecados são perdoáveis (Mt 12, 31; Mc. 3, 28).

Em resumo, podemos distinguir entre o perdão cristão e o perdão hebraico tendo como critério de diferenciação o caráter onipotente e unipessoal do Deus veterotestamentário. Ali, somente Ele pode conceder o perdão, purificar a alma dos pecadores e ser misericordioso com os ímpios. Contrariamente, o perdão cristão, embora provenha igualmente de Deus, é delegado a uma comunidade de intercessores, vicários, mediadores e representantes a quem é dado o poder de perdoar, desde que por intermédio do Filho, o mediador cujo sacrifício redimiu o mundo dos pecados. O perdão cristão, portanto, é público e comunitário não somente porque admite a delegação da faculdade de perdoar, mas também por que a própria Pessoa do Deus cristão é Trina, isto é, ela própria é uma comunidade. Daí a sua origem desde o vocabulário jurídico judeu de regulação das dívidas. A dívida só pode existir no meio interpessoal da comunidade de homens.

Se o judaísmo prega o monopólio do perdão enquanto gesto exclusivamente d’Ele, Javé, a ação de perdoar não pode ser secularizada porque ela se distancia do mundo terreno. A imitação de Deus pelos fiéis judeus é a única possibilidade de tornar mundano um atributo divino. Daí que a vocação de imitar a Deus, segundo a literatura rabínica, deva ser desenvolvida, conforme consta no Talmude: “já que Deus é clemente e misericordioso, tu também sê clemente e misericordioso” (TB Shab., 133b). Esta é a única via mediante a qual um judeu pode tornar terreno o ato de perdoar. Contrariamente, na tradição cristã, o perdão é, por excelência, um gesto humano intermediado pelo sacrifício do Cordeiro, ainda que emane da misericórdia de Deus. Apesar dessa diferença, tanto o sentido descendente da revelação da misericórdia divina quanto o sentido ascendente estão presentes nas duas tradições. A ênfase dada a ambas, contudo, é mais comum no Novo Testamento. Como enfatiza Cerbelaud (2004, pp. 1150-1152), o sentido ascendente — isto é, “sede generosos como vosso Pai é

generoso” (Lucas 6, 36) — e o sentido descendente — “Felizes os misericordiosos porque alcançarão misericórdia” (Mateus 5,7) — revolvem, ambos, à onipotência de Deus. Daí que a “originalidade do corpus neotestamentário consist[a] então em transferir para Jesus os traços da misericórdia divina” (idem, p.1151).

1.1. Arendt e os caminhos para a catábase secular do perdão

A questão aqui é saber como a definição do perdão proposta por Hannah Arendt se situa diante desta distinção entre o perdão cristão e o judaico. Ao enfatizar o caráter comunitário, plural e recíproco do perdão, Arendt pretende reinterpretá-lo enquanto faculdade pública. Fato é que, dadas estas características, somente o perdão cristão é passível de secularização, tendo em vista que não se define enquanto monopólio de Deus, descendente e vertical, tal como o é para o judaísmo antigo. Apesar disso, Arendt pressupõe que o caráter público do perdão não está presente na tradição cristã. Vejamos o que ela nos diz:

O descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito essa descoberta em um contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-la menos a sério em um sentido estritamente secular. [...] Certos aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré que não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã, mas surgiram de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, inclinada a desafiar as autoridades públicas de Israel, certamente incluem-se entre essas experiências políticas autênticas, embora tenham sido negligenciados em virtude de sua suposta natureza exclusivamente religiosa. [HC, pp.297-298, 2011]²²²

Devemos ter em conta que, da perspectiva da ortodoxia católico-cristã, a afirmação segundo a qual “alguns aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré [...] surgiram de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores” subentende uma típica questão cuja pergunta revolve-nos ao marcionismo, ironicamente, a um movimento herético e antissemita do século II d.C. A pergunta quanto a originalidade das ideias de Cristo *vis-à-vis* à ascendência judaica do homem de Nazaré (descrito aí como porta-voz de um movimento comunitário cuja finalidade era romper com o farisaísmo) surge, na história multissecular do embate entre cristãos e judeus, com a teologia gnóstico-cristã de Marcião de Sinope (c.85-c.160). O problema

²²² Arendt jamais chama Jesus de Nazaré por “Cristo”. O que se configura numa típica denegação, laica ou judaica, da condição supostamente messiânica deste personagem.

da ruptura ou continuidade entre Velho e Novo Testamento já existia desde a discussão duríssima entre Pedro e Paulo acerca da obrigatoriedade da circuncisão (Holzner, 1994). Como assinala Jaroslav Pelikan, Marcião desfez o elo entre a revelação cristã e o Antigo Testamento, uma vez que:

[...] ele isolou o apóstolo Paulo do resto da comunidade apostólica e atribuiu só a Paulo o conhecimento completo da verdade cristã acerca da relação entre a lei e o evangelho e interpretou o desenvolvimento do cristianismo católico de seu tempo como uma apostasia do ensino verdadeiramente apostólico, ou seja, paulino. (Pelikan, 2014, vol 1, p.124s.)

Para Arendt, Jesus de Nazaré fora tão somente um porta-voz de um movimento de fundação cuja origem é política, não religiosa. Embora a resposta de Arendt possa ser interpretada como uma negação ou instrumentalização secular do cristianismo em si, a pergunta que antecede a resposta é marcionita: fora Jesus um profeta autêntico cuja mensagem inovadora rompera com a tradição judaica, ou, contrariamente, fora ele apenas um porta-voz continuador da mensagem hebraica do Velho Testamento? Como vimos na citação acima, Arendt assinala que nada há de inovador na mensagem daquele homem. Marcião responderia certamente em negativa e diria: “Sim, Cristo representou uma ruptura decisiva com o judaísmo”. Esta ruptura fora tão decisiva que Marcião concebeu a coexistência de dois deuses: O Deus-Juiz, demiurgo criador do mundo decaído e material, e o Deus Benigno, Pai de Jesus, o Salvador. O primeiro está na Lei, o segundo no Evangelho; Um julga, o Outro salva; Um condena, o Outro perdoa. A ortodoxia Católica, neste caso, desde Tertuliano, entendia que Cristo, de fato, não criou *ex-nihilo* todas as teses da doutrina que propagava. O consenso entre os padres da Igreja Primitiva era de que Cristo representava a continuidade do Rei David, não uma ruptura inovadora e radical *contra* o judaísmo. Antigo e Novo Testamento formavam um corpo textual único da doutrina cristã.

Nesta lógica, o caminho escolhido por Arendt em direção à secularização²²³ do conceito de perdão é homólogo ao caminho hobbesiano: trata-se de uma tentativa de

²²³ Precisamos aqui, de antemão, definir e caracterizar o que seria este processo de secularização. Alhures o fizemos nos seguintes termos: “O termo “secular” designa aqui um *domínio* imaginado e, posteriormente, instituído pela tradição da filosofia política moderna. Este domínio se afirmou historicamente pela instituição da *autonomia do político* em relação à autoridade eclesial. O significado originário da palavra secularização (*saecularisatio*), como sabemos, designava a expropriação coercitiva dos bens da Igreja pelo Estado. Trata-se de um termo técnico cunhado pelo Direito Canônico — *Codex Juris Canonici* — e deriva do latim *saeculum*, uma palavra utilizada na Vulgata de São Jerônimo para traduzir o grego *aion* (Cf. Rm.12,2; 1Cor 1,20; Mat. 28,20). Em sua primeira acepção, dada pela teologia

violar o monopólio hermenêutico da interpretação bíblica e fundar, a partir desta interpretação secular, não eclesiástica, uma República cujo código moral da condição humana da pluralidade estivesse alicerçado nos princípios da Lei, do Perdão e da Promessa. Mais do que uma teologia secular, Arendt propõe-nos aqui uma Teoria Política para a Fundação de um novo Corpo Político²²⁴. Além disso, a interpretação bíblica proposta por Arendt está implicitamente fundada em um princípio humanista segundo o qual o Perdão *não* provém da vontade de Deus, mas da ação terrena e

Paulina, o “século” designava o “processo de laicização de um religioso que abandona sua ordem e retorna para o *século*” (Bedouelle, pp. 1629-1632, 2004), isto é, para a vida mundana. A segunda acepção, a qual mais nos importa aqui, designa o confisco dos bens da Igreja em favor do Estado, ou ainda, a expropriação de “atividades ou de instituições (escolares, hospitalares, etc.) da esfera de influência da Igreja para outros domínios que excluem as referências ou os valores religiosos” (Bedouelle, *idem*). A secularização pode designar, também, o processo histórico de dessacralização de atividades dependentes parcial ou totalmente de um *ethos* religioso, tal como fora o caso da arte em geral, da política, da ética e até mesmo da ciência no contexto ocidental moderno. Portanto, por secularização designamos a autonomia e a imanentização das atividades humanas *vis-à-vis* à autoridade institucional e espiritual de uma religião. Secularização quer dizer, em suma, laicização, profanação, paganização, descristianização, dessacralização, desencantamento (ou desmágicação) do mundo. Em sua segunda acepção, alguns lexicógrafos detectaram seu uso pioneiro na expressão *séculariser*, utilizada por Henri II D’Orléans, o Duque de Longueville, durante as negociações do Tratado de *Westphalia* (especificamente na *Acta Pacis Westphaliae Publica*) em maio de 1646, na cidade de Münster. Todavia, a base filológica desta versão era frágil e fora recentemente refutada. Segundo alguns estudiosos, a primeira referência a *secularisatio* aparece anteriormente nos últimos decênios do século XVI nas disputas canônicas francesas entre os juristas Jean Papon e Pierre Grégoire (Marramao, 1997). Cf. Almeida, C.R.R. “Os Fundamentos Teológicos da Questão Social, 2015.

²²⁴ O Corpo Político aqui não designa uma *metáfora*, como propõem alguns teóricos (Safatle, 2016), mas um *símbolo*. A descrição do Corpo do Soberano, o Corpo Político, é um símbolo homólogo à descrição da Igreja como Corpo de Cristo, conforme podemos ver na teologia paulina (Coríntios 12, 12-27; Colossenses 1, 18; 3, 15; Efésios 1, 22-23; 2, 16; 4, 4; Gálatas 3, 26-28; Romanos 12, 4-5). É este símbolo que Hobbes replica em seu *Leviathan*. O símbolo enquanto estrutura de representação e comunicação pertence à dimensão da linguagem e da ordem humana. Como tal ele não se reduz a uma expressão unívoca ou a uma definição lógica. O símbolo é avesso à lógica. Diversos objetos da experiência, mundana ou transcendente, podem ser representados por um único símbolo, daí que eles não seguem regras de associação, uma vez que eles próprios produzem a associação requerida por seus adeptos. Segundo Victor Turner, os símbolos tem caráter orético, isto é, são capazes de criar comunidades afetivas de experiência partilhada bem como de instituir regras de controle dos impulsos, desejos, emoções e apetites. Neste aspecto, os símbolos constituem modos de representação e comunicação capazes de concertar e articular a ação humana em coletividades e comunidades políticas ordenadas. Percebam que os símbolos diferem da metáfora porque são capazes de produzir identidades coletivas, instituir práticas e difundir valores. Uma obra de filosofia política, quando lida enquanto representação meramente *sígnica*, reduz-se a um conjunto de conceitos e argumentos estruturados. Como tal, ela não tem *pregnância* existencial e suas similitudes metafóricas são apenas projeções arbitrárias, imagens e prescrições que não transigem para o mundo da experiência. Ela torna-se um símbolo quando o conjunto de suas imagens de mundo é assimilado por círculos cada vez maiores de adeptos que, segundo uma perspectiva singular de leitura, passam a concertar suas crenças e ações a partir daquela obra, agora sim, um símbolo. O símbolo é a *gênese* da unidade, da realização e da ordem. Daí que seu antônimo seja o *diabolus*, isto é, a divisão, a desordem e a esterilidade. Os símbolos, enquanto linguagem, são constitutivos da estrutura psíquica mais arcaica e primitiva do homem. A metáfora, contrariamente, é um requinte imagético-linguístico, arbitrário e convencional, que visa escapar ao clichê. O que a metáfora e o símbolo têm em comum é que ambos provêm da imaginação humana. A teologia do corpo político do soberano em Hobbes, portanto, não é uma metáfora, mas um símbolo cuja eficácia está amparada na eficácia da própria cristologia paulina da igreja como corpo de Cristo. A ideia de um corpo político em Hannah Arendt, por sua vez, ainda não atingiu o *status* de símbolo. Sobre o conceito de símbolo Cf.: Marques, A. Bacelar, *Montaigne e o Individualismo Ocidental*, p. 16-19, dissertação de mestrado, IUPERJ, 2009.

mundana dos Homens. Ela quer instituir o Perdão e a Promessa como fundamentos republicanos para a ação política. Vejamos o seguinte passo:

É crucial para o nosso contexto que Jesus sustente, contra os “escribas e fariseus”, que, em primeiro lugar, não é verdade que somente Deus tenha o poder de perdoar; e, em segundo lugar, que esse poder não deriva de Deus — como se Deus, e não os homens, perdoasse através de seres humanos —, mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, antes que possam esperar serem perdoados também por Deus. A formulação de Jesus é ainda mais radical. No Evangelho não se supõe que o homem perdoe porque Deus perdoa, e ele, portanto, tem de fazer “o mesmo”, e sim que, “se cada um, no íntimo do coração, perdoar”, Deus fará “o mesmo”. [HC, pp.298-299, 2011]²²⁵

Arendt quer-nos convencer de que o princípio do perdão adveio do ato de fundação de uma comunidade política judaica. Mais do que isso, ela propõe uma interpretação humanista do Novo Testamento no que diz respeito ao agente do Perdão. Se na interpretação judaico-cristã Deus é o concessor do Perdão e os homens perdoam porque imitam o exemplo do Pai, na interpretação humanista de Arendt Deus perdoa porque Ele imita a ação proativa e autônoma dos Homens. São os homens quem ensinam a Deus o que é o perdão, não o contrário. Arendt recusa, conforme descrevemos anteriormente, tanto o sentido ascendente quanto o descendente da imitação do ato de perdoar exemplificado pelo Pai. O perdão é um dom do homem para o homem e pelo homem, sem intermediação de quem quer que seja. Esta interpretação esvazia tanto a onipotência de Deus quanto à intermediação dos vicários no que diz respeito aos assuntos humanos. Se o Velho Testamento concentra todo perdão e misericórdia em Deus, assim como o cristianismo o confere à intercessão do Cordeiro Sacrificado, Arendt o interpreta como ação própria à condição humana da pluralidade. Ela enfatiza, neste aspecto, à nota de pé de página número 76, o lugar *terreno* do perdão, quando cita o versículo de Lucas (5, 21-42): “O filho do homem tem sobre a *terra* o poder de perdoar pecados” (A própria Arendt sugere a ênfase em “terra”). A *catabasis* do perdão pela economia da salvação cristã abriu o caminho para o perdão temporal, secular, volitivo, autônomo, pessoal e sem intercessão divina. A ordem do perdão secular fundará o Corpo Político sem violência, baseado na autoridade, não no poder, o que Hobbes, segundo seu próprio vocabulário, denominava de “*awe*”, isto é, a

²²⁵ Importante ressaltar que Arendt, ao citar versículos bíblicos, os extrai sempre da tradução germânica clássica de Lutero. Manteremos, nestes casos, a versão luterana, exceto nas passagens que exijam exame mais pormenorizado do conteúdo. Nestes casos, utilizaremos a Bíblia de Jerusalém.

autoridade que encarna um misto de admiração, reverência e medo, e por isso, produz obediência legítima (Guinzburg, 2014).

2. O PERDÃO SEGUNDO O MODO TALMÚDICO DE PENSAR

In my beginning is my end.

(T.S. Eliot)

Até aqui nos preocupamos em demonstrar o quanto a concepção judaica do ato de perdoar distingue-se da concepção cristã. Estas seriam as diferenças preliminares. Mais do que isso, deixamos evidente que algumas das objeções de Arendt ao perdão cristão revelam não apenas o intuito de secularizar tal gesto, mas também, de algum modo, o intuito de reaproximá-lo de suas origens talmúdicas, quando o perdão era entendido como um ato *jurídico*. O conceito do perdão exposto ao longo da obra de Arendt — seja n’*A Condição Humana*, em *Julgamento e Responsabilidade*, nos *Escritos Judaicos*, no *Diário Filosófico* ou no diálogo com W.H. Auden — só poderá ser plenamente compreendido se caracterizarmos o gênero literário a partir do qual ela pretende defini-lo. Mais do que uma exposição sistemática, o pensamento arendtiano constitui-se numa *admoestação*. E o gênero próprio à admoestação é o sermão, neste caso, claramente dirigido à audiência de uma comunidade judaica à qual ela, Hannah Arendt, pertence. Mais do que exortação, sua escrita assume discursivamente um nítido tom de desconsolo que perpassa toda sua obra. Desolação, desconsolo e admoestação. Vejamos um exemplo, ainda que ligeiro, desta tonalidade discursiva. A certa altura de sua exposição acerca do tema do perdão, Arendt assinala que:

“[...] os homens não [são] capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável. Essa é a verdadeira marca distintiva daquelas ofensas que, desde Kant, chamamos ‘mal radical’, cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por *nós que fomos expostos* a uma de suas raras irrupções na cena pública” [HC, 2011, p.301. Itálico em “nós que fomos expostos” acrescido por mim]

Ao referir-se a “nós que fomos expostos”, Arendt não está se referindo a uma audiência indefinida, composta por expectadores compadecidos numa *actio in*

*distans*²²⁶. Sua audiência é a comunidade judaica, que a ouve, a redargui quando dela discorda, mas, sobretudo, participa com ela da mesma dor. Arendt fala aos seus a partir do testemunho comum que com eles partilha. Daí que a escrita arendtiana assuma tal tom de admoestação. Na tradição hebraica, os chamados midraxes homiléticos²²⁷, desde pelo menos Fílon de Alexandria, eram definidos como “discursos de consolação”, geralmente feitos por um membro mais qualificado da comunidade, a quem cabia ficar de pé e instruir a todos na lei moral, no estímulo ao bem e na prática de ações que porventura pudessem tornar a vida de cada um melhor (L.Della Torre, 1992, p. 557). Posteriormente, surgiram as paráfrases do texto bíblico em língua aramaica, os *Targumim* (ou *Targum*, no singular), uma espécie de midrax homilético no qual as exortações eram feitas na sinagoga após a leitura pública da Torá. *Targum* significa literalmente “interpretação”, “paráfrase” e “explicação” da palavra sagrada, a *Tanakh*. Muitos estudiosos, como Peter Borgen, identificaram uma estrutura paradigmática que orienta a redação das homilias judaicas, e tal estrutura tinha no Livro de Jó (6, 31-58) seu exemplar mais antigo, embora não seja ele próprio o modelo midráxico de origem. Borgen assinala que “a homilia judaica é um belo exemplo de midrax hagádico porque aplica o texto bíblico a *situações atuais*” (Borgen *apud* L.Della Torre, 1992, p. 557).

O problema desta aproximação entre o tom admoestador do discurso de Arendt acerca do perdão e a tradição midráxica judaica é que Arendt não tem como fonte de referência qualquer texto sagrado a partir do qual se proponha exortar seus irmãos judeus. Como pensadora secular, ela não se orienta por uma tradição sacra, isto é, ela

²²⁶ Sloterdijk, P. *Sobre os Modos de Formação Teleracional do Mundo*. Nômadas. N.28, Abril de 2008. Universidad Central. Colômbia.

²²⁷ Midrash ou Midrax é um substantivo derivado de *darash*, palavra que no Antigo Testamento significa procurar, estudar, examinar. O Midrash, portanto, é o gênero da literatura rabínica que contém as primeiras interpretações e comentários à Torá escrita e à Torá oral. O Midrash dedica-se a comentar a literatura rabínica não legalista, a *aggadah*, e a lei religiosa judaica, o *halakha*, além de passagens específicas da Escritura Hebraica (*Tanakh*). Tal interpretação deve ir além do *peshat*, isto é, do sentido óbvio do texto; deve examinar a palavra sagrada segundo as técnicas canônicas e, por fim, atualizá-la e adaptá-la às necessidades e às concepções da comunidade hebraica em seu tempo (R. Le Déaut. “Midrax” in *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, p. 934). As coleções de interpretações midráxicas dividem-se em duas categorias, portanto: o midrax haláschico e o midrax hagádico. Este último intenta explicar as passagens não-legais da *Tanakh* e deriva de homilias proferidas pelos amoraim em sinagogas e academias. Em resumo, o midrax hagádico dirige-se a uma comunidade hermenêutica dedicada a interpretar e compartilhar o texto e a tradição oral não-legal hebraica. Podemos dizer, não sem alguma reserva, que o texto sagrado ou a oralidade constituem um *leitmotiv* para expor e discutir questões contemporâneas à comunidade judaica (Seltzer, p. 246). Por ter surgido após o retorno dos exilados da Babilônia, o sermão midráxico constitui também um modo de rememorar uma tradição, além de ter sido instituído como uma prática voltada para a educação popular, o esclarecimento e a elevação moral (Ausubel, 1989, p. 767). Já a homilia, termo utilizado pela tradição cristã, define-se como “o ato de tomar a palavra presidencial no decorrer de uma celebração e ordinariamente depois das leituras bíblicas” (L.Della Torre, 1992, p. 556).

não é uma *darshan*, uma pregadora a ministrar um *derashah*, um sermão. Não obstante, como afirmam Frank Kermode e Robert E. Alter (1998, p. 671), “o midraxé está preocupado por toda a parte com a *força* do texto, bem como com sua forma e significado”²²⁸. A verdadeira finalidade do sermão midráxico é que ele deve exortar a audiência de tal modo que os ouvintes possam *abolir a distância* que separa a palavra pregada da experiência vivida e discursivamente descrita. Neste aspecto, o midraxé não é um texto cujo tratamento deve ser meramente formal, documental ou estético. Ele deve reproduzir *in vivo*, ainda que mediante o discurso, a experiência descrita e o ensinamento. Daí que o sermão seja, segundo esta tradição midráxica, um discurso edificante e sapiencial que reconstitui a vivacidade de uma questão atual e premente. Gerald Bruns (1997) assinala:

Eis um ponto vital para compreensão da natureza do midraxé. Em nossa tradição moderna temos a tendência de pensar os textos como documentos ou como objetos formais ou estéticos — escritos que tentamos analisar ou controlar a distância. Mas essa distância é justamente o que o midraxé procura superar. O midraxé ilustra um princípio hermenêutico básico, que é o de que a compreensão de um texto não pode nunca permanecer simplesmente em um estado de concordância intelectual com o que é dito; ela não é nunca, simplesmente, um estado mental ou a abrangência conceitual do estado mental de um outro. A compreensão se mostra apenas em ação no mundo. Tomar os textos escriturais como documentos históricos ou como objetos estéticos (estudando-os, por exemplo, como “literatura”) tende a reprimir o lado midráxico da compreensão. Podemos perder todo o domínio sobre a midraxé se divorcamos a interpretação da ação. Desse modo, seria um equívoco distinguir, como fazem alguns estudiosos, entre midraxé “puro” e “aplicado”, porque no midraxé a interpretação nunca é puramente analítica ou filológica. [Bruns *apud* Kermode & Alter, 1997, p.671].

Abolir a distância entre duas pessoas de modo tal que a aproximação não anule o entre que há entre elas, isto é, falar ao espírito, em verdade, constitui a forma discursiva de parte significativa da obra de Hannah Arendt. Este é, segundo Adin Steinsaltz, “o modo talmúdico de pensar” (1989, pp. 313-366)²²⁹. Quando fala, ela exorta e admoesta porque quer tornar a fala coextensiva à experiência dramática do povo judeu. Por outro lado, sua escrita, ao pregar a compreensão, não transforma esta tarefa num “estado de concordância intelectual”. Ela simplesmente convida o leitor a pensar a partir das questões atuais, as quais são pautadas pelo seu texto. Por fim, para Arendt, o ato de

²²⁸ Itálico original dos autores.

²²⁹ Adin Steinsaltz. *Talmud Essencial*. Judaica, vol 7, A. Koogan Editor, Rio de Janeiro, 1989.

compreender confunde-se à ação no mundo e sobre o mundo, tendo em vista que não é possível divorciar a interpretação e a ação que decidimos pôr em curso no mundo. Como sabemos, Arendt define a compreensão em um conhecido ensaio, intitulado “Compreensão e Política (As Dificuldades da Compreensão)”:

A compreensão, na medida em que se distingue da informação adequada e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca chega a resultados unívocos. É uma atividade incessante, que muda e varia a todo o momento, mas através da qual podemos reconhecer a realidade e reconciliarmo-nos com ela, ou seja, tentar sentirmo-nos no mundo como nosso lar. [...] A compreensão das coisas históricas e políticas, pelo facto de elas serem profunda e decisivamente humanas, tem qualquer coisa que se parece com a compreensão de uma outra pessoa: aquilo que alguém *é*, só o podemos compreender depois da sua morte. Tal é a verdade do antigo adágio: *nemo ante mortem beatus esse dici potest* [de ninguém pode dizer-se que é feliz antes de ter morrido] [*Compreensão e Política e Outros Ensaio*s, 2001, p. 230-233]

Como a compreensão “nunca chega a resultados unívocos”, ainda que os interlocutores partam de uma mesma informação ou objeto a ser compreendido, ela não pode “se prestar concretamente a resultados práticos”. Ela é uma atividade incessante, uma conversação consigo e com o outro; o encadeamento da argumentação muda e varia a todo o momento, de modo que não podemos prever os desdobramentos da conversa. Esta descrição fenomenológica da compreensão conversacional entre dois interlocutores, os quais podem concordar e discordar, é da própria condição dialogal dos *midraxes* hagádicos. Ali, o texto torna-se um pretexto para a conversação. Ademais, quando se trata de fenômenos humanos, isto é, acontecimentos históricos e políticos, a compreensão deles se dá de forma análoga à compreensão que temos de pessoas. Compreender a pessoa é o mesmo que apropriar-se dela *in abstractu*. Mais uma vez, Gerald Bruns nos explica acerca da natureza dialogal das *mitraxes* hagádicas:

A relação com o texto [por parte dos rabinos] era sempre social e dialógica, e mesmo quando restrita à casa de estudo (*beit midrash*) ela não era, jamais, meramente formalista ou analítica. Eles viam a si próprios em diálogo mútuo e com gerações passadas de homens sábios que remontavam a Koheleth e Salomão [...]. E também apontavam para frente [...]. Desse modo, as coleções *midráxicas* que chegaram até nós são estruturadas como conversas e não como exposições sistemáticas. Isso faz de um texto *midráxico* algo frequentemente difícil de ler (e de ser descrito), mas não mais talvez do que qualquer outro texto que tenta preservar a heteroglossia do discurso vivo. [...] Não se trata de uma digressão [do texto *midráxico* à palavra bíblica],

como ocorreria em um discurso sistemático que presumivelmente retornaria ao texto [Bíblico], mas de uma reviravolta na conversa hermenêutica — uma nova direção cujo ponto final, todavia, não pode ser previsto [...] [Bruns *apud* Kermode & Alter, 1997, p.673]

Numa palavra, os diálogos nas mitraxes hagádicas interpretam e tratam os textos sagrados tal qual nós tratamos a compreensão de uma pessoa. A pessoa e o texto devem ser compreendidas não como objetos formais ou como estruturas discursivas impessoais, mas como seres sociais e dialógicos. Neste caso, a formalidade da argumentação lógica de um texto é tão secundária quanto o atributo da inteligência o é para descrevermos a personalidade de uma pessoa. O texto tem personalidade tanto quanto a pessoa. Ele fala através de um *pathos* que é visível para quem o lê. Daí se diz que fazemos uma “leitura” da pessoa na mesma medida em que fazemos a leitura dos textos. Ademais, todo diálogo está intrinsecamente ligado à tradição, este “pacto entre os vivos e os mortos” que institui o sentido dos termos que os interlocutores mobilizam durante a conversa.

São temas tipicamente midráxicos: a natalidade, o perdão, a promessa, a mentira, o coração, a fundação, o começar algo novo, a compreensão, a justiça, a natureza do mal, a ação no mundo, a essência da lei, a sabedoria do coração, a interpretação das personalidades (como vemos em *Homens em Tempos Sombrios* e na biografia de *Rahel Varnhagen*), o exílio, a pluralidade humana originária (homem e mulher), o esforço para dar sentido ao mundo e situar-se nele, etc. Isso não significa que Arendt siga as regras hermenêuticas da abordagem midráshica, mas sim que ela, ao pensar de modo talmúdico, intenta traduzir tal modalidade de pensamento, bem como os temas daí oriundos, para a filosofia moral e política secular²³⁰. Alguns destes temas sequer podem ser encontrados na filosofia pagã, seja heleno-romana ou iluminista; outros, embora o sejam, recebem nítido tratamento midráxico, como, por exemplo, o emprego recorrente do método historiográfico-filológico cuja criatividade se propõe preencher as lacunas narrativas acerca de um problema ou indagação. Isaak Heinemann, em seu clássico livro intitulado *Darchei ha-Aggadah*, define este como o modo midráxico de examinar uma questão. A princípio poderíamos julgar que o emprego de tal método provém da

²³⁰ O livro mais importante acerca das regras da metodologia midráxica é, provavelmente, o de Isaak Heinemann: *The Methods of the Aggadah (Darkhe ha-Aggadah)*. Jerusalém, Magnes Press, The Hebrew University, Massadah, 1949. Sobre o midrax como método de pensamento ver o livro de Eugene B. Borowitz. *The Talmud's Theological Language-Game. A Philosophical Discourse Analysis*. University of New York Press. 2006.

filologia de Nietzsche ou Heidegger²³¹; porém, o fato é que a historiografia filológica arendtiana está mais próxima da origem judaica, autêntica criadora deste método, do que propriamente da filologia secular de seus mestres.

Bruns enfatiza que o método midráxico *não* diz o que apraz ao examinador quando este se debruça sobre uma dada questão, mas, sim, diz o que “importa à vida humana”. Daí que “em termos hermenêuticos, o midraxe mostre a historicidade do entendimento”. A oposição de interpretações midráxicas, neste exame, é fecunda não apenas porque “ilumina a compreensão daqueles que ouvem”, mas porque impõe aos seus ouvintes um modo de compreensão que passa a fazer “parte mesmo da carne daqueles que entendem”. Por isso, na compreensão midráxica do mundo “o entendimento é mais do que um estado mental” porque as palavras do sábio “conferem sentido, não preenchendo a mente com conceitos (doutrinas verdadeiras, ideias divinas, Revelação), mas dirigindo aquele que entende ao longo de um certo caminho” (Bruns, 1997, p. 675-676). Numa palavra, a compreensão midráxica não busca o conhecimento, mas a sabedoria.

A própria Arendt acentua o caráter exortador de sua escrita, igualmente, quando diz que a atividade de compreender tornou-se “necessária” em nosso tempo:

[...] embora jamais possa inspirar directamente o combate ou fornecer-nos os objetivos de que precisamos e não dispomos, só ela pode dar-lhes sentido e preparar novos recursos do espírito e do coração humanos, que talvez só comecem a intervir plena e livremente depois de termos vencido a batalha. [*Compreensão e Política e Outros Ensaio*s, 2001, p. 235]

O espírito e o coração humano são simbologias muito caras à tradição judaico-cristã. É em direção a estes símbolos que a escrita arendtiana se encaminha. Seu propósito não é enfrentar a dificuldade de representar o inefável da experiência cotidiana nos campos de extermínio, mas propor a compreensão do fenômeno totalitário, não como uma cientista política, observadora neutra e objetiva, ou como uma filósofa criadora de um *systeme*, mas como uma testemunha que pensa o fenômeno desde sua própria condição de pária²³². O coração aí evocado está entre o sentimento e a

²³¹ Cf. Zarader, M. *A Dívida Impensada. Heidegger e a Herança Hebraica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

²³² O problema da inefabilidade da experiência nos campos de extermínio, como sabemos, é longamente tratado por vasta literatura filosófica, literária e fictícia. Adorno já dissera, no texto sobre a *Educação após Auschwitz*, que “escrever um poema após Auschwitz é bárbaro”. O problema da inefabilidade, entretanto, é rechaçado por Agamben (quando afirma que o caráter indizível do trauma “confere ao

razão, isto é, no entre que os separa; um lugar situado entre o emotivo e a reflexão intelectual. Para explicar ao leitor secular o sentido prático e simbólico do coração, Arendt recorre à “velha prece do Rei Salomão”, endereçada a Deus, na qual Salomão roga a Yahweh o dom de um “coração capaz de compreender”. A evocação desta narrativa, segundo Arendt, “talvez continue a fazer sentido para nós”, quer dizer, nós, a comunidade judaica. Ao rogar a Deus que lhe concedesse um coração compreensivo, Salomão sabia que o coração, “quando sabe afastar-se tanto do sentimentalismo como da rotina, é a única coisa no mundo capaz de assumir o fardo que o dom divino da acção [...] pôs sobre os nossos ombros” (idem, p. 251).

Neste excerto, vemos Arendt esforçar-se por traduzir um símbolo da teologia midráxica judaica para uma linguagem laica que esteja apta a comunicar-se com um público secular. Este exercício de tradução de uma linguagem sacra para uma versão profana indica a tentativa de adaptar a energia vital dos discursos midráxicos para um público não-judeu. Neste aspecto, sua audiência amplia-se, ainda que potencialmente, tendo em vista que o processo de secularização também projetou sua sombra por sobre a comunidade judaica em nosso tempo. Arendt fala, antes de tudo, com os judeus, sejam eles homens de fé ou céticos. O dom do coração, portanto, só pode ser compreendido pela audiência secular como “imaginação”:

Salomão pedia esse dom particular porque era um rei e sabia que só um coração capaz de compreender, e não a mera reflexão ou o mero sentimento, torna suportável para nós vivermos com os outros, para sempre estrangeiros, no mesmo mundo, do mesmo modo que só esse coração lhes pode dar o poder de suportarem viver conosco. [§] *Se quisermos traduzir a linguagem bíblica em termos mais próximos do nosso modo de falar (embora talvez não mais adequados)*, poderemos chamar faculdade da imaginação ao dom de um “coração capaz de compreender. [idem, 2001, p.251; itálico acrescido]

A imaginação é a versão secular do coração judaico que, ao ser traduzido para um contexto que lhe é alheio, perde o sentido simbólico que faz sua significação vital pulsar. Para falar ao espírito e ao coração, o mensageiro deve situar-se no terreno próprio ao que ela chama de “senso comum”, isto é, as regras regulares do juízo humano que, mediante o uso individual dos cinco sentidos, nos permitem, na vida em

extermínio o prestígio da mística”) e por Gumbrecht (para quem o “kitsch erudito” simplesmente sacraliza a experiência traumática numa filosofia do indizível). Para uma visão panorâmica do problema da inefabilidade, conferir: António Guerreiro, “Paul Celan e o Testemunho Impossível”. in *O Acento Agudo do Presente*, 2000, p.29-81; Márcio Seligmann-Silva. *História, Memória, Literatura. O Testemunho na Era das Catástrofes*. 2003.

comunidade, adaptarmo-nos a um único mundo comum a todos nós (BPF, 2005, p.227). Neste mundo, “coordenamos a percepção de nossos cinco sentidos na consciência total da realidade” (BPF, 2005, p.327). Em regimes totalitários, o senso comum tende a ser obnubilado pelo automatismo psíquico dos *slogans* ideológicos.

Por transitar entre o senso comum e a tradição do pensamento, o sermão midráxico arendtiano não pode ser demasiado rebuscado, tampouco vulgar. Ele deve modular sua linguagem ao senso comum da comunidade. Assim eram os sermões dos *maguidim* itinerantes (Ausubel, 1989, p. 767)²³³. Quando Arendt afirma que seu pensamento não se vincula à tradição filosófica — aquela que surge da ruptura entre a Filosofia e a Política desde o julgamento de Sócrates —, mas à tradição da Teoria Política, ela quer dizer que a forma do seu discurso situa-se no interstício *entre* a Filosofia e a Política. Daí a acusação de diletantismo por parte de seus adversários, como fora o caso de Eric Voegelin, quanto ao tratamento “pouco rigoroso” das fontes documentais que ela mobiliza. Em verdade, a Teoria Política como a postula Arendt, enquanto pensamento em ação no mundo, expressa o necessário cometimento daquele que fala em relação àquele que ouve. Logo, não se trata de uma posição acadêmica, mas de uma postulação que se vincula ao cometimento existencial de quem fala. Este seria o caráter *nomoempírico* (Faoro, 1987) do pensamento político (ou Teoria Política) *vis-à-vis* ao compromisso analítico e puramente sistemático da Filosofia Política desde Hegel. Para compreendermos a Teoria Política de Arendt, bem como o papel político de seu vocabulário teológico, devemos ter em conta que tal compreensão não é possível se submetermos o cometimento da sua fala pública ao leito de Procusto do formalismo, que é a modalidade de exposição canônica da filosofia moderna.

2.1. Arendt e o sentido judaico do perdão

A forma discursiva adotada por Hannah Arendt, a midraxa hagádica, reivindica um modo talmúdico de pensar capaz de traduzir a sabedoria judaica para uma linguagem secular. Precisamos desde agora reconstituir o conceito de perdão espraiado na obra arendtiana para, a partir daí, fazer um contraponto com as objeções de Auden. A pergunta subentendida neste diálogo, em termos gerais, é: seria o ato de perdoar uma

²³³ Nathan Ausubel. “Sermão”. In *Judaica. Conhecimento Judaico II*. Vol 6. A. Koogan Editor, Rio de Janeiro. 1989, pp. 767-768. Para uma apresentação histórica da instituição do *Midrash* conferir: Robert M. Seltzer. “A Literatura do Midrash”. In *Povo Judeu, Pensamento Judaico I*. Vol. 1. A. Koogan Editor, Rio de Janeiro. pp. 246-252.

expressão da caridade cristã ou, contrariamente, seria uma expressão da justiça dos homens entre si? Arendt quer compreender o perdão em estado pré-político. Este exercício de compreensão se repetirá quando ela se propuser examinar a assimilação e institucionalização de outras moções cristãs, tais como a caridade e a compaixão, enquanto forças motrizes originárias da Questão Social.

Nos termos de Arendt, o perdão é a ação voluntária e não-reativa de uma pessoa, que, ofendida pela má ação anterior de outra, decide negar a si mesmo, asceticamente, o poder de revidar a ofensa recebida uma vez que a pessoa ofensora, de corpo presente, tenha lhe pedido perdão e, deste modo, tenha também reconhecido a malignidade de seu gesto ofensor; após considerar quem a ofendeu — isto é, a pessoa agressora — e o que tal pessoa fez — isto é, a gravidade do ato agressor —, o ofendido julga melhor para ambos negar-se a imitar o gesto do outro, de modo que o ciclo de ofensas não se torne recíproco. Quer dizer, o perdão é uma “reação” que nega a automaticidade da reação. Em decorrência desta negação ascética ao revide, o perdão é não apenas imprevisível, porque depende da capacidade de autorreflexão e desprendimento dos envolvidos, mas também é renovador, porque encerra o ciclo da *vendeta* e permite aos agentes começar um novo ciclo de convivência. Ao solicitar o perdão, o agressor não só se desprende da soberba que o escraviza, mas também revela o ato agressor que se mantinha oculto ao público. Daí que o perdão tenha o dom de revelar o ato pretérito, o mal cometido na ação e a própria pessoa que o pede. Tudo em um único gesto.

Por *não* ser um gesto incondicional, o perdão, como dissemos, depende do juízo acerca de *quem* agiu e *o que* fez tal pessoa. Arendt recusa-se, neste quesito, a levar em conta o *porquê* do ato, tendo em vista que o perdão não julga intenções, mas apenas o gesto e a pessoa que ofende. A intenção pode ser induzida pela ignorância daqueles que “não sabem o que fazem”. Arendt, portanto, quer negar o caráter incondicional do perdão cristão caritativo, ainda que concorde com a alegação da ignorância enquanto motivo para relevar o mal causado. Para ela, o gesto imperdoável não é a “blasfêmia contra o Espírito Santo”, mas o crime e o mal voluntário, ou seja, o imperdoável pertence ao mundo voluntário dos homens, não ao mundo transcendente e imperscrutável da pessoa trinitária. Daí que só é possível perdoar o que se pode punir, porque a punição é o reverso do perdão. Para Arendt, o perdão absoluto suspenderia a faculdade de julgar, imprescindível para o viver junto da vida pública. O perdão, portanto, é uma das formas de expressão privada, não-mundana e apolítica do amor, porém difere do amor que o realiza em razão da possibilidade de tornar-se público.

Por ser um gesto de revelação pública, o perdão é um poder, no sentido de que dois agentes podem chegar racionalmente a um acordo sem a interferência de um terceiro — um árbitro — que os coaja a uma decisão (Habermas, 1993)²³⁴. Daí que o perdão, enquanto poder de reconciliação, não possa ser instrumentalizado, isto é, usado taticamente, sobretudo porque perdoar é um gesto movido pela auto-culpa sincera, a des-culpa. Para Arendt, contudo, o perdão não se confunde com a misericórdia, isto é, *miserere cordis*, o coração comiserado ao outro porque reconhece nele a universalidade do pecado, quer dizer, o pecado em si e no outro. Embora exista tal reconhecimento da falibilidade moral do gênero humano, essa autorreflexão provém da razão e da consciência moral, não do coração. Não obstante, o ato de perdoar, a despeito do seu caráter privado, íntimo e amoroso, pode torna-se público, como quer Arendt. Se público vier a ser, o perdão teria o potencial político de iniciar algo novo ou redirecionar a ação.²³⁵

Como sabemos, o que interessa à Arendt é o caráter público do perdão, tanto por suas características quanto pelas consequências de sua ação sobre o mundo. O perdão é um gesto público porque revela ao mundo a pessoa e o ato pretérito, ou melhor, as pessoas e suas biografias entrelaçadas. Ao pedir e conceder perdão, evidenciamos a reciprocidade transpessoal, a pluralidade da coexistência e a mundanidade do gesto. Publicamente, homens e comunidades políticas se reconciliam e escolhem iniciar um novo começo, isto é, fundar um novo viver junto. Finalmente, quem perdoa reconhece o caráter universal da condição humana, isto é, reconhece o erro em si mesmo, tanto quanto no outro.

Até aqui me propus tão somente reescrever e parafrasear a definição dada por Arendt n' *A Condição Humana*. Contudo, isto não esclarece o lugar de origem de seu conceito de perdão. E este lugar é o Velho Testamento. Anteriormente discurremos acerca da natureza jurídica e teológica do perdão cristão, neotestamentário. Contudo, aludimos ao perdão judaico *en passant* ao assinalarmos que ele se limita aos conceitos de *Salah* e *Nasa*. Vejamos, agora, a partir de excertos extraídos da obra de Hannah

²³⁴ O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (orgs.). Habermas – Sociologia. São Paulo: Ática, 1993

²³⁵ No Diário, Arendt assinala: “O princípio autenticamente político do amor cristão está no perdão. Com efeito, ele não pode deslocar-se à alma do indivíduo, por isso requer sempre outro. Posso dominar-me a mim mesmo (e construir “psicologicamente” todas as relações de domínio), mas nada pode perdoar-se a si mesmo. Neste sentido, o cristianismo levou realmente a sério a pluralidade dos homens. [Arendt, 2002, p. 366. março de 1953, Caderno XVI, p. 366, 7]

Arendt, como sua proposição acerca do perdão está vinculada às tradições de sua comunidade hebraica.

Para institucionalizar o perdão cristão como faculdade pública, Arendt crê ser necessário descristianizá-lo, quer dizer, eliminar os elementos privados, a-políticos, antipolíticos e não mundanos que o caracterizam. A pensadora sabia que elementos oriundos da tradição sentimentalista rousseauneana estão claramente presentes na aceção cristã do perdão moderno. E isso, certamente, a incomodava. Basta dizermos que a própria liturgia estabelecida após o Concílio Vaticano II foi concebida para oferecer experiências emocionais aos fiéis católicos e, como tal, ela nega a própria tradição litúrgica católica em favor do culto do ego emotivo dos fiéis que se sentem amados por Deus. É o que alguns teólogos, como Henri de Lubac, denominaram de processo de “protestantização” do catolicismo. O sentimentalismo, nesta lógica, corrompeu as condicionalidades do perdão para torná-lo “perdão *uerberhaupt*”, isto é, *in totum*, ilimitado e incondicional (como afirma Arendt na carta a Auden). Numa palavra, o sentimentalismo deslocou o perdão da praça pública para encarcerá-lo na intimidade apolítica do amor ágape (Anders Nygren, 1953). E este sentimentalismo — esteja ele incrustado no conceito do perdão, esteja ele incrustado na liturgia ou na piedade rousseauneana — é um fenômeno de assimilação multissecular, mas tornou-se institucionalmente expressivo, provavelmente, após o século XIX.

Ainda que tivesse como finalidade expurgar os elementos sentimentais e privados do conceito cristão de perdão, o movimento feito por Arendt não nos indica um esvaziamento ou descristianização, mas sim uma reaproximação à tradição judaica da *Salah*. *Salah* é o perdão enquanto ação de Deus. Por isso, Deus é o agente do ato de perdoar, e somente Ele pode conceder o perdão. A pessoa e o pecado são objetos diretos do perdão concedido por Deus. Uma vez que Deus tem o monopólio do perdão, seu gesto misericordioso habilita o arrependimento humano. O judeu, enquanto pecador, depende completamente da graça divina para curar a vergonha de seus pecados diante de Deus e da comunidade. Daí que a Septuaginta tenha vertido o termo *Salah* por *hileos einai*, isto é, “ser misericordioso” ou “ser da graça”. O *Rahum* (misericórdia), o *hesed* (a bondade) e o *hammum* (a graça) provêm de Deus, que é justo, mas também misericordioso. Já a palavra *Nasa* significa “carregar”, “levar para longe”, “tirar” ou “levar embora”. Deus tira os pecados, isto é, purifica-os. Ainda que o faça, Deus não livra o pecador das consequências de sua ação pecaminosa, de modo que ele, o pecador, ao receber o *salah*, embora fique limpo, permanece ainda submetido aos efeitos do seu

ato. O *Nasa* é, portanto, um ritual de purificação dos pecados mediante o sacrifício. Não anula ou anistia as consequências do ato maléfico. E tais consequências são imprevisíveis.

Segundo Steinsaltz (idem, p.130s), a injunção do sacrifício ocorre a partir de “três elementos básicos: o ato de dar, a substituição e a aproximação”. Dar implica, na prática do culto, a renúncia de algo pessoal dado como presente ao Criador. Segundo o Talmud, cada um oferta o que lhe é possível segundo suas condições, “contanto que seu coração esteja voltado para o Céu”. Os pobres dão menos, mas esforçam-se para fazer o máximo em nome de Yahweh. A substituição significa que “o sacrifício substitui o auto-sacrifício ou morte”. Embora o pecador mereça a pena de morte por seus pecados, a Torah “lhe concede a oportunidade de oferecer um sacrifício, com a condição de que ele compreenda que este simboliza o sacrifício de si mesmo. Tudo que é feito para o sacrifício deveria ter sido feito ao próprio que o oferta” (idem, p. 243). Já a aproximação ocorre porque o perdão na tradição talmúdica está relacionado “à presença (ou escondimento) da face de Deus” (Steven Sandage & Leron Shults, 2011), o que é narrado no Velho Testamento quando os israelitas se afastavam de Yahweh para dedicarem-se à idolatria e à maldade. A misericórdia de Deus apresenta-se de forma paradigmática nos versos de Moisés em Êxodo (34, 6-7):

Iahweh, Iahweh...
Deus de ternura e de piedade,
lento para a cólera,
rico em graça e em fidelidade;
que guarda sua graça a milhares,
tolera a falta, a transgressão e o pecado,
mas a ninguém deixa impune
e castiga a falta dos pais nos filhos
e nos filhos dos seus filhos,
até a terceira e quarta geração.²³⁶

Nestes versos, assim como em Gênesis (18, 23-25), Moisés e Abraão porfiam com Deus para que ele seja misericordioso, mas tal misericórdia designa, nos dois episódios, a ação conforme a justiça (*tzedek, tzedaka*). O argumento de ambos, Moisés e Abraão, é de que Deus deve distinguir entre o ímpio e o justo e punir apenas a pessoa que cometeu o pecado. Na tradição rabínica, o ato de porfiar com Deus é descrito como *hutzpa kelapei shemaya*, isto é, **a audácia que vai de encontro com os céus**. De todo

²³⁶ Tradução extraída da Bíblia de Jerusalém.

modo, o ato de porfiar com o Soberano é indício do intercâmbio entre Céu e Terra que marcará a tradição cristã.

Steven Sandage & Leron Shults (2011, p. 130s) enfatizam que no Judaísmo Antigo havia a dupla condição do perdão em seu aspecto de doação e sacrifício: embora o perdão estivesse inicialmente condicionado tão somente ao sistema sacrificial, tal condição daria, paulatinamente, lugar a uma segunda condição, *o cumprimento da Lei* (Levítico 4-5). A concessão do perdão por Deus nem sempre demandaria um sacrifício substitutivo ou uma expiação (Números 15, 22-36), porque “nem todo pecado poder[ia] ser tratado por meio de uma expiação sacrificial” (Sandage & Shults). Na tábula dos pecados, alguns deles não admitiam livramento mediante holocausto. Steinsaltz adverte-nos que a ordem *Kodashim*, responsável pela economia dos sacrifícios hebraicos,

Trata igualmente de princípios que esclarecem a natureza de vários pecados que requerem oferendas de expiação. É uma regra básica, com muito poucas exceções, que um homem não pode oferecer um sacrifício por uma ofensa cometida *com intenção dolosa*. *Esse feito tem de ser punido por homem, isto é, por um tribunal, e somente em casos em que a corte não o possa fazer por falta de prova suficiente o pecador é punido pelo Céu. Só se oferecem sacrifícios por ofensas involuntárias; ofensas deliberadas não podem ser expiadas apenas por sacrifício*. Por outro lado, se alguém peca por *oness* (isto é, por coação ou desconhecimento), não é considerado responsável pelo que fez. Quando ofende por ter esquecido uma proibição e a transgredir, é obrigado a oferecer um sacrifício. Neste caso se admite que embora nenhum homem seja plenamente responsável ao errar por inadvertência, e não possa ser julgado por esse erro, seu esquecimento resulta de uma deficiência interior e requer expiação. [Steinsaltz, 1989, pp. 246-247. Itálico meu]

Eis aí a alegação de Hannah Arendt quanto à impossibilidade, existencial, política e jurídica, de conceder perdão aos burocratas assassinos dos campos de extermínio na Alemanha. A “intenção dolosa”, ou melhor, a “ofensa voluntária”, deve ser julgada e punida pelos homens diante das provas que eles possam dispor. A ofensa involuntária, cometida por uma pessoa ignara, coagida ou inadvertida, contrariamente, admite expiação sacrificial. Diante deste critério de distinção entre o que admite sacrifício substituto e o que deve ser severamente punido, podemos claramente ver que o perdão talmúdico é de natureza eminentemente pública, tendo em vista que a punição é seu anverso. Numa carta endereçada a Gershom Scholem, de 20 de julho de 1963, acerca da amarga polêmica provocada pela publicação do livro *Eichmann em*

Jerusalém, Arendt expõe seu desacordo com o amigo no que diz respeito à execução de Eichmann:

Lamento que você não tenha argumentado contra o cumprimento da sentença de morte. [...] Você diz que foi um “erro histórico”; e eu me sinto bastante desconfortável ao ver o espectro da história ser trazido para este contexto. Na minha opinião, foi não apenas correto *politicamente* e *juridicamente* (e este último é de fato o que importava) — teria sido completamente impossível não ter cumprido a sentença. [...] portanto, não havia alternativa além de enforcá-lo. Misericórdia²³⁷ estava fora de questão, não por razões jurídicas — de qualquer forma, perdão não é prerrogativa do sistema jurídico —, mas porque misericórdia é aplicável à pessoa e não ao feito; o ato de misericórdia não anistia o assassinato, mas perdoa a pessoa à medida que ela, como pessoa, possa ser mais do que qualquer coisa que tenha feito. Isto não era verdade no caso Eichmann. E poupar-lhe a vida sem perdô-lo seria impossível do ponto de vista jurídico. [*Escritos Judaicos*, 2016, pp. 762-763. Itálico da própria Arendt]²³⁸

Não bastava, neste caso, Eichmann arrepender-se ou alegar que estava a cumprir ordens superiores. Ao juízo de Arendt, Eichmann deveria ser sacrificado pelo tribunal mundano dos homens, tal como manda a tradição talmúdica e o *halachah*. Nem mesmo a alegação de inadvertência ou coação foi aceita como plausível. O Código Civil Criminal judaico — tendo em vista que não distinguia questões cíveis de questões penais — facultava tão somente ao *Sanhedrei Ketana* (Pequeno Sinédrio) e ao Grande Sinédrio a prerrogativa de aplicar a pena capital nas comunidades hebraicas²³⁹. De todo modo, importa-nos, neste caso, que, na tradição jurídica judaica, a aplicação do perdão era de natureza pessoal, mas também *forense* (Sandage & Shults, 2011). Arendt raciocina exatamente nesta modulação. Para ela, o julgamento de Eichmann foi correto *política e juridicamente*, isto é, seguiu os procedimentos processuais impostos pelos regimes internacionais para as questões penais de âmbito supranacional. Não se tratou, portanto, de um julgamento de exceção. Uma vez respeitados os procedimentos processuais — afinal, “o que importa” primordialmente é o julgamento segundo a Lei

237 O tradutor da correspondência entre Hannah Arendt e Gershom Scholem verteu o termo aqui como “clemência”, não “misericórdia”. Segue o original: “Clemency wasn’t an option, and not for juristic reasons—clemency lies outside the legal system. Clemency is applied to the person and not to the act: it doesn’t forgive the murder but pardons the murderer who is more than his action.”

238 Para uma crônica da relação entre Arendt e Scholem conferir: Stevem E. Aschheim. *Scholem, Arendt, Kemplerer. Intimate Chronicles in Turbulent Times*. Indiana University Press, 2001. Conferir ainda: *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Edited by Marie Luise Knott. Trad. Anthony David. University of Chicago Press, 2017.

239 A primeira Corte ou Pequeno Sinédrio era composta por vinte e três juízes ordenados e escolhidos a partir de critérios rigorosos como imparcialidade em relação ao acusado, ser pai de família, etc. Já o Grande Sinédrio, composto por setenta e um membros, tinha a prerrogativa de julgar homens acusados de serem falsos profetas ou violar o *halachah*. [Steinsaltz, 1989, p. 226-241]

Internacional — resta a possibilidade do *perdão* e da *misericórdia*. Contudo, não é prerrogativa do sistema jurídico — no caso, um Tribunal Internacional legítimo — decidir por misericórdia, por duas razões: i) a misericórdia e o perdão são faculdades extraleais, isto é, são faculdade humanas e pessoais, não se aplicam à impessoalidade fria da Lei; e a julgar pela vontade política da comunidade judaica, a misericórdia não seria jamais concedida; ii) não há como perdoar um sistema burocrático-estatal de assassinato porque tal sistema não é uma pessoa, é um corpo político-legal. Por outro lado, como enfatiza a tradição judaica, se houvesse misericórdia, seja de Deus ou do povo judeu, tal gesto de grandeza não implicaria uma anistia dos assassinatos cometidos. Como dito, a misericórdia aplica-se à pessoa que ofende; ela não pode ser aplicada a um corpo burocrático cujo fim é o morticínio em massa. Por fim, Arendt é claríssima: Eichmann não é, como pessoa, passível de ser perdoado. Ele e o que ele fez, isto é, a pessoa e o gesto, não podem ser perdoados.

A concepção judaica do perdão admite, como assinalam Sandage & Shults, um elemento transacional, ainda que este não seja o elemento primordial. Por transacional compreende-se que o substituto expiatório oferecido no ritual da *Nasa* literalmente “leva embora” os pecados de *toda a comunidade*, como descrito em Levítico (16, 22). Há, deveras, neste caso, uma transação, mas ela não deve ser compreendida a partir de uma simbologia do “débito” ou “cancelamento” da dívida dos pecadores. Há aí não só um elemento comunitário, fundado na unidade do corpo político-social judaico, como há um elemento de expiação cuja representação simbólica é de purificação, não de “cancelamento da dívida” ou de “resgate” dos débitos do pecador. O gesto de misericórdia de Deus não anula os desdobramentos ou consequências da ação do judeu diante da sua comunidade. A vergonha e a culpa, se não houver pena capital sentenciada pelo Sinédrio, permanecerão. “Remover”, “purificar” ou “levar embora” a sujeira simbolizam a eliminação dos efeitos danosos de males que adoeciam a *comunidade* (Ezequiel 16, 60-63). Só assim a saúde comunal poderia ser reestabelecida e os homens, pela intervenção misericordiosa de Deus, poderiam voltar a ter uma vida livre e descarregada do fardo do pecado. Uma vez ritualizada a remoção expiatória, os homens poderiam voltar a sua vida livre “para as relações de justiça”. O perdão do Soberano, portanto, transforma “a verdadeira dinâmica do facear mútuo da comunidade” e perdoar, neste contexto, significa “superar a vergonha recíproca de uma comunidade de pecadores”. Sandage & Shults advertem-nos que:

A palavra *substituto* tem conotações que são estranhas ao conceito hebraico de *nasa*. Na Bíblia hebraica, a ideia de tomar o lugar do outro (*stellvertretung*), quer aplicada ao bode expiatório, ao processo sacrificial normal, quer à tomada de lugar do Servo Sofredor, significa a habilitação de pessoas específicas no ‘lugar’ da sua dor e alienação. [Sandage & Shults, p.136, 2011]

Oriunda do Direito Civil Comercial judaico (a *Dinei memonot*), a ideia do substituto não se aplica, para os hebreus, ao tema sagrado da misericórdia de Deus. Não há, nestes casos de expiação, a simbologia de um substituto ou representante que cancela o pecado de uma pessoa ou de toda a comunidade. A expiação purifica, retira, leva embora, remove, mas não anula, anistia, resgata ou cancela o pecado do homem e da comunidade. Eis outra diferença fundamental entre a concepção judaica e a cristã. Arendt enfatiza o caráter forense do perdão, tendo em vista que a pessoa e as ações de Eichmann são imperdoáveis. Neste âmbito, a anistia violaria não só a integridade moral e humana da comunidade judaica, mas também suas próprias tradições milenares de julgamento.

Arendt se nega a cristianizar o perdão, como, ao que tudo indica, propunha Gershom Scholem. Ela não o faz, todavia, para enfatizar suas raízes judias, mas para negar o arrebatamento sentimental que corrompe o caráter público do ato de julgar. Embora o caso Eichmann extrapole todas as noções do mal pensadas pela experiência humana, ele ainda permite que se mantenham os elementos regulares do julgamento. Não se pode punir à altura do ato ofensor, tampouco se pode perdoar tal ato. Como afirmou Cerbelaud: “O princípio segundo o qual não pode haver perdão sem justiça constitui um eco direto da mais antiga tradição bíblica” (2004, p. 1152).

Por outro lado, Arendt não concebe a possibilidade de pensar o julgamento de Eichmann segundo os modos regulares do direito penal moderno e seu princípio da *compensação* do *bonum-por-malum*. Tal princípio surgiu a partir do processo de secularização e descristianização das penas na época moderna. Marquard demonstra-nos que o princípio da compensação antigo²⁴⁰ fora sucedido por uma doutrina hipermoralizante do mal, a doutrina Agostiniana do livre-arbítrio do homem perante a

²⁴⁰ A concepção antiga de compensação, como sabemos, está figurada na imagem da *Nêmesis divina*, a deusa da justiça. Segundo esta doutrina das compensações, a ordem deveria ser restabelecida mediante o castigo vingador do delito que a perturbou (Marquard, 2001, p. 16-50). Daí a raiz indo-europeia do verbo *nêmo* (*νέμω*, isto é, distribuir), que dá origem a *νέμεσις*, isto é, Nêmesis. Landmann identifica a origem desta ideia de compensação no *Protágoras* e o Mito de Epimeteu de Platão. Ali, Protágoras pretende explicar como o ser humano salda sua desvantagem inicial em relação aos demais animais pela busca do conhecimento.

onipotência de Deus. Segundo tal doutrina, desde a Queda, a compensação dos delitos e pecados deveria ser compensada pelo castigo e pela penitência conforme uma dada economia da salvação das almas. Desde a controvérsia iluminista acerca do terremoto de Lisboa em 1755, contudo, a Filosofia moderna chegou à conclusão de que nem todo mal é moralizável. Na *Teodiceia*, Leibniz, ainda em 1710, afirmara que Deus, enquanto operador supremo dos mundos possíveis, estaria desculpado porque, embora permitisse a existência do mal, em contrapartida, concedia compensações aos desafortunados.

Eis aí o princípio moderno das penas como compensação do mal pelo mal. Ele desdiviniza a teodiceia do sofrimento judaico-cristã, cujo vocabulário das penas se valia dos princípios do “castigo”, da “vingança” e da “penitência”, para convertê-los nos princípios da “indenização”, do “equilíbrio”, da “equiparação”, da “restituição” e da “equidade”. A teodiceia leibniziana dissolveu o antigo conceito de compensação como retaliação da justiça divina e redefiniu-o como indenização secular, terrena e restritivamente humana. A imagem de tal redefinição compensatória está ilustrada na balança que salda prejuízos mediante a imposição penal de compensações que se estendem a uma filosofia da história enquanto “economia da história universal” (Marquard, p. 25). Nesta economia dos males contra a humanidade, Eichmann e a máquina de aniquilação nazista não poderiam indenizar suas vítimas. A única compensação possível, ainda que insuficiente para contrapesar a balança de *Nêmesis*, seria o sacrifício. Arendt, de todo modo, não mobiliza um vocabulário de compensação, porque o campo semântico que ele abarca restringe-se a uma economia salvífica das ações equiparáveis e retaliáveis. E este não é o caso de Auschwitz. Não é possível compensar o mal radical. O máximo que a Filosofia Moral e a Teologia podem fazer é tentar compreendê-lo, jamais compensá-lo.

Como dissemos, para institucionalizar o perdão cristão como faculdade pública, Arendt pretende esvaziar os elementos privados e apolíticos do amor ágape e do sentimentalismo. Contudo, seu esforço mais a aproxima de sua comunidade do ela própria julgava. Estas aproximações entre o conceito de perdão arendtiano e a tradição talmúdica, contudo, não pretendem desconhecer o *selbstdenken* da pensadora, isto é, o pensar por si mesmo à Schelling. Sabemos que ela negava veementemente o espírito de rebanho e a gritaria das hordas ideológicas. Não foi à toa que Gershom Scholem, numa carta a Hans Paeschke, em março de 1968, disse que conhecera Hannah Arendt na juventude, quando ela era “socialista ou meio-comunista, além de sionista”. Scholem

confessou estar “impressionado com a habilidade dela em pronunciar-se sobre movimentos com os quais já esteve profundamente comprometida”, mas dos quais se distanciara “à luz dos anos e desde uma altura soberana”. Este é o *selbstdendken* da pensadora. Nosso propósito é apenas demonstrar que a filiação judia de Arendt exercia um peso sobre sua posição pública, bem como sobre suas ideias, bem maior do que a ponderação de seus críticos e dela própria tem julgado até hoje.

2.2. Os modos de expressão secular do vocabulário talmúdico: perdão e compreensão

Antes de adentrarmos no debate entre Arendt e Auden, e dada esta exposição preliminar acerca da filiação judaica da pensadora no que diz respeito ao conceito do perdão, creio que precisamos sopesar tal interpretação sobejamente judaica para mostrarmos a face secular do pensamento arendtiano. Para tanto, dedicaremos nossos três próximos tópicos ao que denomino aqui de *modos de expressão secular do vocabulário talmúdico*. Tais modos, recolhidos aqui como exemplos deste exercício recorrente na obra de Arendt, dizem respeito (i) a relação entre perdão e compreensão, (ii) ao conceito do “entre” ante a pluralidade humana e, finalmente, (iii) ao problema de Deus *vis-à-vis* à autoimagem do homem. A escolha destes três temas não foi arbitrária, tendo em vista tratarem-se de questões tipicamente talmúdicas, a despeito do viés secular com que são expostos.

Vejamos então como Hannah Arendt trata textualmente a correlação entre o ato de perdoar e o ato de compreender. As reflexões que datam dos anos de 1953-1954, como sabemos, cristalizaram-se no capítulo 33 d’A *Condição Humana*. Nestes escritos — tais como o *Diário Filosófico* e um ensaio intitulado *Compreensão e Política (As Dificuldades da Compreensão)*, parcialmente analisados aqui —, encontram-se algumas reflexões decisivas para a boa interpretação do problema. Arendt propõe-nos desfazer a noção vulgar segundo a qual perdão e compreensão são moções co-ocorrentes num mesmo gesto (a despeito da natureza reflexiva de ambos). O ato de compreender não se define meramente como um exercício racional e intelectual dirigido a um objeto. Também não se confunde com os imperativos da doutrinação ideológica, nem com a linguagem da propaganda política, tampouco com o conhecimento científico. Que

significa, então, compreender? Arendt nos responde tal questionamento, inicialmente, a partir do contraponto entre os conceitos de perdão e compreensão:

O facto de a reconciliação ser inerente à compreensão deu lugar à ideia muito popular e distorcida de que *tout comprendre, c'est tout pardonner*. Com efeito, o perdão tem tão pouco a ver com a compreensão que não é nem sua condição nem sua consequência. O perdão (que é, sem dúvida, uma das maiores faculdades humanas na medida em que tenta fazer o que parece impossível, desfazer o que foi feito, e na medida em que consegue introduzir um novo começo onde tudo parecia ter chegado ao fim) é uma acção singular que culmina num ato singular. A compreensão é interminável e, por isso, não pode chegar a resultados finais. Constitui o modo distintivamente humano de viver; porque cada pessoa singular necessita de se reconciliar com um mundo no qual nasceu estrangeira e no qual, na medida da sua singularidade distintiva, continua a ser sempre estrangeira. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte. [Compreensão e Política, 2001, p.231)

Examinamos anteriormente o conceito de compreensão segundo Arendt. Lembremos que compreender, enquanto modo talmúdico de pensar, presume a abolição da distância entre quem fala e quem ouve (ou entre o escritor e o leitor), de modo que não se estabeleça neste diálogo um estado de concordância intelectual entre as partes, mas uma abertura inconclusiva de proposições hermenêuticas. A compreensão muda à medida que estejamos dispostos a ouvir, a arguir, a convencer e sermos convencidos. Portanto, mais do que uma conversação sem propósito, compreender é um modo de agir sobre o mundo no qual nos situamos, porque, ao interpretá-lo, apossamo-nos dele. E mais do que uma conversação com o outro, compreender é uma conversação consigo próprio. Daí que pressuponha a evocação do *coração*, este símbolo da sabedoria talmúdica cujo atributo fundamental seria a capacidade de tomar decisões mediante a ponderação equilibrada entre razão e sentimento²⁴¹. A primeira tarefa da compreensão, portanto, é apropriar-se da realidade do mundo, este lugar estranho a nós, mas que, ainda assim, é o nosso lugar de convivência.

²⁴¹ Como dissemos alhures, o carácter cordial da compreensão deve ser explicado como uma tentativa de traduzir a linguagem bíblica para termos seculares. A faculdade da imaginação é o conceito secular correspondente ao “dom de um ‘coração capaz de compreender’”. Segundo Arendt, quando nos referimos à “natureza” ou a “essência” de uma coisa, seja ela um objeto ou a nossa própria “alma”, “na realidade referimo-nos a esse núcleo íntimo, cuja existência nunca é mais certa para nós que a obscuridade e a densidade” (p.251). Imaginação não é, portanto, fantasia, porque é capaz de intuir a realidade, explicá-la e dar sentido a ela. O diálogo da compreensão, enquanto exercício da imaginação que explica a realidade, transpõe “o abismo da separação” entre nós e nós mesmos, bem como entre nós e a realidade do mundo. Quer dizer, a compreensão distancia quando a experiência direta turva a percepção e aproxima quando as barreiras artificiais do conhecimento nos distanciam da realidade.

Compreender, portanto, é o modo como recorrentemente inventamos nossa própria vida ao interpretarmos as pessoas com as quais convivemos, os acontecimentos que ocorrem à nossa volta e, conseqüentemente, a realidade do mundo ao qual atribuímos não apenas um sentido, mas, sobretudo, uma “personalidade”. Trata-se de um exercício permanente de contemplação e ação sobre o mundo, especialmente porque define-se como o modo pelo qual os homens que agem são capazes “de reconhecer aquilo que aconteceu de irreduzível e de se reconciliar com o que existe de inevitável” (idem, p.250, 2001). Ao compreendermos, podemos agir sobre o mundo a partir da realidade por ele nos imposta, seja ela ajuizada como boa ou má. Noutros termos, trata-se de um exercício que mobiliza nossa capacidade de pensar o mundo, aceitar as imposições da realidade e, finalmente, agir a partir do que está posto por ela. Neste ínterim, projetamos nossa vontade, julgamos pessoas, acontecimentos e o próprio mundo, cuja face tentamos reconhecer e dar às suas feições algum sentido capaz de nos guiar. Como disse Arendt: compreender “é a única bússola interior de que dispomos”, e, por isso, só podemos “ser contemporâneos daquilo que nossa compreensão alcança” (p.252). Daí que a compreensão seja um testemunho sobre o caráter do mundo (bem como um modo de inventarmos a vida a partir da interpretação deste caráter). Como tal, a compreensão pode negar ou afirmar realidade mundana, amá-la ou odiá-la, vê-la como boa ou má, feliz ou inóspita. Conseqüentemente, a compreensão jamais pode ser neutra ou objetiva porque ela é sempre vital, movida pelo cometimento dos partícipes da realidade. Jamais renuncia à faculdade humana de reagir aos acontecimentos e “está intimamente relacionada com aquela faculdade de imaginação que Kant chamava de *Einbildungskraft*.” (2011, p. 420)²⁴². Por reagir, o ato de compreender não se confunde com a resignação diante da realidade. De todo modo, a compreensão pode nos conduzir a uma reconciliação com a realidade do mundo ou à negação desta, isto é, à incompreensão. E por ser vital e reconciliadora, “ela começa com o nascimento e termina com a morte” da pessoa. Arendt nos ensina, nesta lógica, que compreender o totalitarismo não implica perdôá-lo, mas “reconciliarmo-nos com um mundo no qual tais coisas são simplesmente possíveis” (idem, p. 231, 2001).

Por todas estas razões, compreender não é um exercício que se confunde com o conhecimento científico, a opinião pública, a informação jornalística, a doutrinação imposta pela propaganda ideológica, a acumulação sistemática de dados estatísticos, a

²⁴² Cf. “Uma réplica a Eric Voeglin”. In *Compreender. Formação, Exílio e Totalitarismo*. 2011, p. 417-424.

conjugação lógica e coerente de enunciados ou fatos encerrados numa cadeia causal ou a narração teleológica da história. Nenhuma dessas modalidades de conhecimento definem a compreensão, sobretudo porque o ato de compreender é presidido pelo senso comum²⁴³. Compreender é o modo de alcançar a *natureza* e a *essência* de uma pessoa, fenômeno ou acontecimento. Logo, não admite a vulgarização da linguagem jornalística, os estereótipos da propaganda política, tampouco a neutralidade das informações cientificamente dadas (ainda que elucidativas). Só a compreensão pode atentar para o caráter inédito de um acontecimento e reconhecê-lo como expressão sem precedentes ante a experiência humana na história. Nomear acontecimentos inéditos a partir de um vocabulário antigo, para Arendt, é um modo de incompreensão cuja força-motriz estaria na incapacidade de interpretar a criatividade (maligna ou benigna) humana na história²⁴⁴.

Resta-nos, então, uma questão: por que, para Arendt, a compreensão não é “condição” tampouco “consequência” do perdão? O perdão é um gesto racional à medida que reconhece o caráter universal e falível da condição humana. Ele é um remédio racional que deve atenuar as consequências das nossas ações ignaras, sentimentais ou passionais. Ou seja, é um gesto ascético de negação ao revide

²⁴³ O senso comum aqui é, mais uma vez, claramente definido. Seria “[...] essa parte do nosso espírito e essa parte da nossa sabedoria herdada que todos os seres humanos têm em comum no quadro de uma civilização dada, [...] [ou seja], o mundo comum no qual todos nós nos encontramos, e onde todos podemos viver uns com os outros por dispormos de um sentido que controla todos os dados sensíveis que nos são rigorosamente próprios e os articula com os de todos os outros indivíduos” (idem, p.243-245, 2001).

²⁴⁴ Arendt também atenta para o fenômeno inverso: o ímpeto de reconhecer como inéditos fenômenos ou acontecimentos que são apenas reedições de experiências pretéritas. A este ímpeto filoneísta segue-se o esforço em criar um novo vocabulário repleto de neologismos capazes de dar conta das demandas oriundas do novo. Nos casos em que o novo surge verdadeiramente, a fenomenologia da reflexão compreensiva, segundo Arendt, ocorre, quase esquematicamente, do seguinte modo: (i) inicialmente há uma perplexidade e incompreensão prévia as quais reconhecem imperfeita e descontroladamente o novo, e, por isso, dão a ele um novo nome sem que o conheçam suficientemente; (ii) sucede-se daí um segundo movimento reflexivo que nega a novidade, entende-a a partir de analogias com fenômenos já conhecidos e tenta restabelecer o controle compreensivo; (iii) segue-se um terceiro e último movimento, a compreensão crítica, o qual implicaria uma negação da negação; seu propósito é superar o desespero inicial, refazer as categorias de pensamento e os critérios de juízo postos em xeque pelo acontecimento inédito. (idem, 2001, p. 238: nota de fim n.8). Muitos são os exemplos de compreensão e incompreensão na história política. Lembremo-nos do caso de Robespierre, que, nos *Discursos e Relatórios da Convenção*, maldizia o hábito cortesão de fazer intrigas numa época em que tal hábito já havia se transformado numa instituição absolutamente nova, o instituto da opinião pública. Quer dizer, Robespierre não soube compreender a essência e a natureza daquela nova instituição nascente, por isso a concebia como mera intriga palaciana própria ao *Antigo Regime*. As regras do jogo da opinião pública, como sabemos, não se confundem com as regras das políticas de bastidores, das intrigas do *arcana imperii*. Como exemplo de distanciamento e dificuldade para compreender, podemos nos reportar a já conhecida dificuldade dos homens comuns, os *polloi*, em compreender o impacto das decisões políticas sobre a sua vida cotidiana. Interpretar vitalmente a realidade política como parte de nossa vida cotidiana, por maior que seja a distância, é uma tarefa da compreensão, ainda que, talvez, a mais difícil para o homem comum.

automático da ofensa recebida. Enquanto o perdão é a negação da reação, a compreensão é reativa por excelência. Numa palavra, o perdão não admite a *cordialidade* que caracteriza o cerne da compreensão. Perdoar é um gesto da razão moral partilhada pelo senso comum, e não um gesto do coração, este símbolo do intercâmbio entre a razão e a sensibilidade. Também o caráter *inconclusivo* deste modo talmúdico de pensar e dialogar se contrapõe à *necessidade de decisão pessoal* que o perdão requer. A compreensão se desdobra em muitas vozes que falam inconclusivamente; o perdão pede o encerramento da discussão. A compreensão é pública, aberta e partilhada por uma comunidade de senso comum; o perdão é “uma ação singular que culmina num ato singular”, portanto, privado e expresso como uma decisão pessoal (ainda que tal pessoa seja um corpo político coletivo). Finalmente, a ausência de concordância própria à compreensão inviabilizaria o perdão enquanto necessidade de concordância entre as partes.

Quando observamos as anotações do *Diário Filosófico* percebemos que, um ano antes do ensaio sobre a compreensão, Arendt esboçara uma distinção entre *reflexão* e *compreensão*, especialmente no que diz respeito à capacidade de ambas para constituir um sentido para a realidade do mundo. Contudo, ao que tudo indica, esta diferenciação fora abandonada. De todo modo, a dissociação absoluta entre perdão e compreensão fora mantida. Vejamos:

Compreender não tem nada a ver com perdoar. Perdoar implica, em todo caso, que nós não sabemos o que fazemos. Em vez disso, reconciliar significa: “*to come to terms with*”; reconcilio-me com a realidade como tal e, desde agora, pertenço a esta realidade como ator. Isso ocorre no compreender. Portanto, o compreender não entende o sentido e não engendra sentido. Isso o faz somente a reflexão. Compreender é a forma especificamente política do pensamento (“the other fellow’s point of view”). [Arendt, 2002, p. 321, março de 1953, Caderno XIV, 16]²⁴⁵

A suposta proximidade entre perdão e compreensão deve-se ao fato de que ambos encontram na *consciência moral* seu ponto de partida. Não obstante, quem perdoa o faz, ou deve fazê-lo, racionalmente, e não cordialmente. A compreensão,

²⁴⁵ Todas as traduções posteriores extraídas dos *Diário Filosófico* são minhas. Devo advertir que o diário foi escrito em alemão, mas apresenta vários fragmentos em grego, latim, inglês, francês e hebraico. Sempre que as passagens forem vertidas a partir de outra língua que não o alemão, farei a indicação na citação. Todos os sublinhados e maiúsculos que porventura aparecerem nas citações são da própria Hannah Arendt. Todos os excertos que tiverem itálicos acrescentados serão assinalados por mim

portanto, não é o meio pelo qual se dá, tampouco a consequência do perdão. Daí que nem tudo que se compreende se perdoa; nem tudo que se perdoa se compreende.

Por outro lado, esta distinção antitética proposta por Arendt escamoteia um aspecto fulcral de proximidade entre o ato de perdoar e o ato de compreender. Tanto o perdão quanto a compreensão são gestos mediante os quais as pessoas ponderam a partir das imposições dadas pela realidade; quem compreende aceita tal realidade e atribui a ela um sentido a partir do qual poderá doravante agir. Logo, compreender e perdoar podem constituir modos de redirecionar ou reiniciar uma ação, isto é, dar a ela um rumo anteriormente impensado. São gestos que servem à ação, tanto quanto a promessa e o concerto. Logo, a compreensão (tanto quanto o perdão) pode constituir-se num modo de reiniciar o relacionamento com a parte contrária a despeito do mal que esta lhe causou. A compreensão não está interdita de perdoar. Uma vez que o modo de reagir à interpretação dos acontecimentos é imprevisível e diverso, a compreensão pode concluir-se em perdão. Embora o ato de compreender não assegure a restauração dos relacionamentos, tal como deve ocorrer no ato de perdoar, tal incerteza não implica que a compreensão denegue absolutamente ou impeça a concessão do perdão. Há circunstâncias nas quais isso é possível, embora não o seja no caso do Holocausto.

Arendt, todavia, preferiu enfatizar o caráter vital e reativo da compreensão porque, para ela, o ato de compreender não se confunde com a resignação passiva, a mera contemplação ou a mensuração objetiva dos fatos própria à neutralidade científica. Daí que reagir diante do mal voluntariamente causado por outrem é, também, uma forma de compreensão, isto é, de reação vital. Compreender o totalitarismo é a melhor forma de reagir a ele. Observemos, contudo, que tanto a reação própria ao perdão quanto a reação compreensiva não se confundem com o revide imitativo do gesto do agressor. São reações que se negam ao automatismo e pedem autorreflexão.

2.3. Os modos de expressão secular do vocabulário talmúdico: Deus e a autoimagem do homem

Outro tema tipicamente talmúdico que perpassa a obra de Hannah Arendt é o problema da autoimagem do homem. Sabemos que, assim como Heidegger, Arendt não admitia uma imagem animal ou irredutivelmente biológica do ser humano. O princípio da diferença ontológica entre o homem e o animal era, também para ela, muito caro no que diz respeito à elaboração de uma Antropologia Filosófica. Em razão desta disjunção

ontológica entre homem e animal, o tema da relação homem-Deus aparece em sua obra como mais um dos modos de expressão secular do vocabulário talmúdico.

Devemos ter em vista que Arendt não negava a existência de Deus, mas apenas o subjugava ao mundo terreno da vontade dos homens. Para ela, Deus é parte da condição humana enquanto unidade maximamente formal do intelecto, ou enquanto mistério, *milagre, redenção, salvação e revelação*. Pode nos parecer estranha esta conclusão, mas é a própria Hannah Arendt que a expõe quando nos diz não saber exatamente como se deu a passagem (ou como se tornou possível a coexistência) do *animal laborans* para o *homo faber* e deste para o ser que age e pensa:

Em cada um destes casos, o que *salva* [save] o homem — qua *animal laborans*, *homo faber* ou pensador — é algo inteiramente diferente, *algo que vem de fora*, não do homem [not outside of man], por certo, mas de cada uma das respectivas atividades. Do ponto de vista do *animal laborans*, parece um *milagre* [miracle] o fato de que ele seja também um ser que conhece um mundo e nele habita; do ponto de vista do *homo faber*, parece *milagre* [miracle], uma espécie de *revelação divina* [revelation of divine], o fato de o significado ter um lugar nesse mundo. [...] A *redenção* [redemption] possível para a vicissitude da irreversibilidade — da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia — é a faculdade de perdoar [HC, p.295, 2011. Em inglês: 1998, p.236. Itálicos acrescentados]

A história natural do homem, isto é, a história da constituição natural e miraculosa de sua tríplice condição, do *animal laborans* ao *homo faber* e deste ao ser simbólico e pensante, não pode ser explicada senão por um vocabulário teológico. Isso ocorre, como dissemos, porque Arendt admite como princípio inegociável a tese heideggeriana da diferença ontológica entre o homem e o animal, isto é, a tese segundo a qual o homem não pode ser descrito ou pensado a partir de um vocabulário biológico, como propunham os adeptos da Biofilosofia e da Antropologia Filosófica alemã do entreguerras, tais como Max Scheler, Helmuth Plessner, Uexküll, Arnold Gehlen, Adolf Portmann, Buytendijk, Paul Alsberg e Hans Driesch. O homem natural não poderia ser concebido senão como animal, na mesma medida em que o homem simbólico (Cassirer, 1944) e pensante não poderia ser senão expressão da *Imago Dei*, isto é, imagem e semelhança de Deus.

Arendt nos deixa entrever, também, a hipótese segundo a qual Deus é a imagem do homem, e não o contrário. Quer dizer, as ações de Deus enquanto símbolos — e o perdão de Deus é em si um ato simbólico — constituem formas de representação da

Ação do homem por ele mesmo. Daí que o símbolo de Deus expresse, *per se*, um símbolo humano: o ato de perdoar. Enquanto projeto da natureza, o homem é um *milagre* ou uma *revelação divina*. O vocabulário da redenção é empregado aí como negação do vocabulário naturalista. Como assinala Arendt nos *Diário Filosófico*, em dezembro de 1952:

Deus criou o homem à sua imagem; portanto, Deus é a ideia platônica do homem. Assim, pois, o homem permanece autônomo quando segue os mandamentos de Deus. Por consequência, Deus é o que seria o homem se houvesse um homem somente. Portanto, Deus é o ao “mesmo tempo” a ideia e a realidade do homem (Tudo isso está dito platonicamente. Mas, que sublime parentesco entre os pensamentos de Gênesis e os de Platão!). Daí se depreende que Deus como o Homem, é o padrão humano (e não “sobre-humano”) dos homens. Portanto, muito antes dos Dez Mandamentos e de todas as demais “revelações”, na história da criação estava estabelecido Deus como o modelo humano dos homens. [...] sem Deus (como a ideia do homem realmente existente) não podemos conhecer nem engendrar os homens. [Arendt, 2002, dezembro de 1952, Caderno XII, 10, p. 265]

O princípio segundo o qual a ideia de homem deve ser moldada a partir da ideia de Deus é, por excelência, um princípio do humanismo renascentista. O esforço de Arendt em aproximar a cena da origem de *Bereshit* à *poiesis* do Demiurgo platônico no *Timeu*²⁴⁶, isto é, o esforço de conceber homologamente o *nous* e a revelação, aproxima-a do conhecido princípio de Marsílio Ficino — *mente mentem procreaturos* — quer dizer, o princípio do espírito como a mais alta faculdade da alma, cuja tarefa é criar o mais alto e contemplativo estado desta alma (Ficino. In Cassirer, Kristeller and Randall, p.193, 1948)²⁴⁷. O homem aí é concebido enquanto *creatura criatrix*, e Deus, enquanto ideal platônico de sua máxima dignidade. Vale aqui esclarecermos melhor esta aproximação porque ela fundamenta a interpretação arendtiana do perdão.

No período renascentista, com o surgimento dos contraconceitos *cristão/pagão*, o termo *humanitas* passou a contrapor-se não mais à bestialidade de *feritas* ou *animalitas* (como enfatizou Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*), mas à *divinitas* de Deus, isto é, à máxima perfeição do ser. A palavra passou a designar, neste contexto, a fragilidade e a mortalidade do homem *vis-à-vis* à onipotência e imortalidade de Deus. Ademais, o homem medieval se autoconcebia como criatura dependente e heterônoma à vontade divina. Esta comparação da imperfeição do homem à perfeição de Deus se

²⁴⁶ Esta aproximação reaparece, por exemplo, quando Arendt afirma que o Ἀρρητον (Arrēton), isto é, a verdade absoluta em Platão, “corresponde por completo à falta de imagens do Deus judeu”, uma vez que os gregos dão preferência, dentre os sentidos, ao ato de ver, enquanto os judeus ao ato de ouvir. (Arendt, 2002, princípios de 1958, Caderno XXII, 45, p. 576).

²⁴⁷ Marsilio Ficino. *Five Questions Concerning the Mind*. Trad. Josephine L. Borroughs. p. 185-215.

preservará no Renascimento italiano, porém a *humanitas* renascentista admitia um sentido duplo: de renovação da antítese clássica entre *humanitas* e *barbaritas* (ou *feritas*) e de reafirmação da antítese medieval entre *humanitas* e *divinitas*, isto é, de compreensão do homem como "alma racional participante do intelecto de Deus, mas operando num corpo" (Marcilio Ficino *apud* Panofsky, 1979, p.21). Quer dizer, a cosmovisão gnóstica renascentista engrandecia a divindade do homem em detrimento da bestialidade e da fragilidade assinaladas pela teologia cristã medieval.

Assim, as oposições binárias, contraconceituais, originárias da filosofia greco-latina e medieval, foram substituídas no período renascentista por uma oposição trinitária na qual *humanitas* denotava o meio-termo entre *animalitas* e *divinitas*, ou entre *feritas* e *divinitas*. O humano fora compreendido aí no sentido que lho dera Pico della Mirandola (2006), qual seja, um ser híbrido, inclassificável, situado entre o animal e o divino, semelhante a Deus em imagem, inacabado e autônomo. Esta posição intermediária punha ênfase na *divinitas* do homem como ser dotado de faculdades mentais e espirituais extraordinárias, faculdades estas que o faziam autocriador e automodelador de sua individualidade. Deveriam, portanto, ser exercitadas pelas boas leituras, conforme assinalava Desiderius Erasmus na célebre frase: "Bonae litterae homines reddunt". Era a leitura que formava o homem de gênio, isto é, o indivíduo. Tais faculdades elevadas, anímicas, espirituais, contudo, coexistiam aos elementos animais da constituição humana.

O princípio do perdão, nesta chave humanista, pressupõe a *divinitas* do homem como réplica da *humanitas* de Deus. O homem, portanto, perdoa porque se autocria como ser divino, isto é, age. Mas esta *divinitas* não implica uma autodeificação. Ela atualiza a ideia de Deus como expressão de uma ação humana. O homem reconhece-se frágil, mortal, imperfeito e ignorante das consequências de suas ações. Por isso perdoa. E o gesto de perdoar recria a condição elevada do homem como um ser da autorreflexão. A *Condição Humana* só se realiza mediante o engrandecimento da *divinitas* do homem em detrimento da bestialidade que o escraviza. O homem e sua condição, qual seja: híbrido, inclassificável, inacabado, animal, divino, autônomo, porém, jamais sozinho, porque sua condição primeira é a pluralidade.

2.4. Os modos de expressão secular do vocabulário talmúdico: o entre e a pluralidade humana

Vejamos agora como Hannah Arendt expressa secularmente o vocabulário talmúdico ao tratar do tema do “entre” na relação que este estabelece com o tema da pluralidade adâmica dos homens. Ao desdivinizar a origem do perdão — concebido como um gesto ascético e autônomo capaz de desautomatizar a reação à ofensa e ao mal perpetrado contra uma vítima — Arendt o interpreta como atributo humano, oriundo da autorreflexão e da consciência (Arendt, 2004, p.140). Desde a Antiguidade iniciou-se tal processo de desdivinização do mundo e do cosmos. Criou-se um âmbito da experiência não suscetível à criação de Deus, sobretudo porque a percepção da pluralidade antecedeu existencialmente a constituição da própria ideia de Deus. Como assinala Arendt, “nesse sentido, não h[ouve] nenhuma transição do uno à pluralidade” (Arendt, 2002, p. 265), que já estava dada desde a origem do homem. Não fomos concebidos como unidade, mas como dualidade, macho e fêmea (2002, p.285)²⁴⁸. A pluralidade definiu-se, assim, enquanto experiência fática do viver junto, como a esfera do *entre*, e o *entre* definiu por sua vez o que é o político:

A pluralidade se estabelece no entre como um âmbito meramente humano, não ideal, que desde a ideia como tal não pode prever-se nem dominar-se. [...] Portanto, o juízo final como juízo de Deus é aquele no qual todos os homens serão medidos na ideia do homem, ou seja, no único modelo propriamente adequado a eles. Seguindo este pensamento, na esfera do entre, da política, não pode haver nenhuma mescla do “divino”, da “ideia”, do modelo absoluto. Enquanto esta esfera é construída só e exclusivamente por uma pluralidade, nela há o melhor e o pior somente no que se refere à comparação recíproca, mas não com referência a um padrão imposto ‘desde fora’. Só nesta esfera, essencialmente estranha à ‘Deus’, Deus se converte em um padrão imposto desde fora. [Arendt, 2002, dezembro de 1952, Caderno XII, 10, pp.265-266]

²⁴⁸ Sobre isso Arendt assinala: “Para estabelecer uma ciência política é necessário primeiro considerar todas as afirmações filosófica acerca do Homem (Man) sob a premissa de que os homens (men), não o Homem (Man), habita a terra. O estabelecimento da ciência política demanda uma filosofia pela qual os homens (men) existem somente no plural. Seu campo é a pluralidade humana. Suas fonte religiosas estão no mito da segunda criação — não Adão e a costela, mas: Macho e fêmea Ele os criou.” [Arendt, 2002, p. 285. Tradução minha a partir do original em inglês. Sublinhados e maiúsculos da própria Hannah Arendt.]

A pluralidade, portanto, não admite um ideal porque ela é meramente humana, desdivinizada. Precisamos aqui dar mais um passo atrás para compreender historicamente o que fora a experiência da pluralidade entre os antigos, como Arendt nos assinala. Desde o início, a percepção da pluralidade se dera na Antiguidade entre os povos da *oikoumené*, isto é, o ecúmeno, a “terra habitada” em sua vastidão, desejada pelos impérios que se sucederam ao longo de cerca de três milênios. Os exércitos imperiais que dominaram o ecúmeno durante a Antiguidade eram todos, pelo menos desde os persas, exércitos multiétnicos. A exposição dos povos antigos à pluralidade de símbolos de caráter noético e mitopoético oriundos de várias regiões do ecúmeno engendrou um pluralismo cético, descrente. Este ceticismo da pluralidade vivida foi responsável pela desdivinização dos símbolos. O estreitamento do contato multiétnico entre persas, egípcios, gregos, macedônios, romanos e cartagineses, entre outros, plasmava a consciência experiencial do símbolo da humanidade como grandeza política conforme se ampliavam os limites do mundo habitado. A perda da unidade espiritual e política era irreversível e, a despeito desta irreversibilidade, ainda não havia um deus universal disponível para equacionar a algaravia babélica do ecúmeno. Foi com a assunção das religiões de revelação — o judaísmo e a síntese platônico-cristã — que este ceticismo encontrou sua “solução” monoteísta.

A esfera do entre a que Arendt se refere surge desta experiência fática. Nela, nem o divino nem a ideia numênica da “justiça” podem prever ou controlar as formas de interação humana. A ordem dos deuses foi devastada por uma teomaquia de símbolos e verdades que se anularam mutuamente. O que restou deste cenário foi a “comparação recíproca” entre os homens sem a mediação dos deuses. Por isso, desde então, evocar o nome de Deus é como evocar um padrão, um cânone, uma medida a partir da qual os homens podem reciprocamente julgar suas ações. Percebamos como Arendt, por outro lado, refere-se ao tema do Juízo Final. O símbolo do Juízo Final, como sabemos, fora assimilado pelo povo judeu por influência dos cultos egípcios. É quase unânime entre os egiptólogos que a crença nos ritos de medir, pesar e julgar cada homem segundo suas ações durante a vida fora uma criação egípcia incorporada aos ritos das comunidades judaicas. Dos egípcios os judeus assimilaram os rituais fúnebres, o julgamento *post mortem* e a ideia de ressurreição. *O Livro dos Mortos* (Wallis Budge, 1993) é, provavelmente, a fonte documental mais importante neste assunto.

O “entre” ou “espaço-entre” é amplamente analisado nos *Diário Filosófico*. Ele existe porque a pluralidade é inexpugnável. Afinal, nenhum homem pode amar a

humanidade inteira, pessoa por pessoa. Sempre haverá distância, estranhamento, diferença. Quando esta distância se impuser às relações humanas, o amor deve dar lugar ao respeito. Por respeito compreende-se uma:

amizade sem intimidade ou proximidade: é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta [HC, Arendt, 2011, p. 303]

Portanto, o *entre* se posiciona no espaço vazio que inevitavelmente há entre os homens. Contudo, este não é o único sentido que Arendt confere ao *entre*. A Política está *entre* o Direito e a Moral²⁴⁹, tanto quanto *entre* o céu e a terra, isto é, *entre* o sagrado e o profano. Por estar no *entre*, o político está fora do homem, não dentro dele. Daí que a tese aristotélica do homem como animal político seja rechaçada por Arendt:

ζῶον πολιτικόν: como se no homem houvesse algo político que pertença a sua essência. Mas isso não é certo; o homem é a-político. A política surge no entre os homens, ou seja, fora do homem. Portanto, não há nenhuma substância propriamente política. A política surge no *entre* e se estabelece como a relação. Hobbes compreendeu isso. [Arendt, 2002, agosto de 1950, Caderno I, p. 17, 21]

Uma vez que a política situa-se no *entre*, isto é, no espaço vazio que separa os homens, o poder “brota no *entre* da pluralidade”, o que o torna volátil e evanescente de tal modo que “nada pode se apropriar dele, pois se evapora tão prontamente quanto finge transferir-se desse *entre* ao ‘sujeito’” [Arendt, 2002, janeiro de 1952, Caderno VII, p. 154, 9]. Quer dizer, toda posse sobre o poder é ilusória porque ele jamais está imóvel, bem como jamais pode ser incrustado em uma pessoa. Arendt, neste aspecto, quer negar o caráter pessoal do poder próprio aos regimes absolutos e às formas de governo cuja autoridade repousa em um único homem. Para uma pensadora republicana — tal como podemos depreender da instituição da Soberania Popular desde Rousseau²⁵⁰ — o poder

²⁴⁹ Segundo Arendt: “As leis regulam o âmbito “político”, quer dizer, o âmbito do *entre* do mundo humano. Onde quer que atravesse este *entre*, que estabelece distância e ao mesmo tempo união, e como tal constitui o espaço no qual nos movemos e comportamos uns com os outros, por exemplo, no amor, as leis deixam de ter validade, perdem importância”. [Arendt, 2002, dezembro de 1951, Caderno VII, p. 144, 2].

²⁵⁰ O princípio da Soberania Popular proposto por Jean-Jacques Rousseau, como sabemos, operou uma revolução copernicana ao instituir o Povo como Corpo Político Soberano em lugar do Monarca (o Déspota) e do Papa. Rousseau descobriu que o título de Soberano — instituído por teólogos e juristas do século XII para legitimar o poder de indivíduos concretos que ocupavam a cabeça do Corpo Político — poderia ser descarnado da pessoa concreta do Papa e do Rei para ser abstraído e aplicado aos demais membros do Corpo Político. Assim, os súditos passaram a ter poderes análogos ao poder anteriormente

não é passível de ser encarnado. Ele está diluído no entre e não pode convergir para um único centro de gravitação. Portanto, todo despotismo implica uma violação da natureza evanescente do poder.

Por outro lado, é no entre que ocorre o “initium”, a αρχη, isto é, a ação humana propriamente dita:

O “initium”, que é o homem, se realiza somente nesta esfera do entre. Com a origem do poder no entre brota o começo. Por isso αρχη [arché] significa princípio e domínio, porém, com a exceção de que na palavra domínio filtra-se uma interpretação distorcida. Αρχη significa começo e poder numa só palavra. [Arendt, 2002, janeiro de 1952, Caderno VII, p. 154, 9]

A αρχη, uma vez que designa início e poder, é a própria expressão encarnada da ideia de revolução. Quer dizer, ela encarna uma das formas mais expressivas da ação: a fundação de algo novo. Nesta lógica, o entre caracteriza-se por ser um terreno a partir do qual a ação se desdobra e germina seus frutos. E o fruto da ação é o ato de fundar. Entre os homens, no interstício entre eles, há o poder e há a fala, uma vez que “a fala comunica pensamentos e o sobre o que se fala — λεγειν τι κατα τινος²⁵¹ — [ou seja, ela] é aquilo que está entre os homens”. [Arendt, 2002, setembro de 1952, Caderno X, p. 235, 19].

Daí que o amor destrua o “espaço-entre”, porque anula a distância entre duas pessoas: “No amor não há nenhuma comunidade, pois a esfera do comum, o mundo, se consome precisamente nele” (2002, p. 269). Por isso, o amor é apolítico, antipolítico e não-mundando (*unworldly*):

Dada a sua paixão, o amor destrói o espaço-entre que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa. Enquanto dura o seu fascínio, o único espaço-entre que pode inserir-se entre duas pessoas que se amem é o filho, o produto do amor. O filho, esse espaço-entre com o qual agora os amantes passam a relacionar-se e que possuem em comum, representa o mundo, na medida em que também os separa [...] [HC, Arendt, 2011, p.302]

Quer dizer, o entre designa, em última instância, tudo que separa os homens pela imposição da distância, do estranhamento e da diferença. Numa palavra, Arendt só

atribuído ao Rei e ao Papa, dentre os quais o poder de revogar a própria Lei. Esta reviravolta transformou os súditos em cidadãos. Daí que o poder, na ordem republicana, esteja, como afirma Arendt, no entre, e não na pessoa que pretende, mediante o uso da violência, encarná-lo.

²⁵¹ λεγειν τι κατα τινος (dizer algo sobre algo) [Xenofonte. Helênicas. 1.5.2; Sófocles Filoctetes. 65].

admite uma *concepção horizontal do entre* tendo em vista que a noção vertical se rompeu desde a percepção da pluralidade entre os Antigos da era ecumênica. Desde então, estamos sós e, entre nós, a política, entendida como ação e pensamento, é o único *medium* de aproximação de que dispomos ante a inevitabilidade do viver juntos.

3. W.H.AUDEN: *FORGIVENESS, PARDON E PARDON UEBERHAUPT*

Neste tópico, assim como no subsequente, tratarei da definição audeneana do perdão. Creio que, uma vez exposta tal definição, poderemos examinar a intrincada carta-resposta de Hannah Arendt mediante a pontuação de cada uma das objeções do poeta inglês. A recensão crítica de Auden a *The Human Condition* não dera ênfase ao tema do perdão. Em verdade, o tema apareceria, meses depois, num ensaio no qual o poeta se propôs analisar a peça *Henrique IV* de Shakespeare. A recensão assinalou apenas que a lei, o perdão e a promessa são os três princípios capazes de limitar a liberdade intrínseca da Ação. Quer dizer, Auden apenas reproduziu a definição de Arendt ao afirmar que “pelo perdão (*forgiveness*), redimimos um erro por causa da pessoa que o cometeu”. Grosso modo, o poeta propôs-se fazer tão somente uma reapresentação pedestre e elogiosa da obra, a ponto de Arendt confessar à sua amiga Mary McCarthy que ler tal recensão a deixara desconfortável: “e agora estou ainda mais embaraçada [do que quando Auden telefonou elogiando o livro]. De algum modo, sou completamente inadequada para o papel de autora, é um simples caso de falta de ideias apropriadas” (*in* Young-Bruehl, 1997, p.329). O conteúdo do diálogo entre o poeta e a pensadora é aparentemente incipiente, mas contém um núcleo de divergência político-teológica decisiva para ambos os interlocutores. Para elucidarmos os pontos luminosos desta divergência precisaremos retornar à origem filológica dos termos em discussão e cotejar as definições de ambos os pensadores. E para que a exposição histórico-etimológica destes conceitos não se torne serial, proponho fazê-la entrecortada ao diálogo entre Auden e Arendt.

Como dito na introdução, o poeta quer perscrutar a possibilidade mimética de representação de gestos e moções cristãs: a paciência, o perdão, a caridade, o amor ágape, a humildade, a misericórdia e o amor matrimonial. Quando o teatro secular de Shakespeare — ou qualquer outro dramaturgo — tenta reproduzir estas moções, a ação dramática não consegue “distinguir entre o espírito do perdão (*spirit of forgiveness*) e o

ato do perdão (*act of pardon*)”²⁵². Em *Medida por Medida*, por exemplo, Shakespeare narra a ofensa, depois tornada pública, de Ângelo à Isabel e Mariana. Neste caso, diz-nos Auden, o dramaturgo fora obrigado a encenar a personagem Isabela ofendida e tomada pelo ódio porque se assim não o fizesse seria impossível dramaturgicamente representar, em ação, o ato de perdoar posterior, quando Isabela e Mariana imploram ao Duque Vicentio por misericórdia em favor de Ângelo.

Para que o perdão seja encenado, portanto, deve haver ação. Daí que o palco só possa representar uma das possibilidades reais do ato de perdoar: a situação na qual o perdão é solicitado por um personagem. A situação contrária, na qual o perdão é silenciosamente concedido, é dramaturgicamente impossível de ser encenada. Como o palco e o jogo cênico exigem a solicitação explícita do perdão por um dos personagens, o caráter silente, gratuito, imóvel e incondicional do amor ágape se esvanece em meio à representação dramatúrgica do gesto. Ágape só se tornaria visível pelo recurso à ação cênica, isto é, mediante a exploração narrativa de jogos de interação e dependência assimétrica entre os personagens. Tais modos de encenação seriam, portanto, modos de representação menoscabada do gesto. A visibilidade cênica violaria a integridade do amor ágape encarnado nos gestos de perdoar e pedir perdão. E para Auden, tal integridade estaria preservada, provavelmente, na experiência vivida, narrada e descrita pela hagiografia cristã. Consequentemente, a impossibilidade de representação mimética perfeita do perdão constitui um dos limites do teatro secular, segundo Auden. Nem a tragédia grega, tampouco o teatro secular, podem superar este limite²⁵³.

Em verdade, este ceticismo em relação às potencialidades miméticas da arte dramática é de origem agostiniana. Santo Agostinho já dissera, no capítulo XIII das Confissões, que “a força das palavras não consegue mostrar sequer o pensamento de que fala”. Auden, ao que tudo indica, vale-se deste *pathos* cético-cristão quanto à comunicabilidade de certas moções e sentimentos. Tal ceticismo torna-se claro numa

²⁵² “[...] it is impossible to distinguish in dramatic action between the spirit of forgiveness and the act of pardon.” (Auden, 1962, p. 200).

²⁵³ A tragédia grega expõe os homens como títeres da vontade dos Deuses; o teatro secular, como em Shakespeare, os representa como seres autônomos e imprevisíveis: “na tragédia grega, [a revelação e a surpresa no enredo] são fornecidos pelos deuses; nenhum mortal é capaz de prever como e quando os deuses vão agir. A conduta do homem não contém o elemento surpresa [...]”. Em contraposição à previsibilidade do teatro grego, o teatro secular “parte da pressuposição de que em tudo o que o homem diz e faz há um elemento imprevisível que torna a conduta humana ambígua e imprevisível” (1993, p.155). Daí que no teatro secular, a plateia seja testemunha do que transcorre no palco e compartilhe dos dramas dos personagens.

citação direta de Kierkegaard a qual Auden extraiu do livro “O Matrimônio” (1962, p. 200):

A humildade é representada com dificuldade — quando mostrada em seu momento ideal o observador percebe a falta de algo, visto que sente que o verdadeiro ideal de humildade não se prende ao fato de que é ideal momentaneamente, e sim constantemente. O amor romântico pode perfeitamente ser representado em um momento, mas o amor conjugal não pode, porque o marido ideal não é aquele que o foi uma vez na vida, mas aquele que o é todos os dias. A coragem pode perfeitamente ser concentrada no momento, mas não a paciência, precisamente porque a paciência luta com o tempo. Um rei que conquista reinos pode ser representado no momento, mas aquele que carrega uma cruz todos os dias de sua vida não pode ser representado na arte, justamente por repetir o feito diariamente.²⁵⁴

Ao citar este excerto de Kierkegaard, Auden quer não apenas deixar evidente seu ceticismo quanto às possibilidades de representação dramática do perdão, da humildade, do amor conjugal, da paciência e do sofrimento. Tal citação, assim como as citações implícitas, não declaradas, dos rabinos hassidistas do século XVIII (as quais analisaremos posteriormente), revelam sua filiação à tradição sentimental e sacrocordial do perdão. Mais do que problematizar o tema da representação dramática e da comunicabilidade, este excerto quer nos convencer de que o verdadeiro ato de heroísmo está encarnado nas virtudes do homem comum cristão, não nos gestos grandiosos e eloquentes dos heróis épicos. Ainda no que diz respeito a este limite da representação, assinala Auden:

Suponhamos, pois, que um dramaturgo deseje retratar um personagem, agindo a partir de um espírito de caridade ou ágape (*spirit of charity or agape*). A princípio, a tarefa parece fácil. Ágape exige que amemos nossos inimigos, façamos o bem aos que nos odeiam e perdoemos os que nos ofendem, e este comando é *incondicional*. Com toda a certeza, tudo o que o dramaturgo tem a fazer é mostrar um ser humano perdoadando o inimigo. [W.H.Auden. “O Cão do Príncipe”. In. *A Mão do Artista*. 1993, p. 155]

O caráter incondicional do amor ágape expresso no gesto de perdoar, isto é, perdoar quem nos odeia ou quem nos ofende (nossos inimigos), será posteriormente

²⁵⁴ Cf. também a edição brasileira: *O Matrimônio*, Sören Kierkegaard, 1994, p.110-111. Editorial Psy II, Campinas. A fim de mantermos os pormenores da linha argumentativa de Auden, a tradução desta citação de Kierkegaard foi feita por mim a partir da versão inglesa citada pelo poeta.

examinado em pormenor noutra passagem, quando o ensaísta passa a definir o que, para ele, é o perdão:

O comando para perdoar é incondicional: se meu inimigo enrijece o coração ou arrepende-se e implora perdão, é irrelevante. Se enrijece o coração, não se importa se eu o perdoarei ou não, e seria impertinente de minha parte dizer: “Eu o perdoo”. Caso arrependa-se e pergunte: “Perdoa-me?”, a resposta: “Sim, perdoo” não deve expressar uma decisão de minha parte, mas demonstrar um estado de sentimento (*state of feeling*) que sempre existiu. No palco, todavia, a menos que o culpado peça perdão, é impossível mostrar uma pessoa perdendo a outra, porque o silêncio e a ausência de ação não possuem expressão dramática (*undramatic*). [...] Repetindo: no palco o perdão precisa ser manifestado através da ação, ou seja, aquele que perdoa deve estar em posição de fazer algo pelo outro de modo que, caso o ofendido não o perdoasse, ele, o ofensor a pedir perdão, também não perdoaria. Isto quer dizer que meu inimigo deve depender da minha mercê (*mercy*): mas, para o espírito de caridade (*spirit of charity*), é irrelevante se eu dependo da mercê de meu inimigo, ou se ele depende da minha. Enquanto ele depender da minha mercê, o perdão será indistinguível do indulto judicial (*judicial pardon*). [W.H.Auden. “The Prince’s Dog. In *The Dyer’s Hand & Other Essays*. 1962, p. 200-201. Tradução minha]²⁵⁵

Como podemos perceber neste excerto, Auden distingue claramente entre o exercício do amor ágape no mundo da vida (mediante a prática ou ato do perdão) e a representação cênica deste ato na arte dramaturgica. O cristão verdadeiramente ágape, na vida real, não está obrigado a dizer “perdoo” a quem não lhe pedir perdão. Caso o faça, será apenas “impertinente”. Contudo, deve ter predisposição permanente de “sentimentos” para perdoar seus inimigos e ofensores. No mundo da vida, se o inimigo enrijece o coração e nega-se a pedir perdão, tal negativa não deve anular a predisposição espiritual (ou sentimental) do cristão ofendido quanto a perdoar seu ofensor. Portanto, a disposição para perdoar é um permanente “estado de sentimentos” da parte do bom cristão, que tem por dever incondicional perdoar aqueles que o

²⁵⁵ A tradução de José Roberto O’Shea, em diversas passagens, contém imprecisões muito caras para a discussão que ora propomos. Assim sendo, preferi traduzi-las. Segue o original: “The command to forgive is unconditional: whether my enemy harden his heart or repent and beg forgiveness is irrelevant. If he hardens his heart, he does not care whether I forgive him or not and it would be impertinent of me to say, “I forgive you.” If he repents and asks, “Will you forgive me?” the answer, “Yes”, should not express a decision on my part but describe a state of feeling which has always existed. On the stage, however, it is impossible to show one person forgiving another, unless the wrongdoer asks for forgiveness, because silence and inaction are undramatic. [...] Again, on the stage, forgiveness requires manifestation in action, that is to say, the one who forgives must be in a position to do something for the other which, if he were not forgiving, he would not do. This means that my enemy must be at my mercy; but, to the spirit of charity, it is irrelevant whether I am at my enemy’s mercy or he at mine. So long as he is at my mercy, forgiveness is indistinguishable from judicial pardon.”

ofendem, ainda que tais ofensores não lhe peçam perdão. Quer dizer, a concessão do perdão dispensa a solicitação da parte ofensora. O espírito de caridade cristã não pode escolher entre perdoar ou não. Numa palavra, o perdão é *incondicional* (a) porque o cristão está obrigado a perdoar tanto àqueles que lhe pedem perdão, quanto àqueles que não lhe pedem; (b) incondicional também porque não é, para Auden, um jogo de reciprocidades no qual o gesto de uma parte depende do gesto da parte contrária. Perdoar não é uma moção mimética ou reflexiva, mas um gesto gratuito e silente que nada espera da parte contrária. Quer dizer, é um gesto incondicional que independe da ação ou reação do outro, o ofensor. Nestes casos, perdoar prescinde da comunicação entre as partes, ou mesmo de um cálculo acerca das proporções dos gestos; é um ato silente, mudo, desinteressado e sem interlocução com o ofensor ou inimigo. O perdão está encerrado no *coração* de quem perdoa.

Auden, assim, descreve as várias faces do amor (ou perdão) ágape segundo ele próprio o define: (i) trata-se de uma moção silente, interior e invisível (não-cênica, não-pública), (ii) portanto desprovida de ação e movimento, (iii) caracterizada por ser um estado de espírito de graça permanente, bem como de gratitude e caridade. Daí que o perdão ágape (iv) não se manifeste como uma decisão pessoal, mas como um dever incondicional de obediência a um mandamento, independentemente da solicitação da parte contrária e, por fim, (v) pressupõe a não-dependência entre as partes envolvidas, isto é, pressupõe a liberdade e a igualdade moral recíproca entre a parte ofendida e a parte ofensora, de modo que o ato não se manifeste como triunfo cênico ou como um gesto de força ou poder exercido por uma pessoa contra a outra. Eis aí uma definição puramente *espiritualista*, dir-se-ia *mística*, do perdão. Assim compreendido, ele é um gesto exclusivo do coração enquanto símbolo da interioridade opaca do amor ágape. Para Auden, publicizar o perdão implicaria corromper os mais caros fundamentos que o constituem. Esta compreensão audeneana do perdão, todavia, pode ser parcialmente explicada tendo em vista que os conceitos de graça e caridade derivam de um mesmo radical, *cháris*. O poeta, aparentemente, julga que está a preservar as raízes filológicas do perdão enquanto expressão do amor ágape.

Para Auden, o jogo cênico do palco suspenderia a gratidão do gesto de quem perdoa e, ao fazê-lo, transformaria tal gesto de doação gratuita num jogo de dependência assimétrica entre o poderoso sujeito ativo do perdão e o ofensor perdoado, sujeito passivo e fragilizado. Logo, tal jogo cênico representaria um ato de indulto judicial, porém jamais um gesto de perdão ágape. Vejamos.

O perdão pressupõe a igualdade moral entre o ofensor e o ofendido; o indulto pressupõe a assimetria entre tal ofensor que humildemente pede perdão e o ofendido que julga e decide pessoalmente se concederá ou não o indulto solicitado; o perdão liberta as partes; o indulto pode acentuar a relação de dependência e assimetria pré-existente entre elas, sobretudo ao impor condições de acordo, sanções e compromissos; o perdão advém da obediência das partes a um mandamento cristão que sobrepuja o ego dos agentes; o indulto advém do poder discricionário e pessoal do indultor segundo seu próprio arbítrio; o perdão cala; o indulto fala em público; o perdão é um estado de espírito permanente de gratuidade; o indulto uma decisão institucional ou pessoal circunstanciada e movida por interesses e estratégias imediatas ou de longo prazo. Logo, o que deveras é passível de encenação, em razão da necessidade de exposição cênica, é o indulto²⁵⁶, jamais o perdão.

Em outras palavras, nas tentativas de encenação do perdão, os atributos da gratuidade, liberdade, humildade e igualdade de todos perante o amor ágape converter-se-iam em dependência mútua, intriga, jogo de interesses, heroísmo e vilania. Uma vez teatralizado, o perdão deixaria de ser representado por um espírito de caridade alheio ao jogo cênico e suas intrigas de dependências interpessoais e passaria a ser mimetizado como um símbolo de poder, isto é, como triunfo dos campeões da humildade e da benevolência. Em resumo, todas as tentativas de teatralização do perdão recairiam numa contradição performática. O espírito de caridade e gratuidade se evanesceria completamente na visibilidade do jogo cênico convertido em jogos ardilosos, articulações de interesses e estratégias de autoafirmação e autopromoção pessoal.

²⁵⁶ Para Arendt, como sabemos, o perdão é um ato voluntário e, como tal, não poderia destruir a igualdade nas relações humanas, tendo em vista que as partes escolhem entre perdoar ou não perdoar. A liberdade e a escolha (ou livre-arbítrio) constituem a essência da igualdade de juízo, de vontade e de pensamento. Ademais, o perdão pressupõe a autorreflexão da parte ofensora, isto é, ele é um gesto precedido pelo juízo acerca do ato e da pessoa agredida. Ao negar-se revidar a ofensa recebida, a parte ofendida se nega a imitar o ofensor. Ao assim proceder, a parte ofendida, contrariamente, permite que se estabeleça alguma relação que não esteja pautada pela imitação sempre-recorrente da ofensa e da violência. Como tal ascense ofenderia o princípio da igualdade? Por outro lado, se considerarmos a definição de Auden segundo a qual o perdão, para o cristão, deve ser dado por reta obediência a um mandamento-mor, e, portanto, não seria uma decisão pessoal, devemos ter em conta que, na tradição cristã, a obediência é uma virtude constitutiva da pessoa que obedece. O ponto aqui é saber em que medida a obediência substitui a autorreflexão moral das pessoas envolvidas. Como vimos, Auden define o perdão como um gesto gratuito, não-estratégico, concedido sem que se estabeleça uma relação de dependência entre as partes. Se para Auden o perdão é um gesto imperativo imposto pela *vontade* de obedecer, isto é, do querer obedecer, para Arendt, perdoar é uma decisão da consciência moral. Certa tradição iluminista tende a julgar que só há autorreflexão na desobediência, jamais na obediência, a despeito do conceito de obediência ser raramente pensado ou estudado. Curiosamente, a obediência é o fundamento de conceitos como autoridade e poder. Estaríamos aqui diante de uma filosofia fundada na hipervalorização da razão em contraposição a outra que hipervaloriza a vontade.

Percebam que Auden, neste excerto, também emprega a palavra “mercê” (*mercy*) para designar a relação de dependência assimétrica entre os personagens. A “mercê” aparece aí como um equivalente do indulto, dado segundo o arbítrio da parte ofendida sem que haja a obrigação pessoal de concessão decorrente da aplicação prática de um mandamento religioso. Esta “mercê” não deve ser confundida com a misericórdia (como fazem alguns tradutores). Por outro lado, Auden não distingue claramente entre o perdão e a caridade. Esta distinção está clara na obra de Hannah Arendt, sobretudo em seus *Escritos Judaicos*, quando ela define a caridade como um conjunto de instituições que auxiliam os judeus apátridas em situação de mendicância na Europa do pós-guerra. Em Auden, porém, os dois conceitos são tratados de forma unívoca.

Como dissemos, Auden assinala que o perdão não é uma decisão pessoal ou subjetiva. O poeta, neste caso, quer anular a egolatria decisionista do gesto. Se o perdão não é uma decisão da pessoa, ele deve se remeter a Deus, o concessor último (como ensina a tradição judaica). Em resumo, podemos dizer que Auden concede ao perdão a aura mística do inefável uma vez que, enquanto experiência humana, tal gesto jamais poderá ser declinado, perfeitamente descrito ou encenado. O perdão estaria guardado no silêncio do coração. Portanto, só poderia ser experienciado e concebido como expressão mística da relação do cristão com Deus. Trata-se, numa palavra, de uma concepção dissocializada e solipsista do perdão. Auden está comprometido com a compreensão sentimental e mística que Arendt repudia. A obrigação de perdoar por obediência mecânica, sem manifestação pública, faz do perdão um gesto solipsista, além de anular seu caráter autorreflexivo. A autonomia pessoal e a prerrogativa de julgamento moral, atributos da parte ofendida em relação à parte ofensora, e vice-versa, são esvaziadas e subsequentemente preenchidas pelo dever de obediência ao primeiro mandamento cristão. A autonomia da pessoa é substituída pela soberania da vontade de Deus.

Tal compreensão solipsista do perdão implica em despolitizá-lo, dessocializá-lo e desmundanizá-lo, isto é, transformá-lo num solilóquio no qual Deus é o único interlocutor do homem. Esta é precisamente uma noção calvinista (e pietista) do perdão. Ela advém de uma interpretação unilateral do problema da natureza humana em Agostinho, particularmente no que diz respeito à teologia da salvação pela graça de Deus livremente concedida. Ao longo de sua obra, Agostinho emprega a expressão natureza humana mais de oitocentas vezes. Na maior parte destes excertos, a natureza humana é descrita como inclinada ao bem, sobretudo porque fora criada à imagem e semelhança de Deus (*imago dei*). A bondade natural do homem seria regenerada pelos

sacramentos, especialmente pelo batismo. Daí a expressão “homem novo”, diversas vezes empregada pelo africano.

Como sabemos, contudo, durante o período da crise pelagiana, o Bispo de Hipona passou a dar ênfase à interpretação decaída da natureza humana — marcada pelo pecado original e pelo pecado pessoal dos homens desde Adão — em detrimento da interpretação deísta e naturalmente bondosa, de resto, mais recorrente em seus escritos. Calvino assimilara unilateralmente tal visão decadentista da doutrina agostiniana da graça divina de modo tão radical que passou a conceber Deus como o único amigo e interlocutor necessário ao homem cristão. Daí o solipsismo da relação entre o indivíduo e Deus, bem como o fato das ações de graça, misericórdia e auxílio ao próximo serem concebidas como exercícios cujo propósito seria tão somente “agradar a Deus”, porém jamais por “amor ao próximo”²⁵⁷, passando tais ações a constituir modalidades impessoais de obras sociais e de ajuda comunitária, o que Max Weber denominou, amparado pela tradição teológica calvinista, de trabalho *in majore Dei gloriam*, isto é, o trabalho para o aumento da glória de Deus.

Podemos dizer que a definição do perdão por Auden está, portanto, muito próxima da concepção cristã-sentimental, por vezes pietista-calvinista, por vezes católico-sacrocordial, as quais Hannah Arendt repudiava, sobretudo porque ela imputava a Rousseau — o herdeiro secular direto desta tradição — a responsabilidade imediata pela má tradução e má compreensão de um conjunto de conceitos teológicos posteriormente transmitidos para a filosofia política moderna. Auden mal-compreendeu o perdão porque ele era receptor direto, talvez involuntário, deste transvio histórico-sentimental pelo qual passaram as experiências e conceitos judaico-cristãos originários. Esta filiação torna-se mais clara à medida que o poeta se propõe distinguir entre indulto e perdão:

²⁵⁷ Ao descrever a psicologia do fiel calvinista, Max Weber refere-se à “admoestação tantas vezes repisada na literatura puritana inglesa contra toda confiança na ajuda e na amizade dos homens. Profunda desconfiança dos amigos, inclusive do amigo mais próximo, é o que aconselha até mesmo o bondoso Baxter, e Bailey recomenda abertamente não confiar em ninguém e não confidenciar a ninguém nada de comprometedor: “homem de confiança”, só Deus mesmo”. Noutra passagem reafirma Weber: “A relação do calvinista com Deus se dava em profundo isolamento interior”. E no que diz respeito às obras sociais, assinala: “Deus quer do cristão uma obra social *porque* quer que a conformação social da vida se faça conforme seus mandamentos e seja endireitada de forma a corresponder a esse fim. O trabalho social do calvinista no mundo é exclusivamente trabalho *in majorem Dei gloriam* [para aumentar a glória de Deus]. [...] Em Lutero a derivação da divisão do trabalho em profissões [reside] no ‘amor ao próximo’”. [Para os calvinistas, porém,] “só é permitido servir à glória de Deus e não à da criatura. De modo que “o amor ao próximo [...] expressa-se *em primeiro lugar* no cumprimento da missão *vocacional-profissional* imposta pela *lex naturae*, e nisso ele assume um caráter peculiarmente objetivo-impessoal: trata-se de um serviço prestado à conformação racional do cosmos social que nos circunda” (p.96-99, 2007).

A lei não pode perdoar (*forgive*) porque a lei não foi injustiçada (*wronged*), mas apenas violada (*broken*); somente pessoas podem ser injustiçadas. A lei pode indultar (*pardon*), entretanto, pode indultar (*pardon*) somente o que ela tem o poder de punir. Se o infrator (*lawbreaker*) for mais forte do que as autoridades legais, tais autoridades serão impotentes tanto para puni-lo, quanto para indultá-lo. A decisão de conceder ou recusar o indulto (*pardon*) deve ser regida por cálculo prudente — se o malfeitor for indultado (*pardoned*), ele haverá de comportar-se melhor no futuro do que se fosse punido, etc. Mas à caridade é proibido calcular deste modo: sou obrigado a perdoar (*forgiven*) meu inimigo, qualquer que seja o efeito que isso possa ter sobre ele. [...] A justiça está apta a indultar (*to pardon*) o que o amor está obrigado a perdoar (*commanded to forgive*). Caso a força da justiça temporal esteja no mesmo lado que o amor, isso se dará por uma casualidade; em verdade, o Evangelho assegura-nos que, mais cedo ou mais tarde, justiça e amor estarão em oposição e que o amor deve sofrer nas mãos da justiça. [W.H.Auden, 1962, p. 201. Tradução minha.]²⁵⁸

Percebam que Auden distingue claramente entre *pardon* e *forgive*. Como sabemos, a língua inglesa emprega *pardon* em sentido formal e polido, uma vez que a palavra é mais usual no Direito Penal do que nas conversações informais. Para que nossa distinção fique clara, precisamos considerar as cinco camadas de avaliação moral e penal as quais distinguem ambos os gestos: 1) a pessoa (*quem fez*); 2) o ato (*o que esta pessoa fez*); 3) a penalidade associada ao ato ou infração cometida; 4) o *status* do ofensor ante o ofendido após o ato cometido (sobretudo tendo em conta que as ofensas mais públicas e causadoras de indignação, em geral, são aquelas que atingem identidades coletivas e não indivíduos isolados); 5) as consequências do ato uma vez que esteja consumado.

Nas relações interpessoais, *pardon* define-se como um gesto no qual a pessoa ofendida ou prejudicada não exige a punição (oficial ou privada) do ofensor, porém, em contrapartida, não dá a tal ofensor o beneplácito de restaurar sua posição de confiança anterior à ofensa. Neste caso, a relação entre as partes é rompida definitivamente, uma vez que ambos (ou somente a parte ofendida) não admitem que os laços de outrora possam ser restituídos. Em geral, as consequências do mal causado prorrogam-se por longo tempo ou difundem-se indeterminadamente nos meios sociais ou institucionais

²⁵⁸ “The law cannot forgive, for the law has not been wronged, only broken; only persons can be wronged. The law can pardon, but it can only pardon what it has the power to punish. If the lawbreaker is stronger than the legal authorities, they are powerless to do either. The decision to grant or refuse pardon must be governed by prudent calculation—if the wrongdoer is pardoned, he will behave better in the future than if he were punished, etc. But charity is forbidden to calculate in this way: I am required to forgive my enemy whatever the effect on him may be.”

aos quais as partes pertencem. Devemos considerar, contudo, que *pardon* é um termo mais usual no direito penal anglofílico e designa a possibilidade de conceder indulto a um infrator formalmente acusado ou em regime penal. Trata-se, portanto, de uma decisão judicial de absolvição da culpa por um crime formalmente imputado a alguém. O indulto pode ser concedido por diversos motivos: admissão de culpa, comprovação de inocência, litigância de má-fé da parte contrária, erro processual, debilidade das provas de acusação, etc. Nestes casos, o indulto é dado (ou negado) pelas autoridades legais que avaliam o ato cometido considerando, entre outros critérios de julgamento, os precedentes criminais do acusado ou ofensor. O *status* do acusado ante o ofendido só é levado em conta se os laços entre ambos forem de natureza familiar ou consanguínea, caso contrário, julga-se apenas o ato injurioso. Por outro lado, a lei não julga as intenções de quem ofende ou injuria. Finalmente, o indulto (no Direito criminal americano, por exemplo) não apaga o crime cometido, tampouco “limpa o nome” ou suprime o crime da ficha do ofensor. Quer dizer, não se trata de um equivalente ao dito de Cristo no final da perícopa da adúltera: “agora vá e não peque mais”. O indulto, como já dissemos, é condicional.

O indulto define-se, portanto, como uma remissão da penalidade legal associada a uma injúria, crime ou ofensa. Não é uma exculpação. Quer dizer, indultar não implica inocentar, tampouco apagar o registro criminal do infrator, tendo em vista que os danos causados não são passíveis de indenização. Não há indulto integral, mas tão somente condicional, o que pode resultar na aplicação de uma punição menor ou na imposição de condições específicas para cada caso.

Já o substantivo *forgiveness* e seu verbo correspondente *forgive* designam, a rigor, o perdão do ofensor, do ato cometido, da pena associada, bem como a restauração do *status* do ofensor ante os ofendidos e a relevação da culpa pelo sofrimento consequente do ato. É o que Hannah Arendt denomina *pardon ueberhaupt*. O perdão, para Auden, todavia, é um gesto de caridade, não um indulto jurídico ou escusa pessoal. À justiça cabe o poder de indultar, tendo em vista que todo indulto é um gesto de poder; ao amor não cabe outro gesto senão perdoar o ofensor. O amor é cordial, a justiça impessoal.

Está claro, também, que Auden repete, *mutatis mutandis*, a célebre sentença de Arendt: “Os homens não são capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável” (HC, 2011, p. 301). Percebam que Auden está a travar um diálogo subliminar com Arendt no que diz respeito à punição dos assassinos

de Auschwitz. Quando as autoridades que fazem cumprir a lei deparam-se com um indivíduo, ou grupo de indivíduos, mais fortes que elas próprias — e esta era exatamente a situação política dos magistrados na Alemanha nazista — os porta-vozes do cumprimento da lei, uma vez restituído o poder de julgar e condenar, não podem perdoar, tampouco indultar os ofensores. Por outro lado, Auden enfatiza que o “cálculo prudente” — e não os sentimentos e as emoções — devem reger a concessão ou a recusa do indulto. Logo, o perdão provém de um “estado de sentimentos” em contrapartida ao indulto que decorre de um “cálculo prudencial”. Se considerarmos que a caridade obriga a pessoa a perdoar seus inimigos independentemente do efeito que tal ato terá sobre tal algoz, podemos concluir que, para Auden, o perdão provém de uma moção sentimentalista e inconsequente, o que para Arendt soou como uma compreensão desarrazoada ou inversa do gesto.

3.1. O elogio dos homens de calcário

Conforme assinalou Auden, a *manifestação direta* da caridade é impossível em termos seculares porque, se tal manifestação ocorresse, o ato caridoso se converteria numa expressão da Justiça Temporal. Daí que, temporalmente, amor e justiça são princípios antitéticos e mutuamente excludentes. A caridade enquanto símbolo cristão representa o “fazer o bem”; como tal, não é uma decisão pessoal (porque obedece a um comando), nega-se à publicidade, não responde ao mal recebido com o uso da força, não calcula prudencialmente suas condições de concessão, não teme as consequências do ato generoso, tampouco espera por reciprocidade quanto à boa ação praticada em benefício de outrem. A Justiça Temporal, por sua vez, é a afirmação de todas as ações que a caridade abdica-se de praticar: trata-se de uma decisão pessoal ou institucional cujas regras estão obrigadas à publicidade na forma de leis e penas; deve punir o mal mediante o uso da força, calcular com prudência suas condições de execução, ponderar racionalmente as consequências de suas decisões e esperar compensar o mal causado à parte ofendida tanto quanto punir a parte ofensora. Em razão desta relação antagônica e mutuamente excludente, só é possível haver *manifestação indireta* da caridade cristã. E tal manifestação se dá nas parábolas bíblicas. De resto, para Auden, a caridade só se manifesta diretamente para quem a pratica, isto é, só é passível de ser experimentada na intimidade pessoal e intransferível do coração do praticante. Por isso, ela é um estado de sentimentos.

Que significa tal “manifestação indireta” da caridade nas parábolas? A julgar pelos exemplos dados por Auden, somente as parábolas podem transcender o conflito entre o amor e a justiça e sintetizá-los numa “justiça da caridade” [*justice of charity*]²⁵⁹. Esta síntese, portanto, não é passível de uma solução noética, mas pode ser apresentada a partir de “ações eticamente imorais” representadas narrativa e compactamente “como sinal [*sign*] daquilo que transcende a ética” (p.202). As parábolas, assim como as comédias (quando seguem o princípio do *ridendo castigat mores*), têm a capacidade de narrar ou representar vícios como virtudes²⁶⁰. Por isso Auden refere-se à “Parábola do Administrador Injusto” (Lc. 16, 1-13) e a coteja com uma parábola hassídica do Rabi Dov Ber de Mezeritch (também conhecido como Maggid de Mezeritch), um discípulo do fundador do hassidismo, o Rabi Yisrael Baal Shem Tov. Após citar estas duas parábolas sem dar maiores explicações sobre o conteúdo moral que as aproxima, Auden as coteja com o humor cômico mediante o qual Shakespeare apresenta os vícios personalistas do personagem Falstaff em *Henrique IV*. Nesta peça, Falstaff é caracterizado como um homem avesso à obediência cega da lei, contrário à retidão impessoal imposta pela ordem legal-burocrática. Como enfatiza Auden, o bufão é um “Homem Fora do Mundo” (*Unwordly Man*), desprendido dos imperativos da honestidade e da Justiça Temporal.

O poeta propõe ainda uma distinção tríplice entre o caráter do homem público (“capaz de reconhecer a existência do próximo”), do homem criminoso (“que não possui a imaginação para encarar o próximo como um ser humano igual a ele mesmo”) e do homem perverso (cuja “intenção consciente é destruir pessoas”; por isso, “não descansa enquanto não consegue reduzir ao nível de objeto todos a sua volta”). Como podemos perceber, Auden replica aí à tríplice distinção dos pecados segundo a tradição judaica, a mesma que identificamos nas objeções de Hannah Arendt quando se referia ao problema da ausência do sadismo entre os pecados capitais cristãos. O homem perverso, diz o poeta, “não é público; é contra o público”, portanto, encarna em sua pessoa a personalidade assassina e reificadora própria dos regimes totalitários²⁶¹.

²⁵⁹ Segundo Auden: “A negligência de Falstaff com relação aos interesses públicos, em favor de questões particulares, constitui uma imagem da *justiça da caridade* que trata cada pessoa não apenas como uma cifra, mas como uma pessoa única”. (idem, p. 158).

²⁶⁰ Auden assim resume o caráter compacto das parábolas: “O que aparentemente é desonestidade torna-se, em termos de parábola, sinal de ausência de orgulho, de humildade que reconhece sua própria desimportância e sua dependência em relação aos outros”. [p.203]

²⁶¹ Ainda em 1936 Auden publicara um poema intitulado *An Unknown Citizen*, no qual ironizava sarcasticamente o olhar impessoal dos departamentos de estatística e controle do Estado moderno sobre o cidadão comum. No poema, o eu-lírico encarna a fala de um burocrata que se põe a elogiar o

Finalmente, após uma citação de *Muito Barulho por Nada* seguida de um fragmento do soneto 121 de Shakespeare, Auden cita outra parábola Hassídica intitulada *The Merry Sinner*, de autoria do Rabi Jaakob Jizchak Horowitz (o Vidente de Lublin). As duas parábolas hassídicas foram, certamente, extraídas do livro *Tales of the Hasidim* de Martin Buber com o objetivo implícito não apenas de captar a benevolência da sua interlocutora oculta, Hannah Arendt, mas também de tentar responder ao problema da antítese entre justiça e caridade. De todo modo, a questão que nos é imposta diante dessa cascata de citações, por vezes elípticas, obscuras e aparentemente heterogêneas, é compreender que sentido Auden dá a elas.²⁶²

O sentido moral de tal *puzzle* de referências reside no implícito *elogio da civilização do calcário*, ou melhor, no elogio parabólico do tradicionalismo católico mediterrâneo e seu *modus vivendi* compreendido como a única conduta capaz de conciliar caridade e justiça. É bastante conhecida a alegoria audeneana exposta em *In Praise of Limestone*²⁶³ quando ele reconhece no calcário o símbolo de uma civilização dos homens “inconstantes”, os quais, tais como Falstaff, podem cometer todos os pecados e “irracionalidades”, sejam eles a “ociosidade”, o “imediatismo”, a vida perdulária, a naturalidade para mentir, a “recusa quixotesca de aceitar a realidade”, a desonestidade, a concupiscência, a luxúria, a bebedeira, a vida boêmia e a “negligência para com o interesse público” em favor de “particularismos”. A despeito de todos esses vícios, os homens de calcário jamais cometerão os pecados da impessoalidade, da indiferença para com o outro, da acídia e da melancolia. Seus pecados são vitais, não negam a vida. Quer dizer, jamais recairão no erro de olhar para o próximo como mero número ou como objeto da lei cegamente aplicada; tampouco se deixarão “dominar pelo tédio”, porque “irradiam felicidade”, “vivem num eterno presente no qual o mundo histórico não existe”, são homens “sem máscaras” que “se revelam o tempo todo”, são faladores, gratuitamente ridentes, dotados de um fino senso de humor, não entendem “o

comportamento de um cidadão ideal, isto é, um homem contra quem “jamais existiu qualquer queixa oficial”, um servo da “Grande Comunidade”, um “operário que nunca foi demitido”, um homem que “sempre satisfez os patrões” e que “tinha as opiniões certas para cada época do ano”, etc. O burocrata, enquanto eu-lírico, encarna a pessoa do Estado Burocrático-Totalitário e põe-se a descrever o que, para ele, seria um cidadão exemplar.

²⁶² Estas parábolas citadas por Auden, enquanto exemplares de um antiquíssimo gênero literário, são narrativas compactas que admitem as mais diversas e contraditórias possibilidades de interpretação. Em verdade, elas têm um cânone de interpretação historicamente consolidado. O esforço que ora me propus não foi o de interpretá-las, uma a uma, a partir de tais cânones, mas o de reconhecer um sentido comum subjacente a elas ante as convicções mais recorrentes na poesia e na perspectiva ensaística de Auden.

²⁶³ Há muitas interpretações acerca da alegoria do calcário neste poema de Auden. Sugiro o artigo On W. H. Auden's "In Praise of Limestone" Author(s): Anthony Hecht and W. H. Auden. New England Review (1978-1982), Vol. 2, No. 1 (Autumn, 1979), p. 65-84.

rancor, a desforra ou a preocupação”, são espontâneos, dizem “o que pensam”, “não se preocupam com questões de tato nem prudência” no trato social, são naturalmente sociáveis, generosos e perdulários. Em razão do riso fácil, estes homens são mais aceitos em qualquer espaço e estão mais próximos dos homens comuns, sempre desejosos de ouvi-los.

Daí que Auden enfatize que “a felicidade de Falstaff é quase como uma torre inexpugnável” (“mas não totalmente”), tal como o é também a felicidade do “pecador feliz” da parábola hassidista. Em razão de sua plasticidade moral e humoral, bem como de sua inexpugnável alegria, os vícios destes homens são julgados por seus pares como defeitos de somenos importância, falhas de caráter irrelevantes diante da felicidade que eles transmitem. Para os Falstaffs e Quixotes, o amor pela vida gregária e livre está acima da obediência à lei, sobretudo se a lei for contrária a este amor vital²⁶⁴.

Este homem, portanto, é a personificação da civilização do calcário. E tal civilização é a herdeira direta da Roma Antiga. Híbrida do tradicionalismo aristocrático-estamental com a permissividade peculiar à economia da salvação católica, como a descrevera Max Weber, esta civilização jamais assimilou as imposições do puritanismo protestante e seu caráter reto, moralmente irrepreensível, tampouco absorveu a impessoalidade das leis impostas pela Justiça Temporal. Daí que Falstaff represente a maleabilidade dos homens de calcário, enquanto Hal encarna a ética de responsabilidade e prudência própria dos homens públicos. Falstaff é a imagem da conciliação entre justiça e caridade; Hal é a representação da impessoalidade e imparcialidade da Justiça Temporal, por isso ele é “essencialmente louco, mas sem o parecer”, conforme o vê o próprio Falstaff (p.206).²⁶⁵

²⁶⁴ Está claro que Auden faz uma interpretação kierkegaardiana da personalidade de Falstaff, entre outros motivos, por ver nele a encarnação da personalidade esteticista que julga amigos como aqueles “cuja aparência e modos ora me agradam” e inimigos aqueles cuja “aparência e modos me desagradam”. Para Falstaff, afirma Auden, “meu amigo pode significar ‘aquele cuja vontade ora coincide com a minha’, e ‘meu inimigo’, aquele cuja vontade vai de encontro a minha” (1993, p. 150). Auden assinala, também, a incapacidade de Falstaff manter a palavra e cumprir uma promessa feita: “Manter a palavra”, isto é, cumprir uma promessa, “implica a possibilidade de, no futuro, ser necessário deixar de satisfazer algum desejo próprio e, no mundo de Falstaff, desejar e fazer são sinônimos [...], no mundo de Falstaff, cada momento contém infinitas possibilidades, e qualquer coisa pode ser desejada”. Enfim, quase todas as características do esteta, conforme o descreve Kierkegaard, constam na descrição audeniana de Falstaff. (Cf. Kierkegaard, *Ou-Ou. Fragmentos de uma Vida (Primeira Parte)*. pp. 53-171, 2013. Especial atenção para a parte intitulada “Estádios Eróticos Imediatos ou o Erótico-Musical”.

²⁶⁵ Sobre o sentido parabólico da personalidade de Falstaff afirma Auden: “Em busca de razões que fazem Falstaff nos afetar sobremaneira, sou levado a ver em *Henrique IV*, além do nível literal de significado, um sentido parabólico. Literalmente, Falstaff é o Senhor da Desordem; parabolicamente, é o símbolo cômico da ordem sobrenatural da Caridade, contrastado com a ordem temporal da Justiça, ilustrada por Henrique de Monmouth” (1993, p.154).

Por outro lado, com estas citações de parábolas em cascata, Auden deixa subentendido não apenas o elogio dos maleáveis homens de calcário, mas também um desdém parabólico pela honestidade enquanto disposição antivital e anticristã. Ser honesto é um princípio que pressupõe a impessoalidade das relações, não a cordialidade própria requerida pela caridade. Portanto, a honestidade é um substituto laico do amor cristão ágape, tal como o altruísmo. Onde houver amor, a honestidade é desnecessária. O princípio que a rege torna-se necessário quando as relações comunitárias se alargam e o “entre” que separa os homens torna-se inevitavelmente mais amplo; consequentemente, as relações outrora comunitárias transfiguram-se em formas impessoais, mediatas e superficiais de interação. Daí que ser honesto é uma virtude urbana e temporal, portanto, não cristã. No *Hamlet*, Shakespeare refere-se ao *indifferent honest*, isto é, ao cristão honesto e indiferente, (obviamente, um oxímoro); já Racine e Molière retratam o *honnête homme*, segundo Auerbach, o típico novo burguês, abastado e letrado, de meados do século XVII, que se autocompreendia como um cidadão independente de toda moralidade porque julgava seus valores e ações cartesianamente, isto é, considerava tão somente seu próprio cogito como regulador da consciência moral²⁶⁶.

A honestidade surge com o esboroamento do sistema de castas da aristocracia europeia e com o triunfo do Estado sobre a Igreja. Podemos concluir que, para os homens de calcário, a honestidade não é um valor ou virtude, sobretudo porque ela exige que olhemos uns para os outros com o olhar impessoal da Justiça Temporal. O amor cristão é selvagem, incivil, personalista e avesso à obediência legal; a honestidade é temporal e adestrada pelos ditames da solidariedade, portanto impessoal e cegamente obediente à lei. O homem honesto, diria Hannah Arendt em consonância com Auden, não age, é apenas adestrado para o comportamento.

Outra consideração que devemos fazer acerca do conteúdo moral das parábolas citadas por Auden, seja a parábola lucana do administrador injusto, seja a parábola hassídica do Rabi Dov Ber intitulada *Os Dez Princípios*, é que ambas nos falam da alegria de servir (ou espírito de serviço) enquanto suposta solução para a antítese entre a justiça temporal e a caridade cristã. Tanto a parábola secular shakespeariana que concebe Falstaff como “símbolo cômico da ordem sobrenatural da Caridade” quanto as

²⁶⁶ O *honnête homme* não era um homem do povo, tampouco um aristocrata da corte (*noblesse d'épée*) ou funcionário público hereditário (*noblesse de robe*), mas um burguês letrado. Daí que a *honnêteté* enquanto valor de uma classe burguesa tenha se difundido na França e na Inglaterra dos séculos XVII e XVIII, a partir do surgimento da educação pública secular.

parábolas de revelação, a saber, as duas parábolas hassídicas em cotejo com a parábola lucana (apenas aludida, porém não transcrita neste ensaio de Auden), têm em comum o elogio da alegria de servir a alguém. Auden espera, parabólicamente, encontrar no espírito de serviço uma conciliação entre a justiça temporal e a caridade cristã, mas o fato é que o conceito de serviço não encontra unidade axiológica ou substantiva entre as tradições grega, judaica e cristã (até mesmo a conceituação apostólica do termo difere da definição paulina)²⁶⁷.

É por desconsiderar que o espírito de serviço tem acepções axiológicas distintas nas três tradições que Auden descreve Falstaff como um *feliz polloi*. Como sabemos, Hannah Arendt reitera a distinção grega entre a excelência dos *aristoi* e a numerosidade dos *polloi*, isto é, os numerosos, aqueles que “interessam-se apenas pelo sustento cotidiano”, “deixam-se absorver pelo presente”, “não pensam na morte”. O juízo axiológico de Arendt acerca da condição zoológica a que tais *polloi* estão submetidos difere radicalmente do juízo audeneano segundo o qual tais homens seriam os esteticistas kierkegaardianos, aqueles que sabem apreciar a vida porque vivem a serviço dela e não a serviço da justiça temporal. Neste aspecto, Auden e Arendt continuam contrapostos: ela, enquanto herdeira da tradição greco-romana, vê o serviço como

²⁶⁷ Para os gregos, a instituição do serviço feria a dignidade pessoal por não dar ao escravo a possibilidade de negar a execução de algum comando a ele imposto. Daí que, na tradição helênica, servir é *δουλος* (*doulos*), isto é, ser um escravo, servir como um escravo ou comportar-se como tal. Como enfatiza Kittel, a ênfase do *doulos* clássico está na “relação de dependência do escravo em relação ao seu senhor, enquanto οἰκέτης [o cativo que era visto como um membro da família] enfatiza a posição do escravo em relação ao mundo exterior e à sociedade” (1971, vo. II, p.261). A exceção à regra, para os gregos, estava na submissão às leis, a marca essencial das grandes civilizações. Por isso assinalara Platão n’*As Leis* que a obediência aos comandos legais seria o primeiro critério para o justo recrutamento dos homens de Estado. Ao empregar o termo *douloi*, Platão escusa-se aos seus leitores por acreditar que “os servidores das leis a que damos os nomes de magistrados” não são assim chamados “pelo simples prazer de cunhar uma expressão nova”, mas porque “a salvação ou ruína de um Estado” estaria “acima de qualquer outra coisa” (IV, 715d, p. 188, 2010). No Antigo Testamento, o termo hebraico equivalente a *doulos* era *ebed* (עֶבֶד), cujo significado não se vinculava à indignidade da escravidão, mas ao trabalho, sobretudo o trabalho do cultivo da terra. Entre os judeus a palavra assume uma denotação religiosa e passou também a designar a prestação de algum serviço nos cultos judaicos e na celebração dos ritos. A obediência à Lei de Deus passa a designar este espírito de serviço segundo uma conotação positiva jamais vista entre os gregos. Kittel assinala que o emprego cerimonial de *ebed* abriu o caminho para que na Septuaginta o termo *doulos* fosse empregado no sentido de devoção. Daí que serviço e devoção passam a designar a submissão dos súditos aos reis nas monarquias despóticas do Antigo Oriente. E para estar a serviço das leis mosaicas é preciso cultivar Deus, tal como se cultivava a terra. De todo modo, como registra Kittel, para o judaísmo, tanto quanto para o helenismo clássico, “os escravos (ou servidores) estavam no mais baixo nível de humanidade” possível, quer dizer, eram “eticamente inferiores” e igualavam-se às posses imobiliárias de um senhor. Somente com o cristianismo, em razão da participação “ou co-participação” de todos os fiéis no corpo de Cristo, bem como em razão do ideário da *ecclesia communae* (para quem todos são filho de Deus), passa a haver um nivelamento no qual o escravo é integrado à comunidade cristã (Kittel, 1971, p.272). Isso não significa que o instituto da escravidão tenha sido rejeitado pelo cristianismo, sobretudo após Constantino, ainda que, como afirma o filólogo, “muitos esforços tenham sido feitos para acabar com ela”. A caridade e o amor cristãos constituíram o homem teônimo para quem a obediência e o serviço da caridade estão entre as mais altas virtudes, sobretudo na formulação paulina.

contraconceito da *eleutheria*; ele, enquanto defensor da civilização mediterrânea, quixotesca, falstaffeana, vê o cultivo do serviço como a mais alta expressão da virtude teologal da caridade. Para ela, o serviço é privação, cárcere; para ele, júbilo e participação. Ele vê no espírito de serviço a liberdade interior cristã; ela vê aí tão somente um simulacro da verdadeira liberdade, política e exterior, aquela que se situa no “entre” das relações humanas.

Finalmente, Auden vê nas parábolas hassídicas o prenúncio de uma aproximação entre judaísmo e cristianismo. E de fato há tal aproximação. Em sua origem, o hassidismo fora uma expressão do pietismo dos séculos XVII e XVIII e, como tal, proveio de um movimento filosófico e religioso comum às seitas cristãs e judaicas (como é o caso do pietismo luterano). Muitas são as características do movimento hassídico comuns ao pietismo religioso e ao acosmismo espinozista²⁶⁸. Por exemplo: (i) a primazia das emoções, dos sentimentos e do coração sobre a razão e o intelecto enquanto modos de alcançar a Deus e praticar a fé; (ii) a crença acosmística na imanência de Deus como única realidade onipresente em toda a matéria constituinte do cosmos e do mundo (“nenhum lugar é desprovido Dele”, assinala Tikunei haZohar; tal crença acosmística provém, certamente, da cabala luriânica). (iii) O cultivo da alegria, da oração e da meditação extática (ou união extática, isto é, *devekut*) como exercícios místicos necessários para estar próximo de Deus; (iv) a oposição irreduzível ao racionalismo e ao formalismo teológico da ortodoxia judaico-talmúdica (*Mitnagdim*) hegemônica nas sinagogas do leste europeu à época imediatamente posterior à Guerra dos Trinta Anos; (v) a rejeição ao ascetismo, sobretudo à mortificação pela carne como penitência. Tal rejeição à ascese se associava, não raro, a defesa de certa sensualidade vitalista.

Tais proximidades com o cristianismo sacrocordial pietista e com o acosmismo tornam-se mais evidentes quando levamos em conta a adoração messiânica dos hassidistas pela figura de Ba'al Shem Tov (1698-1760), o Besht, uma espécie de novo Cristo judaico. A popularidade de Shem Tov, bem como a reverência a ele dedicada, provieram, provavelmente, da necessidade de compensar a decepção da comunidade Hebraica com o cabalista e pseudo-messias Shabbetai Zevi (1627-1676) e seu profeta Nathan de Gaza. Zevi convertera-se ao islamismo em 1666 e causara uma profunda

²⁶⁸ Yitzhak Y. Melamed. *Spinozism, Acosmism, and Hassidism: A Closed Circle*. Disponível em: <https://www.academia.edu/20666690/_Spinozism_Acosmism_and_Hassidism_A_Closed_Circle_>.

frustração entre seus seguidores sabatianos que criam ser ele o Messias. O repúdio ao intelectualismo *mitnagdim* das elites talmúdicas e a expectativa messiânica dos judeus do leste europeu abriram o caminho para o estilo de vida hassidista, suas superstições, canções, ritos, parábolas e danças. A fé passara a ser sentida como experiência subjetiva, espiritual, interior e cordial, dispensando a mediação do intelecto e o domínio do hebraico para correta leitura da Torá.

Ao citar as parábolas dos rebes hassídicos, mais do que captar a benevolência de sua interlocutora judia, Auden apenas ratifica a posição sentimental acerca do conceito de caridade por ele próprio esposada. O hassidismo e o pietismo provieram do mesmo útero. E, neste aspecto, cristianismo e judaísmo sofreram o mesmo transvio de suas origens e tradições pré-modernas.

Por outro lado, assim como, na tradição helênico-pagã, a Justiça Temporal condenou a Filosofia à morte ao condenar Sócrates, esta mesma Justiça Temporal, na narrativa cristã, condenou o filho de Deus à crucificação. O cristianismo e a Filosofia têm um mesmo verdugo que os fez nascer. Por isso, Auden, em consonância com Arendt, abre seu ensaio com uma epígrafe de Simone Weil, pensadora que ambos amavam e admiravam: “Aquele que empunha a espada morrerá pela espada. E aquele que não empunha a espada (ou deixa a própria espada cair) morrerá na cruz”. Creio que, quanto a esta afirmação, Auden e Arendt estavam de pleno acordo.

4. O CONCEITO DO PERDÃO A PARTIR DA CARTA DE ARENDT

Dadas estas considerações acerca da definição audeneana do perdão, cabe-nos agora examinar *comparativamente* a conceituação proposta por Hannah Arendt. Além do trigésimo terceiro capítulo d’*A Condição Humana*, o qual analisamos anteriormente, há outras considerações acerca do tema, tais como aquelas que encontramos no *Diário Filosófico*, nos ensaios intitulados, respectivamente, *Algumas Questões de Filosofia Moral* (1965) e *Pensamento e Considerações Morais* (este último dedicado a Auden e publicado em 1971), um excerto específico de *Compreensão e Política* (1954) e, sobretudo, as objeções densas expostas na carta enviada por Arendt a Auden em fevereiro de 1960. As observações ligeiras e compactas expostas na carta reapareceram nos ensaios morais supracitados, reunidos por Jeremy Kohn sob o título de *Responsabilidade e Julgamento*. Considerando-se que os fragmentos do *Diário* (datados de março de 1953) tiveram o desfecho de suas reflexões na publicação d’*A Condição*

Humana, em 1958, faremos nosso quadro comparativo a partir das objeções feitas na carta enviada por Arendt ao seu interlocutor oculto, sobretudo porque neste documento estão encerradas, ponto a ponto, as divergências entre o poeta e a pensadora. Reduzimos tais objeções a quatro tópicos. Contudo, os pontos serão enumerados numa longa tabela comparativa ao final deste subcapítulo (Quadro 2).

1. A primeira objeção de Arendt diz respeito ao caráter incondicional do perdão audeneano e à natureza do mal. Para ela, o perdão “não é incondicional”, uma vez que há pessoas e gestos imperdoáveis:

Se confiarmos no que “o evangelho nos assegura”, então o “comando para perdoar (*forgive*) não é incondicional”. Jesus disse: “se teu irmão pecar contra ti, repreende-o; e se ele se arrepender, perdoa-lhe” [Lucas, 17:3]. Mais do que isso, as ofensas que Jesus prediz estão claramente além do poder de perdoar: “Mas ai daquele que provocar escândalos! Melhor seria para ele que atassem uma pedra de moinho ao seu pescoço e o jogassem ao mar” [Lucas, 17:1-2] — seria melhor para ele que nunca tivesse nascido [Mc. 14:21.] (Arendt, 1960. Tradução minha)²⁶⁹

Se voltarmos às observações que fizemos acerca do caráter incondicional do perdão conforme o define Auden, poderemos dizer que, para Arendt, o perdão é *condicional* porque (a) só pode ser concedido com o pedido e arrependimento do ofensor e (b) porque não é um gesto solipsista, isolado, interior, invisível ou gratuito, mas um ato aberto, visível, que se vincula a uma teia de relações humanas recíprocas e interdependentes. O perdão provém de um juízo moral autônomo acerca de *quem* agiu e acerca do *que* tal pessoa fez; portanto, não é um gesto cego, inconsequente, irracional ou mecânico. A fim de provar a plausibilidade de sua própria interpretação, Arendt cita uma passagem do evangelho que contradiz a compreensão incondicional do perdão esposada por Auden. Assim, ela extrai do próprio texto referencial ao seu interlocutor a contraprova da tese por ele defendida. Por outro lado, ao examinarmos a tradução para o inglês destes versículos, percebemos que a própria Arendt os traduziu, certamente em cotejo com outras versões, conforme já assinalara a biógrafa Elizabeth Young-Bruehl acerca das traduções bíblicas da pensadora. Ao que tudo indica, Arendt costumava fazer suas próprias traduções a partir do cotejo com a versão original, além de confrontá-las com a clássica versão luterana e com a *King James*.

²⁶⁹ Sublinhado em “não” conforme o original da carta. Arendt não explicita de qual Evangelho e o respectivo versículo da citação.

Estes versículos, extraídos do Evangelho de Lucas, tratam de dois temas paralelos: no primeiro (Lc. 17,1-2), Cristo admoesta seus discípulos para o fato de que não existem situações nas quais o *escândalo* possa ser evitado, isto é, situações em que não existam “pedras de tropeço”, metáfora empregada para definir as pessoas, grupos de pessoas e atitudes as quais, com seu mau-exemplo e influência, induzem outras, sobretudo jovens, pobres e crianças, ao pecado ou ao comportamento destrutivo; no segundo versículo citado (Lc. 17,3), Cristo, tal como um médico, prescreve a seus ouvintes o procedimento adequado para conceder o perdão: deve-se repreender o ofensor e, posteriormente (caso este ouça a repreensão), esperar que tal ofensor, confessadamente, se arrependa. Só então será concedido o perdão. Neste caso, uma vez consumado o gesto de perdoar (concedido em obediência aos procedimentos da prescrição), tal ato passa a ser compreendido pela comunidade como um gesto de conversão (*metanóia*) do ofensor; afinal, Lucas emprega nesta passagem o verbo μετανοήσῃ, cuja tradução pode ser tanto “arrepender-se” quanto “converter-se”. A fim de cotejarmos melhor, vejamos uma tradução interlinear e não editada de tais versículos (Lucas, 17:1-4):

(1) Depois, disse [Cristo] a seus discípulos: “É impossível não haver escândalos [*pedras de tropeço*], mas ai daquele que os causar [*que as trouxer*]! (2) Mais proveitoso para ele seria se uma pedra de moinho fosse pendurada em seu pescoço e fosse ele arremessado ao mar do que escandalizar [*ser pedra de tropeço para*] um só destes pequeninos. (3) Olhai para vós mesmos! Se teu irmão pecar, repreende-o, e se ele se arrepender, perdoa-lhe. (4) E caso ele peque contra ti sete vezes por dia e sete vezes retornar, dizendo ‘Estou arrependido’, tu lhe perdoarás”.²⁷⁰

Como podemos perceber a partir deste cotejo, Arendt emprega o termo *skandalon* no sentido hebraico originário, de resto, semelhante, *mutatis mutandis*, ao sentido cristão helenístico da Septuaginta. Não se trata, portanto, do sentido moderno do termo. A metáfora hebraica, “pedra de tropeço”, originara-se da proibição de colocar pedras no meio do caminho dos cegos para que eles tropeçassem. A palavra *mikšāl* (מִכְשָׁל) fora traduzida para o grego koiné da Septuaginta como *skandalon* (σκανδαλον; σκανδαλίση: escandalizar). Oriunda da literatura helenística clássica²⁷¹, quando designava simplesmente uma armadilha, seja de caça, seja uma armadilha retórica, o

²⁷⁰ Vali-me aqui da tradução interlinear de Waldyr Carvalho Luz (2003), porém, com alterações sintáticas. Também a cotejei com a versão da Bíblia de Jerusalém.

²⁷¹ Por exemplo, na sátira *Arcanânios* de Aristófanes, 687.

termo não admitia uma acepção teológica. Somente nas tradições judaica e cristã a palavra passou a ter um sentido midráshico e homilético. O sentido hebraico original dominante, segundo Stählin (1971), designava uma “cilada de malvados”, “ocasião de infortúnio”, “causa da ruína” e “ocasião do pecado”²⁷². E os pecados mais admoestados pelos profetas judaicos (e pelos evangelistas cristãos) eram a idolatria pagã e o politeísmo, ambos concebidos como expressões de um mundo marcado por vícios e pecados.

A tradução grega da Septuaginta passou a definir *skandalon* como “tentação para o pecado e para o mal”, “armadilha do inimigo” ou a “causa da ruína”. Como dissemos, por “pedras de tropeço” os evangelistas designavam, metaforicamente, as pessoas maliciosas e ardilosas as quais — valendo-se da ignorância, ingenuidade ou fraqueza moral do próximo, sobretudo os pobres — induziam-nos ao pecado e ao mal. Seriam, portanto, os responsáveis pela constituição de um *discipulado do mal*, especialmente entre os jovens e humildes²⁷³. Vejamos agora como Arendt interpreta o *skandalon* ao considerar que o mal deve ser julgado a partir de gradações entre os diversos tipos de transgressão. No ensaio *Algumas Questões de Filosofia Moral* ela assinala que:

Nesse ponto, surge uma distinção entre as transgressões, tais como aquelas que enfrentamos todos os dias, com as quais sabemos como lidar e das quais sabemos como nos livrar, quer pela punição, quer pelo perdão, e, por outro lado, aquelas ofensas para as quais só podemos dizer: “Isso nunca deveria ter acontecido”. A partir dessa afirmação falta apenas um passo para concluir que aquele que cometeu tal ato nunca deveria ter nascido. Obviamente, essa distinção é muito semelhante à distinção de Jesus de Nazaré entre as transgressões que devo perdoar ‘sete vezes ao dia’, e aquelas ofensas em que “o melhor para ele é que uma pedra de moinho fosse dependurada ao redor do seu pescoço e ele fosse lançado ao mar” [Arendt, 2004, pp.174-175].

Para Arendt, aqueles que se comprazem em ser “pedra de tropeço” — isto é, deleitam-se em conduzir pessoas ao *escândalo* (ao mal, portanto) valendo-se das debilidades morais e cognitivas que afligem tais pessoas — incorrem num erro

²⁷² A pedra de moinho, ou mó de atafona (na tradução de João Ferreira de Almeida), pode ser simbolicamente compreendida como uma representação cifrada da própria Lei mosaica e suas punições. A pedra seria o lugar de inscrição da lei judaica escrita pelos dedos de Deus e dada a Moisés. Daí a expressão lei pétrea, complementada pelo (ou contraposta ao) perdão cristão cuja inscrição se dera na terra, capaz de renovar-se, brotar e apagar o que outrora nela se inscrevia. Esta é, aliás, a interpretação agostiniana da perícopa da adúltera anônima (João: 7, 53).

²⁷³ Neste versículo (Lc. 17-2), o termo “pequenino”, isto é, *mikrōn* (μικρῶν), designa, provavelmente, os mais pobres e os mais frágeis (os párias) da comunidade judaica. Não obstante, a hipótese de que designe também os mais jovens é, também, plausível.

imperdoável. Esta fora exatamente a situação, quase hipnótica, como demonstrara Sigfried Kracauer (1988), das massas alemãs à época de Hitler, sobretudo no que diz respeito à *juventude hitlerista*. Num caso como este, afirma Arendt, não há perdão, seja segundo o julgamento de Cristo, seja segundo o julgamento pessoal dela própria, embora possa haver para Auden, tendo em vista a compreensão cordial e inconsequente que o poeta espousa. Melhor seria para tais *condutores* das multidões cegas (o *Duce*, o *Führer*, o *Vozhd*) que lhes “atassem uma pedra de moinho em seu(s) pescoço(s) e o(s) jogassem ao mar”. Melhor ainda seria, acresce Arendt em alusão ao evangelho de Marcos (14:21)²⁷⁴, “se [estes homens] não tivessem nascido”. Eis porque o perdão é, para ela, condicional e porque nem tudo é perdoável²⁷⁵. Numa palavra, o perdão pode ser concedido: *se* a pessoa pedi-lo, *se* o pedir de corpo presente, *se* a pessoa arrepender-se do que fez, *se* estiver disposta a explicitar seu erro à comunidade, *se* a ofensa não decorrer da incitação voluntária e escandalosa do mal.

Na mesma passagem acima citada (2004, p. 175), Arendt prossegue suas considerações acerca do *skandalon* e a consequente impossibilidade do perdão para certas pessoas e ofensas. Agora, a sentença de Cristo segundo a qual seria melhor para as “pedras de tropeço” que elas fossem lançadas ao mar admite uma interpretação mais próxima da definição judaica do pecado:

Em nosso contexto [Lc.17,2], há dois elementos especialmente sugestivos nesse ditado. Primeiro, a palavra usada para ofensa é *skandalon*, que originalmente significava uma armadilha para os inimigos, e que é aqui usada como o equivalente para a palavra hebraica *mikhshol* ou *zur mikhshol*, que significa obstáculo. Essa distinção entre meras transgressões e esses obstáculos mortais parece indicar mais do que a distinção corrente entre pecados veniais e mortais; indica que esses obstáculos não podem ser removidos tão facilmente de nosso caminho como meras transgressões. Em segundo lugar, e isto de modo aparentemente incoerente com essa interpretação do texto, notem que seria melhor *para ele* que nunca tivesse nascido, pois essa expressão faz com que se leia o comentário como se o agente da ofensa, cuja natureza é apenas indicada como um obstáculo insuperável, tivesse se aniquilado [*extinguished himself*]. [Arendt, 2004, p.175]

²⁷⁴ Ao vaticinar a traição de Judas Iscariotes, o Cristo do evangelho de Marcos afirma: “Melhor seria para esse homem não ter nascido” (14:21; Mt. 26:24). Em verdade, muitas passagens dos evangelhos de Lucas e Mateus são reformulações redacionais do evangelho de Marcos. Por exemplo: a passagem “Melhor seria para ele que atassem uma pedra de moinho ao seu pescoço e o jogassem ao mar” já estava em Marcos (9: 42). Já o versículo “É impossível não haver escândalos, mas ai daquele que os causar!”, provavelmente, provém da fonte Q. Fato é que Marcos fora o inventor do evangelho enquanto *gênero literário*, por isso, formara uma progênie de seguidores e imitadores.

²⁷⁵ Para um exame mais acurado do conceito de “escândalo” e “escandalizar”, conferir: Stålin in Kittel, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VII, pp. 339-357.

Arendt enfatiza que “seria melhor *para ele*”, isto é, para o ofensor. Ao fazê-lo, ela adota a perspectiva de julgamento do ofendido: seria melhor para o ofensor não ter nascido do que ter vivido para cometer tamanho ato de ofensa. Em casos como este, o melhor que o ofensor pode fazer para si próprio é “aniquilar-se”, tendo em vista que ele é um obstáculo só removível pela própria morte. Em vida, tal ofensor seria não apenas um estorvo permanente para aqueles que ignoram a natureza do bem, como seria, também, um condutor de cegos rumo ao caminho do mal. Não se trata apenas de um obstáculo ou pedra de tropeço. Trata-se de alguém que tem o mal como *atividade* (tal como, na interpretação da caridade esposada por Auden, há o “fazer o bem” enquanto “atividade”).

É do evangelho de Marcos que Arendt extrai o versículo “Melhor seria para esse homem não ter nascido” (14:21). Como dissemos, nesta passagem Cristo refere-se ao homem “através de quem” o “filho do homem” seria traído, ou seja, Judas Iscariotes. O pecado da traição, agravado pelo recebimento de dinheiro como recompensa, naquela grave circunstância, excedeu o limite do pecado venial por tratar-se de uma ação consciente, realizada em ato por deliberada adesão da vontade do ofensor. Portanto, um pecado mortal, motivado pela transgressão proposital, voluntária e consciente dos comandos negativos da lei judaica. Esta classificação dual da hamartiologia cristã, dividida entre pecados veniais e pecados mortais, está muito próxima da classificação canônica hebraica a qual prevê três tipos de pecados, a saber: (i) a “falha” ou “passo em falso” (*het*, *hatta’ah* ou *hattat*), equivalente aos pecados veniais cristãos, uma vez que designa a “infração de um comando cometida por ignorância da existência ou significado desse comando (*be-shogeg*)”; (ii) a “iniquidade” (*awon*), isto é, a “violação de um mandamento menor cometido com pleno conhecimento da existência e natureza desse mandamento (*bemezid*)”; (iii) e o mais grave dos pecados, a “perversão”, a qual em hebraico é grafada ora por “*pesha*”, ora por “*mered*”; designa “um ato presunçoso e rebelde contra Deus”, mas também os atos cometidos por intenção perversa contra o próximo (“*resha*”).²⁷⁶

Arendt, neste aspecto, posiciona-se claramente em favor da classificação triádica hebraica, sobretudo ao enfatizar que a hamartiologia cristã jamais levou a sério o pecado da perversão contra o próximo (*resha*). Ao referir-se ao tema do *skandalon* e do mal deliberado ela enfatiza, uma vez mais, que Jesus de Nazaré fora mais *judeu* do que

²⁷⁶ Joseph Jacobs e Judah David Eisenstein. Jewish Encyclopedia. Sin. p. 376-379.

cristão quando recomendou, em Lucas (17, 2), a máxima punição às pedras de tropeço. Esta é a única passagem, em todo o Novo Testamento, diz Arendt, na qual o sadismo, isto é, o prazer de causar sofrimento aos outros (jamais posto entre os pecados capitais pela tradição cristã, certamente, em razão da relação estreita entre o cristianismo e o sofrimento da carne e da alma), está exposto e tachado como *imperdoável* por Cristo. Arendt enfatiza que em toda a história da cultura ocidental o pecado ou vício de desejar o mal alheio sempre fora retratado pela arte e pela literatura pornográfica, porém, raramente, pela hamartiologia cristã²⁷⁷. Lembremo-nos do *mari magno* de Lucrécio (poetizado pelo gênio epilético de Machado de Assis) e do sentimento de *schadenfreude*, isto é, a alegria e satisfação que certas pessoas demonstram diante do infortúnio de outras. Arendt assim aproxima a questão da negligência da teologia cristã em relação ao vício do sadismo ao problema do *skandalon*, o prazer perverso em praticar (e não apenas contemplar) o mal:

Sem dúvida, o catálogo dos vícios humanos é antigo e rico, e numa enumeração em que não faltam nem a gula nem a preguiça (questões menores, afinal de contas), o sadismo, o puro prazer em causar e contemplar a dor e o sofrimento, está curiosamente ausente; isto é, o único vício que temos razão em chamar de o vício dos vícios, que por incontáveis séculos só tem sido conhecido na literatura pornográfica e na pintura do perverso. [...] Em termos religiosos (e não morais), parece que todos devem ser perdoados, porque não sabiam o que estavam fazendo. Há uma única exceção a essa regra, e ela ocorre no ensinamento de Jesus de Nazaré, o mesmo que tinha pregado o perdão para todos aqueles pecados que de uma ou outra maneira podem ser explicados pela fraqueza humana, isto é, em termos dogmáticos, pela corrupção da natureza humana por meio da queda original. Ainda assim esse grande amante de pecadores, daqueles que transgrediram a norma, menciona certa vez no mesmo contexto que há outros que causam *skandala*, ofensas vergonhosas, pelas quais ‘era melhor que uma pedra de moinho fosse dependurada ao redor do pescoço, e eles fossem lançados ao mar’. Era melhor que nunca tivessem nascido. Mas Jesus não nos diz qual é a natureza dessas ofensas escandalosas: sentimos a verdade em suas palavras, mas não podemos determiná-la. [Arendt, 2004, p. 137]

Mais do que contrapor, implicitamente, a hamartiologia judaica à cristã, Arendt deixa evidente em seus ensaios morais sua negativa diante de certos rabinos e intelectuais judeus que julgavam não haver pecados imperdoáveis²⁷⁸. A natureza das

²⁷⁷ Quando formos tratar do tema da compaixão, no capítulo VI, o tema do sofrimento da carne na tradição cristã será examinado em pormenor, especialmente na cristologia de Tertuliano, o jurista-teólogo responsável por cunhar o termo *compassio*.

²⁷⁸ A própria enciclopédia judaica afirma que “a teologia judaica não admite que haja um pecado imperdoável”, embora também admita que esta é uma questão controversa e repleta de interpretações

ofensas escandalosas, postas à boca de um judeu, Jesus de Nazaré, teriam no prazer sádico de praticar o mal contra o próximo sua primordial e última explicação. E é na tradição judaica que esta perversidade está descrita, enumerada e posta como passível de punição mortal. Males desta natureza não se definem como mera culpa (*asham*) por uma falha passível de arrependimento e correção. Em hebraico, pecados dessa natureza definem-se pela impossibilidade de o pecador retornar (*shuv*) ao caminho certo, uma vez que o extravio se dera por razões voluntárias. Daí que o ato de pecar designe, literalmente, o ato de descaminhar-se, errar o caminho (*rasha*), perder-se do direcionamento dado pelos comandos divinos. Em resumo, creio que Arendt esteja a nos propor aqui uma interpretação híbrida do *skandalon* na qual a substância teísta da hamartiologia judaica é esvaziada de seu conteúdo divino, porém preservada em sua classificação triádica, a única capaz de identificar e punir severamente o mal voluntário. Neste esvaziamento substantivo, permanecem os procedimentos de petição, a taxonomia dos pecados e as prescrições de punição. É o que denominamos aqui como uma teologia secular, isto é, uma teologia sem Deus.

Por outro lado, no que diz respeito à primeira citação (Lc. 17-3) da carta, referente ao correto procedimento para solicitação e concessão do perdão, uma observação final pode nos ser relevante. Vejamos. O cânone da interpretação neotestamentária, geralmente, interpreta este versículo em cotejo com uma passagem de Matheus (18:15-17) a qual prescreve:

Se teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós. Se ele te ouvir, ganhaste o teu irmão. Se não te ouvir, porém, toma contigo mais uma ou duas pessoas, para que toda *questão seja decidida pela palavra de duas ou três testemunhas*. Caso não lhes der ouvido, dizei-o à Igreja. Se nem mesmo à Igreja (Assembleia dos irmãos) der ouvido, trata-o como o gentio ou o publicano. [Bíblia de Jerusalém, p.1737, 2017]

Como podemos observar, Matheus subdivide o procedimento de petição do perdão em três etapas: (i) ao ofendido cabe repreender seu ofensor, face a face, e estando ambos “a sós”; se esta reprimenda, particular e pessoal, for desconsiderada pelo ofensor, (ii) cabe ao ofendido expor a ofensa por ele sofrida frente a um júri privado de testemunhas as quais deverão julgar a questão; (iii) caso o ofensor negue-se a dar ouvidos a este júri (composto por duas ou três testemunhas) cabe ao ofendido recorrer à

contrárias (idem, p. 378-379). Esta controvérsia também está presente na correspondência entre Arendt e Gershom Scholem. Cf. *The Correspondance of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. The University of Chicago Press, 2017.

Assembleia de irmãos (*Ekklesia*) a que ambos pertencem e expor o litígio a fim de que a comunidade julgue a questão em presença das partes. Como se vê, o evangelho de Mateus enfatiza o caráter *comunitário* do perdão. Contrariamente, os versículos de Lucas indiciam a *interiorização* do perdão, cujo procedimento de petição encerra-se na relação, bilateral e imediata, entre as partes.

Como vimos, no evangelho lucano o ato de perdoar desdobra-se, igualmente, em três etapas: i) a pessoa deve submeter a si própria a um autojulgamento o qual deve preceder qualquer manifestação sua acerca da conduta alheia²⁷⁹; ii) após autojulgar-se, caso esta pessoa sofra a ofensa de um irmão (ou testemunhe um ato pecaminoso por ele cometido), ela deverá repreendê-lo (*epitimeson*); iii) caso a repreensão seja ouvida pelo ofensor e ele demonstre arrependimento (*metanóia*), o ofendido deve perdoar o ofensor (*aphes*). Este procedimento de petição, uma vez que seja diligentemente respeitado pelas partes, pode ser repetido indeterminadamente. Embora nestes versículos Lucas prescreva o procedimento do perdão como um gesto de pessoa para pessoa, face a face, é inegável que, para o evangelista, o perdão deve transigir para a conversão. Se para Mateus o perdão se encerra numa comunidade eclesial de fé, para Lucas, dada a deflação do recurso à comunidade, o perdão se definiria como um gesto bitransitivo que nasce no interior da pessoa e se direciona à exterioridade dos irmãos de fé. Daí que, nestes versículos, a igreja tenha sido praticamente suprimida do procedimento de petição do perdão. Conzelmann (1982, p.207s) já dissera que, em Lucas, a igreja situa-se como um terceiro lugar intermediário entre a doutrina da fé e o discipulado dos irmãos. Seria, por assim dizer, a transmissora da doutrina, ao passo em que os homens seriam receptáculos da revelação. Tal interpretação do papel da igreja pode ser explicada pelo caráter viandante do evangelho lucano, o qual retrata a vida de Cristo como uma jornada, um “por-se-a-caminho” em pregação pelo mundo afora. Para o médico, a própria paixão deveria ser concebida como uma jornada ou viagem.

Arendt cita o excerto do evangelho lucano, certamente, porque nele o perdão pode ser interpretado como um gesto puramente transpessoal e horizontal, isto é, como um gesto que expressa a autorreflexão moral do peticionário aquém de qualquer mandamento. O julgamento moral crítico do outro deve ser precedido pelo autojulgamento, quer dizer, o perdão não se define como uma atitude hipocrítica, mas

²⁷⁹ A admoestação “Olhai para vós mesmos” (Lc. 17:3) pode designar tanto o gesto de autocrítica e autojulgamento quanto o reconhecimento de que qualquer um de nós é passível de cometer atos bárbaros, isto é, todos somos passíveis ao mal e ao pecado.

reflexiva. Ademais, a precedência da interioridade não anula o caráter público do gesto, tendo em vista que o verbo perdoar (*aphes auto*), nesta passagem, significa literalmente “deixe-o seguir”, “libere-o”, “passe-o adiante”²⁸⁰. Logo, não se trata de um gesto solipsista.

Arendt e Auden divergem neste ponto porque concebem o perdão segundo a lógica binária do público *vs* privado, exterior *vs* interior. Todavia, tanto no evangelho de Lucas quanto no evangelho de Matheus, o perdão é concebido como um ato penitencial e público, manifesto tanto cordialmente (pela interioridade do autojulgamento moral da pessoa peticionária) quanto culturalmente, mediante um rito litúrgico de penitência²⁸¹, logo visível e exterior. De todo modo, em nenhuma destas passagens os evangelistas definem o perdão como um gesto espiritual ou dissocializado, como o define Auden²⁸².

Arendt nos sugere ainda a dissociação entre perdão e conversão, *Aphesis* (αφεσις) e *metanóia* (μετανοια), tendo em vista que o recurso à comunidade é omitido no evangelho lucano. Está subentendido, para ela, que nem todo perdão se confunde com a conversão a uma igreja ou credo. A pensadora almeja, portanto, abrir uma fenda para que o perdão trasvase e se constitua numa categoria da filosofia política secular, tal como ocorrera com a compaixão, a representação e a participação, por exemplo.

2. A segunda objeção de Hannah Arendt ao ensaio de Auden diz respeito à relação entre caridade cristã, *pardon* e *forgiveness*:

Você invoca a caridade cristã, mas você não acha que a caridade cristã está, curiosamente, ausente nestas passagens (Lc. 17:1-3; Mc. 14:21)? Você me convenceu de que uma linha deve ser demarcada entre perdão (*forgiveness*) e indulto judicial (*judicial pardon*). Mas, quanto mais eu penso nisso, mais me parece que a caridade cristã tem mais

²⁸⁰ O aoristo imperativo ativo *aphes* designa uma ação que causa separação ou desligamento total de uma condição precedente. Implica, ainda, a ação de mandar algo para fora ou para longe de si mesmo. Cf. A. Bailly. *Dictionnaire Grec Français*, 1950.

²⁸¹ Com efeito, como afirmam Sandage e Shults, desde a época de Tertuliano, na passagem do século II para o século III, os teólogos que escreviam em latim passaram “a integrar os conceitos de justiça na soteriologia cristã” (p.144). Nesta época, o Direito Romano, em certos casos litigiosos, exigia que a parte ofensora prestasse satisfação à parte ofendida antes que o perdão fosse concedido. Com o tempo, a doutrina cristã do perdão passou a se institucionalizar como prática forense de penitência. Os penitentes tinham por dever confessar seus pecados na presença do bispo para, posteriormente, “cumprirem a ordem de penitência prescrita”. Sandage e Shults assinalam também que “a penitência poderia durar semanas, meses ou anos e, caracteristicamente, envolvia jejum, lamentação e serviço aos pobres” (p.145). No século V [...] o processo de penitência fora formalizado em uma “Ordem dos Penitentes [...]”. Foi somente em 459 que o papa Leão I acabou com a exigência da confissão pública dos penitentes.” (Sandage e Shults, 2011, p. 146).

²⁸² Em verdade, a prescrição lucana para a concessão do perdão é compreendida por Bultmann, por exemplo, como um “dito jurídico”, quer dizer, como uma prescrição acerca dos procedimentos forenses do perdão.

em comum com o indulto judicial (*judicial pardon*) do que com o perdão (*forgiving*). [Arendt, 1960. Tradução minha]

Nesta passagem de Lucas, diz Arendt, o perdão não parece ser uma derivação da caridade cristã — tal como é, por exemplo, o gesto de dar esmola —, mas uma derivação da *justiça* enquanto obra dos homens (portanto, não se constitui num gesto derivado da vontade divina). Perdoar, antes de ser um gesto de caridade, é um gesto de justiça. Logo, para Arendt, o indulto judicial (*pardon*) está mais próximo da caridade cristã do que o perdão (*forgiveness*), uma vez que julga uma pessoa excepcionalmente e não exige dela arrependimento quanto à falta cometida²⁸³. Julgar uma pessoa aquém da aplicação cega da lei e não exigir que tal pessoa se arrependa do mal cometido contra outrem significa julgá-la *caridosamente*. Quer dizer, Auden enxergou a lei onde só havia caridade: no indulto judicial (*pardon*). Concebeu tal indulto como “cálculo prudencial” para a aplicação da lei por um júri ou juiz oficial, porém, nestes casos, os oficiais da lei costumam decidir por não a aplicar, julgam a pessoa e não o ato. Suspendem excepcionalmente o rigor da lei e da justiça e põem-se a repetir o brocardo latino: *summum ius, summa iniuria*. Em tais casos, julga-se a pessoa a partir do histórico biográfico registrado numa ficha criminal e põe-se a lei de lado. Daí que a “lei colapse”, tendo em vista que o homem a quem o indulto é concedido não é mais julgado cegamente e unicamente “de acordo com [tal] lei”. A despeito de tais diferenças, indulto, perdão e amor comungam a característica de serem, os três, personalistas:

O indulto judicial (*judicial pardon*) compartilha com o perdão (*forgiveness*) o fato de perdoar um crime por causa da pessoa que o cometeu (difícilmente perdoará o Barba Azul que é um assassino, mas concede perdão a um crime passionnal porque o assassinato foi cometido por alguém que não é um assassino). [Arendt, 1960. Tradução minha].

Quando a lei age caridosamente, ela concede indulto, isto é, suspende sua reta e impessoal aplicação em favor da pessoa julgada. Portanto, o indulto expressa a capacidade que a lei tem para julgar com caridade seus infratores. Tão caridosa é, que sequer exige de seus ofensores qualquer prova de arrependimento cordial ou interior para que seja concedida a suspensão da pena. Por outro lado, Arendt reconhece que, se

²⁸³ É mais comum, nos casos de indulto, que o ofensor não se arrependa da má ação em si por ele cometida; contrariamente, passe a lamentar e a temer a punição aplicada sobre ele em decorrência do mal cometido. Quando o objeto de “arrependimento” do ofensor não é a ofensa cometida, mas a punição sofrida, não há arrependimento propriamente, mas temor e lamentação quanto às consequências compensatórias da punição.

uma ofensa for perdoada, o perdão não poderá exigir punição; se não, será indulto. O perdão não admite punição, mas tão somente condições de concessão.²⁸⁴

Em resumo, as posições antagônicas de Auden e Arendt, no que diz respeito aos móveis morais próprios aos gestos de perdoar e indultar (*forgiveness* e *pardon*), são tais que se negam mutuamente. De um lado, Justiça se contrapõe a misericórdia; de outro, racionalidade contrapõe-se a sentimentalismo. Vejamos um quadro sintético:

MÓBEIS MORAIS DO PERDÃO E DO INDULTO SEGUNDO HANNAH ARENDT E W.H. AUDEN (QUADRO 4)

	<i>Forgiveness</i> (Perdão)	<i>Pardon</i> (Indulto Judicial)
	Móveis	Móveis
H. Arendt	Provém da autorreflexão moral e do senso de justiça das partes.	Provém de um gesto de caridade da Lei.
W.H. Auden	Provém de um “estado de sentimentos”.	Provém do “cálculo prudencial” dos operadores da Lei.

3. A terceira objeção de Arendt ao ensaio de Auden diz respeito à relação imbricada entre o amor, a caridade (ambos móveis do perdão) e a Lei enquanto expressão da justiça. Percebam, na citação que faremos abaixo, como Arendt rasura e desfaz o jogo das antíteses binárias propostas por Auden (Lei vs caridade, indulto vs Perdão). A lei vale-se da caridade para conceder indulto; logo, indulto e perdão têm em comum o atributo de ver a singularidade da pessoa julgada; Lei e caridade têm em comum o fato de não distinguirem as pessoas e desconsideram o arrependimento como condição de concessão do indulto ou perdão; caridade e amor não são, necessariamente, a mesma moção, sobretudo porque, nas relações impessoais, entre estranhos, a caridade, enquanto amor universal e incondicional, pode violar a integridade do malfeitor ao

²⁸⁴ Sobre a relação entre perdão e punição, Arendt admite a Auden: “Você está inteiramente certo (e eu inteiramente errada) no que a punição é uma alternativa necessária somente para o indulto judicial. Estava pensando eu na absurda posição dos juízes durante o julgamento de Nuremberg quando confrontados com crimes de tal magnitude que transcendiam todas as possíveis punições”. [Arendt, 1960. Tradução minha].

perdoá-lo sem a solicitação da parte dele; quer dizer, caridade e amor podem, em certas circunstâncias, materializar-se em más ações; finalmente, não existe perdão *ueberhaupt*; se perdão for, será condicional; se não for condicional, será caridade, amor universal.

Vejamos o seguinte passo:

A Lei, tal como a caridade, olha para todos com o mesmo olho, não faz qualquer distinção, não tem qualquer consideração pela pessoa e pode conceder indulto (*may pardon*) mesmo que esta pessoa não se arrependa. [...] Tu falas a respeito da caridade (*charity*) como se fosse amor, e é verdade que o amor perdoará (*forgive*) tudo por causa do seu total cometimento com a pessoa amada. Porém, mesmo o amor viola a integridade do malfeitor se ele perdoa (*forgive*) sem ter sido solicitado a tal. Perdoar (*Forgiving*) sem ser solicitado não é realmente impertinente ou, pelo menos, presunçoso (*conceited*) — como se alguém dissesse: por mais que você tente, tu não me poderias fazer mal; a caridade me tornou invulnerável? O problema com a caridade, como com a lei, é que elas nivelam a distinção. [Arendt, 1960. Tradução minha]

Poderíamos dizer, com base nestas passagens, que, na compreensão de Arendt, o perdão não pertence à caridade. Contudo, não se trata de uma questão de pertença. Caridade e amor são móbeis do perdão. Portanto, este pode ser expresso enquanto *perdão caridoso* ou *perdão amoroso* (ou como *perdão arendtiano*: condicional, movido pelo senso de justiça e pelo juízo moral autônomo das partes). O perdão caridoso, expressão do amor universal, aplica-se às relações impessoais ou àquelas fundadas na irmandade eclesial; já o perdão amoroso, direciona-se às relações filiais, familiares e amicais. Não é possível ser amoroso com toda a humanidade. Resta aí, portanto, a caridade. Do mesmo modo, não é possível ser caridoso em relação aos próprios filhos, uma vez que a filiação é, por excelência, de natureza amorosa. Logo, a caridade e o amor têm modos específicos de expressão, objetos distintos de dedicação. De todo modo, seja por caridade, seja por amor, o perdão expresso por tais móbeis seria concedido *ueberhaupt*, uma vez que estariam perdoadas a pessoa ofensora, o ato cometido, a pena associada, as consequências advindas da ofensa e o *status* do ofensor. Contudo, a teologia do perdão proposta por Arendt não o concebe de modo incondicional, já que perdão incondicional seria caridade. Perdão implica autorreflexão e distinção clara entre ato e pessoa. Vejamos:

É claro que cometo um prejulgamento no que diz respeito à caridade. Contudo, deixe-me ao menos fazer uma consideração sobre meu prejulgamento (*prejudices*). Eu estava errada quando disse que nós

perdoamos o que foi feito por causa de quem o fez. Posso perdoar (*forgive*) alguém que me traiu, mas não aceitarei (*condone*) a traição ueberhaupt. Posso conceder perdão (*forgive*) a alguém sem esquecer (*forgiving*) tudo; se eu perdoo uma “coisa”, então somente aquela coisa estava errada (*was wronged*). Mas, a caridade, em verdade, perdoa ueberhaupt, perdoa a traição na pessoa que traiu — fundamentalmente, por ter certeza da pecaminosidade humana e pela solidariedade para com o pecador. Eu poderia admitir que há uma grande tentação de perdoar no espírito (*spirit*) a Quem (*Who*) estou a julgar?, mas preferiria resistir a isso. [Arendt, 1960. Tradução minha]

Auden só é capaz de reconhecer o perdão caridoso e dá a ele um móbil sentimental. Arendt nega ambas as formas de expressão e propõe a sua própria, mais próxima da noção judaica antiga do perdão do que de um suposto “perdão secular”. Ela nega o perdão caridoso, cristão, sentimental e eclesial, porque reconhece nele a possibilidade de violar a integridade do outro. Auden ignora tal possibilidade. Como esta violação “caridosa” poderia ocorrer?

Nos casos de perdão concedido por caridade, assinala Arendt, a parte ofendida transforma o ofensor em objeto pessoal de sua própria autoafirmação quando decide conceder perdão sem a solicitação do seu algoz. A caridade, neste caso, nega seu interlocutor e passa a comunicar-se exclusivamente com Deus. Em tais circunstâncias, a caridade, ao invés de doar-se gratuitamente, isto é, abrir mão do seu próprio ego, perdoar, prefere tomar de assalto a autonomia moral do outro e fazer deste outro, negado e silenciado, refém de seu próprio julgamento interior. Arma-se, assim, um tribunal unipessoal da caridade, onde o outro é apropriado pelo ofendido que julga soberanamente.

Portanto, quando o perdão é expresso por força da caridade, ele transpõe a tênue linha que separa humildade e presunção. Quer dizer, o *perdão caridoso* viola a integridade moral do ofensor porque, nestes casos, o ofendido toma de assalto a autonomia de juízo e a capacidade de decisão de seu (suposto) algoz. O ofendido ajuíza acerca do litígio, bem como acerca da pessoa do ofensor, sem dar a ele azo para defender-se ou arrazoar seus motivos. Daí que a caridade, se assim manifesta, violaria os fundamentos morais mais caros ao conceito do perdão segundo Auden: a *gratuidade* do gesto de perdoar e ser perdoado, a *integridade moral* do ofensor, a *igualdade* entre as partes, a *humildade* necessária de quem pede e de quem concede o perdão. O perdão caridoso audeneano *despreza* a necessária *reciprocidade* do ato de perdoar, bem como o dever de autojulgamento moral do ofensor e, por isso, provoca uma assimetria humilhante entre o ofensor e o ofendido.

Arendt, por outro lado, tem uma concepção desteologizada da caridade, certamente porque, para ela, amor e caridade não se confundem. Em sua tese doutoral, *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, Arendt cognominara a caridade como um *deserto*, já acusando o caráter solipsista desta moção: “Se há vida na caridade, o mundo transforma-se num deserto em vez de numa casa; está vazio e é alheio àquilo que o homem procura” (1997, p.25). Todavia, a partir dos *Escritos Judaicos* dos anos 1940, a caridade passara a ser concebida como uma instituição filantrópica. Uma vez assim compreendida, podemos dizer que, para Arendt, a caridade foi à praça pública, laicizou-se em instituições filantrópicas, em obras de misericórdia; já o amor, jamais pode falar em público por estar encerrado no mundo doméstico, filial. A caridade, portanto, é uma expressão institucional do auxílio aos pobres, aos mendicantes, aos *pavernus* e às vítimas das diásporas. Nos *Escritos Judaicos*, Arendt registra a sentença de um Rothschild quando este afirmou numa entrevista que “a caridade judaica [era] um mecanismo para manter os necessitados submissos” (p. 584, 2016). Quer dizer, tratava-se de uma “modalidade filantrópica” que deveria atenuar os efeitos perversos das políticas de massas (idem, p.617, 2016). Lembremos, ainda, que Agostinho não distinguia, essencialmente, entre *amor*, *caritas* e *dilectio*²⁸⁵. Arendt, porém, não só os distingue como compreende a caridade enquanto expressão política e material (e não meramente teológica e espiritual) de certos atores históricos que agem estrategicamente em certos contextos, isto é, instrumentalizam a caridade para fins políticos e econômicos.²⁸⁶

4. A quarta e última objeção de Arendt a Auden diz respeito à antítese entre humildade e orgulho no ato de perdoar. Se para o poeta o perdão caridoso deve ter o poder de solapar o orgulho do ofensor que o peticiona, bem como do ofendido que o concede, para Hannah Arendt o perdão autorreflexivo e racional deve manter intacto o orgulho enquanto “poder de julgamento”, sobretudo porque abrir mão do orgulho implicaria abrir mão da própria personalidade. Diz Arendt:

Humildade e presunção (*conceit*) são dois lados de uma mesma questão; ambas erram por causa do resultado da autorreflexão. O orgulho, por outro lado, que significa aqui insistir que o poder de

²⁸⁵ Cf. Cidade de Deus, 14.7.

²⁸⁶ A caridade não é cega ou impessoal, como a lei; contrariamente, a caridade reconhece o rosto da pessoa; ela pressupõe um gesto de mediação facial, ou seja, não é um gesto filantrópico que assiste impessoalmente o outro. Arendt não atentou para esta diferença e tratou caridade e filantropia de forma indiscriminada.

juízo permanece intacto, não é solapado pela dúvida corrosiva da autorreflexão acerca dos meus próprios pecados reais ou potenciais, não pode ser destruído no ato de perdoar, porque a perda do orgulho e a perda da “personalidade”, de certo modo, coincidem e o perdão (*forgiving*) não tem por objetivo a destruição, mas, contrariamente, a restauração das pessoas envolvidas e do relacionamento entre elas. [Arendt, 1960. Tradução minha].

Destruir o orgulho significa destruir a personalidade de quem julga; destruir a personalidade de quem julga impede a “restauração das pessoas e do relacionamento entre elas”. O perdão caridoso, audeneano, ao desencadear este efeito dominó impediria que as partes pudessem exercitar suas respectivas capacidades de, como pessoas, aprenderem com seus próprios erros, além de aprenderem a melhor julgar seus interlocutores. Por outro lado, que significa “restaurar” uma “pessoa”? Aqui, Arendt nos fala do perdão como um instrumento fundamental para o melhoramento moral permanente e recíproco das partes envolvidas. As pessoas permanecem julgando-se umas às outras, judiciosamente, e tal capacidade de julgar, mantida intacta, as obrigaria ao aperfeiçoamento moral de suas ações e de seus caracteres numa convivência comunitária. O perdão adquire aqui a mesma denotação dada por Rousseau à participação enquanto instrumento de educação política do povo.

De todo modo, ao assinalar que o perdão preserva o orgulho intocado, Arendt não pretende aproximá-lo ou identificá-lo com a soberba, a *hybris* ou a arrogância. Contrariamente, a soberba é a antítese do perdão:

“Superbia”: a soberba implicada no termo latino não tem nada a ver com *hybris* e com arrogância. Não se manifesta quando se sente ferida pela rejeição (isto é pueril), senão em não poder suportar a compaixão. Sua incapacidade não se calcula em não saber manter a medida, mas em não pedir perdão. De fato, para a “soberba” dar é “mais gratificante que receber”, mas não no sentido em que o Evangelho usa essa expressão. No sentido cristão “supervia” é o pecado dos estoicos. Refere-se ao caráter intacto da pessoa. Enquanto tal é propriamente uma atitude viril específica; o caráter intacto da pessoa é essencialmente corporal; a “supervia” se reconhece sempre quando alguém se envergonha de suas enfermidades. Precisamente porque o corporal escapa em grande medida à nossa disposição, a “superbia” se submete à prova ante o corporal. O corpo da mulher por natureza não pode permanecer intacto; sua lei é desgarrar do aparelhamento e do parto. Por isso, a “superbia” é propriamente masculina. [Arendt, 2002, p. 320, março de 1953, Caderno XIV, 14].

A conclusão imediata que podemos extrair desta citação é que o ato de perdoar e ser perdoado deve manter intacto o orgulho das partes porque tal orgulho não se

confunde com a soberba. Mediante a preservação do orgulho, o perdão pode ser, verdadeiramente, um gesto restaurador, e não destruidor das personalidades envolvidas. Como podemos perceber, há neste excerto do *Diário Filosófico* uma sutil distinção entre soberba (*superbia*), *hybris*, arrogância e orgulho. Esta constelação de vícios, na ordem dos pecados capitais, é o que a hamartiologia denomina, resumidamente, por *superbia*. Para Arendt, a soberba manifesta-se por não suportar a compaixão, por ser incapaz de pedir perdão e por considerar mais gratificante o ato de “dar” do que o ato de “receber”, “mas não no sentido em que o Evangelho usa essa expressão”, como ela própria nos adverte. Para os cristãos, a despeito dessa definição por ela proposta, a *superbia* designa o pecado típico dos estoicos, qual seja, “refere-se ao caráter intacto da pessoa” e, sobretudo, ao caráter intacto do corpo desta pessoa. Arendt alude aqui, ainda que de modo cifrado, ao episódio narrado na *Cidade de Deus* no qual um filósofo estoico, passageiro de uma embarcação que está sob risco de naufrágio em meio a uma violenta tempestade, é flagrado com visíveis reações de medo ante a possibilidade de morte iminente. A conclusão de Agostinho é que tanto os sábios estoicos quanto os homens ignorantes estão aprisionados ao zelo da integridade física e corporal²⁸⁷, por isso temem e tremem diante da morte. Para Arendt, esta é uma meia-definição da soberba, tendo em vista que tal vício extrapola a paixão da autopreservação da integridade física corporal. A soberba, em sua definição essencial, não suporta nem a compaixão nem o perdão porque, neste caso, a pessoa assoberbada associa *o amor de si* com o *desprezo pelo próximo*. Quer dizer, além de constituir uma autoimagem deificada de si, a pessoa soberba só se relaciona com o próximo para rebaixá-lo, desprezá-lo, violá-lo em sua dignidade. Por isso, a definição da soberba subsume em seu campo semântico os vícios da vanglória e da arrogância. É isso que a distingue da pessoa acometida pela *hybris* (incapaz de calcular e “manter a medida”), bem como da pessoa orgulhosa (a pessoa que se manifesta quando “se sente ferida pela rejeição”, mas que, não necessariamente, tem desprezo pelo próximo). Para Arendt, a soberba tem por antônimo a compaixão, não a humildade (como enfatiza a ciência cristã dos pecados e das virtudes)²⁸⁸, certamente porque os humildes, não necessariamente, amam o próximo ou doam-se a ele. A humildade, por vezes, comporta em si um elemento de impassibilidade. As pessoas humildes apenas aceitam e reconhecem que vieram do

²⁸⁷ Examinaremos este excerto de Agostinho em pormenor no capítulo III desta tese.

²⁸⁸ Cf. Angela Tilby. *The Seven Deadly Sins: Their Origin in the Spiritual Teaching of Evagrius The Hermit*. SPCK Publishing, 2009.

húmus e ao húmus voltarão. Por outro lado, a soberba é masculina e, por isso, está em oposição com a compaixão, que designa as entranhas femininas.

Arendt ainda enfatiza que a passagem de Atos dos Apóstolos (20:35)²⁸⁹ pertence aos evangelhos, mas, em verdade, esta sentença não foi preservada pelos evangelistas, senão por Paulo de Tarso, certamente por herança da tradição oral comunitária. O sentido que o evangelho atribui aos gestos de “dar” e “receber” não é o mesmo atribuído pela soberba, diz Arendt. A soberba dá e recebe por mera autoafirmação ou autopromoção do ego deificado. Ela difere do orgulho que é, em si mesmo, o sustentáculo da personalidade.

Resta-nos então saber em que sentido o evangelho usa as expressões “dar” e “receber”, uma vez que não as emprega no mesmo sentido que uma pessoa soberba. O que está dito neste versículo, como é consabido, é que “há maior bem-aventurança (Μακάριόν) em dar (διδόναι) do que em receber (λαμβάνειν)”. A teologia da bem-aventurança, como sabemos desde o Nietzsche da *Genealogia da Moral*, compõe o bojo da inversão dos valores levada a cabo pela moral judaico-cristã contra a moralidade sereno-jovial e aretaica da tradição heleno-romana. Este núcleo originário de transvaloração está resumido em Mateus (5:3-11), logo no início do *Sermão da Montanha*. Em resumo, bem-aventurados são os pobres de espírito, os lamuriantes, os mansos, os famintos e sedentos de justiça, os misericordiosos (aqueles que dão esmola), os puros de coração, os pacificadores e os que são perseguidos por causa da justiça. O princípio da bem-aventurança reconhece os *makarion* como aquelas pessoas que receberão a bênção do reino, não por suas demonstrações de excelência militar ou grandeza política, como era próprio à teodiceia da felicidade pagã, mas por serem elas tidas como infelizes, pobres e amaldiçoadas (a teodiceia do sofrimento). No cerne desta transvaloração está o elogio da pobreza enquanto qualidade espiritual, mais do que material. O pobre (*ptochói*), neste aspecto, não se confunde com o plebeu, uma designação pagã de origem, sobretudo porque ele está numa *infância espiritual* que o franqueia a entrada para o reino do céu. Os pobres são os “humildes”, os “pequenos”, os “últimos”, em contraposição aos “excelentes”, os “grandes” e os “primeiros”. Como assinala McKenzie, “a bem-aventurança não é proclamada em virtude de uma boa sorte, mas exatamente em virtude de uma má sorte: pobreza, fome, dor, perseguição” (1984, p.

²⁸⁹ “Em tudo vos mostrei que é afadigando-nos assim que devemos ajudar os fracos, tendo presentes as palavras do Senhor Jesus, que disse: ‘há mais felicidade em dar que em receber’”. (Bíblia de Jerusalém, Atos dos Apóstolos, 20:35)

114). Assim, Arendt distingue as virtudes da bem-aventurança cristã em contraposição aos vícios do egoísmo e da ambição, ambos próprios à soberba, embora não necessariamente ao orgulho. Os verbos “dar” e “receber” não designam, neste vocabulário moral, a busca por autossatisfação pessoal.

Em resumo, para Arendt não há antítese entre humildade e orgulho no ato de perdoar; se houvesse, o poder de julgamento das partes desvaneceria. O ato de perdoar não deve ferir o orgulho das partes, contrariamente, deve restaurá-lo. Arendt nega, assim, a antítese cristã clássica, própria ao perdão caridoso esposado por Auden, segundo a qual a prática do perdão deve solapar o orgulho do ofensor que o peticiona, assim como do ofendido que o concede.

4.1. O caráter manifesto do perdão e o amor pelos inimigos

Dentre as objeções de Auden à definição do perdão proposta por Arendt n’A *Condição Humana*, a que mais obrigou a pensadora e reformular suas considerações fora, certamente, a objeção ao caráter manifesto do ato de perdoar. Veremos neste curto tópico como Arendt repensou seus argumentos de modo a retrucar a tese audeneana do caráter silente do perdão. Para tornar-se uma instituição política, isto é, adentrar a praça pública e romper com a privacidade do amor íntimo que o move, o ato de perdoar não poderia prescindir da exposição e da visibilidade. Auden já advertira que expor o perdão, isto é, exhibi-lo publicamente, incorreria numa contradição performática. Expô-lo seria o mesmo que menoscabá-los, negá-lo. E Arendt sabia que este é um argumento difícil de ser contraditado.

Claramente, podemos surpreender o movimento reflexivo de Hannah Arendt no que diz respeito a responder tal objeção quando cotejamos suas considerações expostas na carta a Auden e, posteriormente, as considerações declinadas nos ensaios morais. Auden, no ensaio *The Prince’s Dog*, distingue antagonicamente a Justiça Temporal e a Caridade (entendida aí como moção originária do ato de perdoar) de modo que tal distinção interdite ao gesto caridoso a possibilidade de apresentar-se em público. Cotejemos duas citações de nossos interlocutores cujo conteúdo está claramente espelhado:

A Justiça Temporal [*Temporal Justice*] exige o uso da força [*force*] para subjugar a injustiça; exige prudência, avaliação prática quanto ao tempo e ao lugar; e demanda publicidade para suas leis e suas

penalidades. A Caridade, porém, proíbe todas as três — não devemos resistir ao mal: se alguém nos pede nossa túnica (*coat*) devemos lhe dar também nosso manto (*cloak*); não devemos nos preocupar com o amanhã; e, embora façamos jejum e demos esmolas, devemos nos apresentar em público como se não fizéssemos nem uma coisa nem outra. [§] A manifestação direta da caridade em termos seculares é, portanto, impossível. [W.H.Auden. “The Prince’s Dog”. in. *The Dyer’s Hand & Other Essays*. 1962, p. 201-202].

Vejamos como Hannah Arendt responde às considerações deste parágrafo em dois excertos extraídos de fontes distintas. Primeiro a carta de 1960:

Você iguala o comando do perdão (*forgiveness*) com o comando de não resistir ao mal, de ceder, de não pensar no dia seguinte, etc. isto é, de fazer o bem como uma atividade. Concordo com tudo que disseste a respeito disso — tu o dizes de modo muito belo —, mas o perdão pertence à mesma categoria? Não sei o que é mais difícil: pedir uma túnica (*coat*) ou dar o manto (*cloak*), mas tenho absoluta certeza de que é mais difícil pedir do que conceder perdão. Este lado da questão, qual seja, a mutualidade do negócio como um todo, permanece fora de qualquer consideração em “fazer o bem”, mas é essencial para o ato de perdoar (*forgiving*). [Arendt, carta, 1960. Tradução minha]

Que significa “igualar” o gesto de perdoar ao gesto de “não resistir ao mal”? Inicialmente, trata-se da proibição de responder ao mal com o mal, conforme ordena o princípio da caridade. Para o cristão, a lógica da reciprocidade do mal, o ciclo da *vendeta* a partir do qual “satanás expulsa satanás”, não é capaz de interromper a dinâmica do círculo vicioso das ofensas. Por outro lado, se o gesto de “fazer o bem” é gratuito, não podemos esperar que nossas boas ações sejam retribuídas com as boas ações de quem se beneficiou do nosso gesto. Para Auden, nesta lógica, o perdão é uma *atividade da vontade*, não uma atividade da razão moral. Ao subjugar a razão à vontade, o cristão caridoso pode exercitar a prática do perdão. Noutros termos, deve subjugar a vontade de comer, a concupiscência e o desejo de parecer bom e ser benquisto pelos outros. Quem não é capaz de subjugar tais vícios capitais não é capaz de perdoar. Para Auden, portanto, nada pode a razão contra tais desejos e paixões, sobretudo porque a própria razão é ardilosa. Na tradição paulina, a astúcia da razão é denominada *noemata*, isto é, o modo silogístico como a razão é capaz de coonestar a prática dos vícios.

Arendt responderá a essa silogística dos vícios reconhecendo a originalidade dos ensinamentos de Jesus de Nazaré no que diz respeito à consideração pelo outro como o *único* critério para “fazer o bem”, porém enfatiza que tal consideração, em verdade, só

faz sentido se for claramente *manifesta*, sobretudo porque, para amar nossos inimigos, não podemos fazê-lo de modo solipsista, em monólogo íntimo ou com gestos não visíveis, mas tão somente mediante a *manifestação externa* deste amor. Logo, o critério soberano que rege o ato de perdoar nossos inimigos é a consideração pelo outro enquanto máxima moral. E, para considerar este outro, minha ação só será válida se for visível e manifesta. Esta é a conclusão que Arendt expõe no Ensaio de 1965, portanto, cinco anos depois desta carta. Percebam que a preocupação maior da pensadora está concentrada em manter a publicidade do gesto de perdoar, mais do que em contestar a originalidade dos ensinamentos de Jesus de Nazaré *vis-à-vis* à tradição judaica. Vejamos como ela confronta a interpretação solipsista do perdão audeneano neste excerto:

[...] “ama teu inimigo” é mais do que a mera intensificação do preceito hebraico [Pr. 25,21]. Isso se torna totalmente manifesto quando lembramos algumas outras palavras pronunciadas no mesmo contexto, como “Dê a todo homem o que ele te pede”, e “Àquele que te rouba²⁹⁰ o manto, não impeças que te roube também o casaco” (Mateus 5, 40). Nada é na verdade mais *manifesto*, creio eu, do que o fato de que, nesses conselhos de conduta, o eu e a interação entre mim e mim mesma já não são os critérios fundamentais da conduta. O objetivo não é, de modo algum, sofrer o mal em vez de fazer o mal, mas algo completamente diferente, a saber, fazer o bem aos outros, e o único critério é realmente o outro. [Arendt, 2004, pp.181-182. *Itálico meu*].

Para Arendt, portanto, a manifestação direta da caridade, especialmente quando se trata de demonstrar amor por nossos inimigos, é perfeitamente possível em termos seculares. Em verdade, só é possível se for visível e exposta ao público, e, se assim for, será uma modalidade laica do perdão, mais próxima dos princípios de petição do judaísmo antigo, mais distante do cristianismo sentimental-sacrocordial audeneano.

Para Auden, contrariamente, ao fazermos o bem não devemos esperar que o outro retribua; caso este outro faça-me mal, devo perdoá-lo e fazer-lhe o bem novamente. Se ele me pedir uma túnica, dar-lhe-ei todo o manto gratuitamente. O gesto de caridade, portanto, nega o uso da força, rejeita o cálculo prudencial próprio ao indulto, recusa a publicização de sua bondade e generosidade (publicização esta requerida pela lei, expressão da justiça), além de não antecipar ou temer as

²⁹⁰ Arendt traduziu o verbo “ser levado a juízo” ou “ser processado” (κρίθῆναι; *krithēnai*) como “*taketh away*”, isto é, tomar, tirar, subtrair, levar embora. A tradução brasileira de Rosaura Eichenberg optou por “roubar” (o que deturpa tanto o sentido original grego quanto o sentido dado pela tradução de Arendt). A bíblia de Jerusalém verte o termo por “pleitear”. A tradução de Arendt não viola o sentido do original grego porque o contexto do versículo refere-se ao pleito judicial injusto de uma pessoa contra a outra.

consequências advindas do seu gesto gratuito. Portanto, a caridade não pode se expressar em termos seculares porque ela é uma negação da justiça temporal, ainda que seja, concomitantemente, uma afirmação da justiça divina.

Chama-nos a atenção que tanto Auden quanto Arendt refiram-se a uma passagem de Mateus (5,40):

Ouvistes que foi dito: *Olho por olho e dente por dente*. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear [κριθῆναι] contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também o manto; [...]. Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pede emprestado [Bíblia de Jerusalém, 2017, Mt 5:38-42, p.1712].

Ao citar este versículo neste ensaio moral, Arendt quer negar a tese da mortificação da carne como penitência necessária para a salvação (ou, em termos seculares, como autossacrifício necessário para a felicidade); ela concebe tal exigência como um claro elemento sádico da tradição cristã. Se observarmos o que nos diz a tradição da teologia judaica, veremos que esta recusa é um dos pontos mais antagônicos a distinguir judaísmo e cristianismo. Para o cristianismo, a mortificação é uma das práticas ascéticas necessárias para que haja o domínio da alma sobre o corpo, ou seja, o cristão deve praticar a abnegação ascética do seu próprio corpo e suas pulsões, geralmente tidas como negadoras do espírito. O que fundamenta a prescrição do sofrimento da carne como quício de salvação é uma antropologia negativa do corpo, lugar dos desejos demoníacos, o que, na teologia paulina, aparecerá sob a linguagem da luta e do combate espiritual entre o homem velho, pecador, e o homem novo, habitado pela graça divina. Em contrapartida a esta antropologia ascético-negativa do corpo, não há na tradição judaica (à exceção, talvez, dos essênios) prescrições à mortificação da carne. Contrariamente, louva-se a procriação numerosa, a fecundidade, a fartura e o vinho que alegra o coração do homem. O corpo não é concebido aí como instrumento demoníaco do desejo pecaminoso, mas como coextensivo à alma, com a qual compõe uma unidade indivisível. A ascese judaica, portanto, não se concentra na mortificação do corpo, mas nos ritos sagrados e suas exigências piedosas e oficiosas, como o nazireado.²⁹¹

²⁹¹ Cf. F. Wulf. *Ascese* in Heinrich Fries, *Dicionário de Teologia*, pp. 156-166, 1983. Há uma conhecida parábola hassídica do Ba'al Shem Tov intitulada "Contra a Mortificação da Carne". A parábola se inicia com a mesma pergunta da parábola dos "Dez Princípios" citada por Auden: "Qual é a essência do serviço?". Shem Tov já advertira seus seguidores de que, aqueles que praticassem a mortificação pela

Muitas são as passagens nas quais Arendt reitera sua crítica ao sadismo cristão. E, ao fazê-lo, ela reverbera suas convicções de origem. Queixa-se do “silêncio da bíblia” quanto a este problema e chega a sugerir que a tradição cristã, com a prática da mortificação da carne, estimula e justifica o sadismo, quiçá o morticínio. Sempre que o nome de Tertuliano é citado esta crítica é reiterada: “E essa talvez seja a razão por que Tertuliano e também Tomás de Aquino, numa santa inocência, por assim dizer, contaram a contemplação dos sofrimentos no inferno entre os prazeres a serem esperados no paraíso” (2004, p.137).

Creio que com este longo capítulo tenhamos esclarecido os diversos pontos de divergência entre nossos dois interlocutores. Para efeito de comparação, observemos agora o quadro a seguir:

carne, “deveriam prestar contas como pecadores porque atormentaram suas próprias almas”. Diz o rabi: “A essência do serviço não passa pelo sofrimento da carne, mas pela busca dos três amores: “o amor de Deus, o amor a Israel e o amor à Torá”.

QUADRO COMPARATIVO: O CONCEITO DO PERDÃO SEGUNDO W.H. AUDEN E HANNAH ARENDT (QUADRO 5)

W.H. AUDEN	HANNAH ARENDT
1) O perdão é um gesto privado, silente, interior e invisível (não cênico). Trata-se, portanto, de um gesto próprio ao eu-interior que não necessariamente se dá ao público. Nem mesmo na representação teatral o perdão é passível de torna-se um gesto público.	1) O perdão é e deve ser público, manifesto, exterior e visível. Embora seja uma das formas de expressão privada, não-mundana e apolítica do amor, o perdão difere do amor ágape que o origina porque tem o potencial de tornar-se público.
2) A publicização do perdão é uma contradição performática que anula o elemento silente e interior característico e definidor do gesto.	2) Quanto mais público vier a ser o gesto de perdoar, maior o potencial fundacional e renovador que ele desencadeia nas relações humanas. Ao solicitar o perdão, o agressor não só se desprende da soberba que o escraviza, mas também revela, ele próprio, o ato agressor que se mantinha oculto ao público. Daí que o perdão tenha o dom de <i>revelar</i> não só o ato pretérito causador do litígio, como também o mal cometido e a própria pessoa que cometeu tal ato.
3) Em geral, o perdão é desprovido de ação e movimento. Encerra-se no interior da pessoa capaz de concedê-lo.	3) O perdão é a ação voluntária e não-reativa de uma pessoa, que, ofendida pela má ação anterior de outrem, decide negar a si mesmo, asceticamente, o poder de revidar a ofensa recebida. Como tal, o perdão é um remédio para a imprevisibilidade da ação. Logo, ele próprio torna-se ação quanto maior for sua publicidade e capacidade de interferir na teia das relações humanas.
4) O gesto de perdoar não depende do pedido da parte ofensora, embora não faça sentido à parte ofendida perdoar a quem não lhe pediu perdão.	4) O ofensor deve solicitar o perdão de corpo presente. Esta é a segunda condição para a concessão do perdão tendo em vista que é antecedida pelo autojulgamento moral do ofensor consigo próprio.

W.H. AUDEN	HANNAH ARENDT
<p>5) O perdão caracteriza-se por ser um estado de espírito de graça latente, bem como de gratuidade e caridade. Logo, <i>o perdão não é uma decisão pessoal</i>, mas um gesto de obediência ao exemplo de Cristo e seu mandamento de amar ao próximo. O cristão, portanto, deve estar sempre disposto a perdoar seus ofensores.</p>	<p>5) O perdão decorre de uma <i>decisão pessoal e situada</i> orientada pela autorreflexão moral. A parte ofensora, antes de pedir perdão, deve submeter-se a autorreflexão acerca do mal ou ofensa que cometeu contra a outra parte. O mesmo vale para a parte ofendida a qual decide se perdoa ou não seu ofensor. Portanto, trata-se de um gesto que se inicia na consciência moral do ofensor e se encerra na capacidade imprevisível de julgamento moral do ofendido. Como tal, o ofensor reconhece o caráter universal da condição humana, e, por conseguinte, reconhece que uma má ação, se não for voluntária ou sádica, decorre de sua própria ignorância. Logo, qualquer pessoa está sujeita a cometer tais más ações, seja o ofensor, seja o ofendido. Trata-se, portanto, de um ato cuja concessão é aberta (pode ou não ser concedido).</p>
<p>6) A concessão do perdão é incondicional para o cristão, isto é, independe da solicitação da parte contrária e não precisa ser pedido pela parte ofensora.</p>	<p>6) A concessão do perdão é condicional. Não pode ser concedido sem o pedido do ofensor; demanda que a parte ofensora peça-o ou solicite-o de corpo presente. Por <i>não</i> ser um gesto incondicional, o perdão depende do juízo acerca de <i>quem</i> agiu e <i>o que</i> fez tal pessoa. Arendt recusa-se, neste quesito, a levar em conta o <i>porquê</i> do ato, tendo em vista que o perdão não julga intenções, mas apenas o gesto e a pessoa que ofende. A intenção pode ser induzida pela ignorância daqueles que “não sabem o que fazem”.</p>
<p>7) O perdão é incondicional também porque não admite que sua concessão se converta num jogo de reciprocidades no qual o gesto do ofensor determina o gesto do ofendido e vice-versa. Contrariamente, o perdão define-se por ser gratuito e livre.</p>	<p>7) O perdão considera o mal cometido pelo o ofensor (o que ele fez) e quem é o ofensor. Não é um gesto gratuito, tampouco de mera obediência mecânica a um mandamento, mas uma consideração moral reflexiva exercitada por ambas as partes.</p>
<p>8) O perdão é absoluto, isto é, apaga o que foi feito.</p>	<p>8) Não há perdão absoluto. Para Arendt, o perdão absoluto suspenderia a faculdade de julgar, bem como faria vistas cegas às imprevisíveis consequências decorrentes do mal causado à parte ofendida. Ademais, como só é possível perdoar o que se pode punir (a punição é o reverso do perdão), os males absolutos ou radicais, como o holocausto, não admitem perdão.</p>

W.H. AUDEN	HANNAH ARENDT
<p>9) O gesto de perdoar pressupõe a não-dependência entre as partes envolvidas, isto é, pressupõe a liberdade e a igualdade moral recíproca entre a parte ofendida e a parte ofensora de modo que o ato não se manifeste como triunfo cênico ou exibição pública, isto é, como um gesto de poder ou força do ofendido contra o ofensor.</p>	<p>9) A relação entre o ofensor e o ofendido está imbricada numa teia de relações transpessoais e interdependentes. O ofendido considera <i>quem</i> ofendeu (isto é, a pessoa agressora) e o que tal pessoa <i>fez</i> (isto é, a gravidade do ato agressor). Por conseguinte, o ofendido julga, por uma decisão autônoma e autorreflexiva, se irá ou não perdoar, isto é, negar-se ao revide ou, contrariamente, imitar o gesto do ofensor. Em decorrência desta negação ascética ao revide, o perdão é não apenas <i>imprevisível</i>, porque depende da capacidade de autorreflexão e desprendimento dos envolvidos, mas também é <i>renovador</i>, porque encerra o ciclo da <i>vendeta</i> e permite aos agentes começar um novo ciclo de convivência. Quer dizer, o perdão encerra o ciclo de ofensas entre as partes, ou melhor, encerra a reciprocidade sempre-recorrente da ofensa. Numa palavra, o perdão é uma “reação” que nega asceticamente a automaticidade da reação colérica ou vingativa contra o ofensor.</p>
<p>10) Todas as ofensas são passíveis de perdão, embora nem todas sejam passíveis de indulto.</p>	<p>10) Há gestos imperdoáveis. Nem tudo se perdoa. O gesto imperdoável não é a “blasfêmia contra o Espírito Santo”, mas o crime e o mal voluntário, além do mal radical. Quer dizer, o imperdoável pertence ao mundo voluntário dos homens, ao sadismo, não ao mundo transcendente e imperscrutável da pessoa trinitária.</p>
<p>11) O perdão é um estado de sentimento, portanto, interior e não visível.</p>	<p>11) O perdão não provém do sentimento, mas de uma decisão cujo móbil é a capacidade autorreflexiva dos envolvidos enquanto pessoas morais. Tanto não se define como um sentimento que não deve considerar a intenção do ofensor. O perdão ocorre no lado visível e exterior das relações humanas, por isso, considera o gesto ou mal cometido, as consequências de tal gesto e a pessoa que o cometeu.</p>
<p>12) O perdão é um gesto resultante da <i>vontade</i> de obedecer a um mandamento.</p>	<p>12) O perdão é um gesto de <i>intelecção</i> e <i>auto-distanciamento moral</i> das partes, isto é, depende da capacidade de autorreflexão e autojulgamento moral dos envolvidos.</p>

W.H. AUDEN	HANNAH ARENDT
13) O perdão é concedido de pessoa para pessoa (é, portanto, transpessoal), jamais se aplica a instituições impessoais e objetivas, tais como a lei, tampouco a corpos coletivos (uma classe, uma raça, a humanidade, etc.).	13) Idem. O perdão, tal como a compaixão, não pode ser concedido a universais metafísicos.
14) O perdão não leva em conta as consequências que tal concessão possa ter sobre o ofensor. É um gesto gratuito.	14) O perdão deve ponderar, moral e racionalmente, sobre as consequências de sua concessão para o ofensor, para o ofendido e para as pessoas indiretamente envolvidas na ofensa.
15) O perdão deve negar o orgulho e a personalidade do ofensor e do ofendido. Ele encerra o poder de julgamento das partes envolvidas.	15) O perdão não deve negar nem destruir o orgulho e a personalidade das partes envolvidas. Ele deve preservar o poder de julgamento das partes, bem como a personalidade dos envolvidos.
16) O perdão é um gesto pessoal, interior e concedido em obediência a um mandamento. Não transige para a comunidade.	16) O perdão é um instrumento de aperfeiçoamento moral recíproco e permanente para as partes e para a comunidade.

CONCLUSÃO

Quando Auden nos adverte que, segundo o evangelho, “mais cedo ou mais tarde, justiça e amor estarão em oposição” de modo que “o amor deve sofrer nas mãos da justiça”, propositalmente ele expõe o ponto nevrálgico da diferença entre judaísmo e cristianismo. Como vimos, Hannah Arendt, contrariamente ao poeta inglês, compreendeu que o perdão é uma expressão da justiça, não da caridade (ou amor ágape). Por isso ela, implicitamente, fez com que o procedimento de petição do perdão volvesse às suas origens judaicas. Para Arendt, o perdão não era uma moção coextensiva ao amor ágape, isto é, à caridade, sobretudo porque o amor caridoso não admitiria em suas considerações os pesos, condições e proporções impostos pela justiça.

Auden apresenta-nos ainda uma sutil distinção entre a Justiça Divina e a Justiça Temporal, as quais podemos denominar aqui, respectivamente, como o problema da *Teodiceia* e o problema da *Antropodiceia*. Arendt afirmara, n’*A Condição Humana*, que Deus imita o exemplo dos homens que se perdoam entre si ao nos perdoar, e não o contrário; Auden entende que nós, ao nos perdoarmos uns aos outros, imitamos o exemplo caridoso do Filho de Deus. Mais do que um jogo de rivalidades miméticas entre céu e terra, a relação entre teodiceia e antropodiceia, para os dois autores, diz respeito à diferença ontológica entre justiça e caridade. Presumo que, após investigarmos o sentido elíptico das parábolas citadas por Auden no ensaio *The Prince’s Dog*, chegamos a uma resposta sobre a perspectiva filosófica que distingue nossos interlocutores. Ao citar rabinos hassidistas do século XVIII e cotejar seus ensinamentos com uma parábola do evangelho de Matheus, Auden tenta aproximar o Deus da Justiça veterotestamentária e o Deus da Misericórdia maternal neotestamentária. Num gesto de *captatio benevolentiae*, o poeta tenta convencer Hannah Arendt de que a antítese Caridade/Justiça pode ser conciliada se levarmos em conta certas tradições judaicas e cristãs. Se tal antítese não é tão irreduzível quanto parece, então a própria contraposição entre judaísmo e cristianismo também não o é.

Muitas das observações feitas por Auden acerca das características do perdão foram assimiladas por Arendt no intuito de distinguir piedade e compaixão. Silente *versus* manifesto, visível *versus* não-visível, pessoal *versus* impessoal, interior *versus* exterior, aplicável à universais metafísicos *versus* transpessoal. Algumas destas categorias comparativas, juntamente a contraposição entre público e privado, já estavam n’*A Condição Humana*, porém, não todas. Por exemplo: os elementos mobilizados para

distinguir piedade e compaixão em *On Revolution* adquirem maior diversidade de percepção quando Arendt contrapõe o caráter silente e pessoal do perdão ao caráter exibicionista e direcionado a universais metafísicos própria a piedade rousseauneana. Arendt imputou à compaixão caracteres que Auden alegava serem próprios ao perdão. Quer dizer, a divergência entre ambos não impediu que Arendt passasse a empregar os critérios audeneanos de investigação teológica como oriente para sua investigação acerca da origem da Questão Social na era moderna. Como dissemos, a partir deste diálogo a pensadora passou a investigar não mais o social propriamente dito, mas a Questão Social. A compreensão da origem do social exposta n' *A Condição Humana* identificava o surgimento deste fenômeno na institucionalização de uma visão puramente zoológica do homem, o *animal laborans*, tratado pelo Estado Soberano como objeto de experimentos recorrentes os quais dariam origem a processos sociais autopoieticos. Já a compreensão da origem da Questão Social analisada em *On Revolution* julgava que tal fenômeno teria surgido a partir da apropriação secular e mundana de conceitos teológicos tais como compaixão, piedade e solidariedade, o que aqui denominamos por teologia da compaixão. Mais do que isso: Arendt ao reconstituir a trajetória de secularização e publicização do conceito de compaixão, pervertido pela ideia sentimental de piedade, o fez para expô-la como um anti-exemplo para a Teoria Política. A apropriação de conceitos teológicos pela Teoria Política pode produzir bons e maus resultados institucionais. Daí que o conceito de perdão que ela intenta levar à praça pública pode ser assimilado e institucionalizado numa ordem republicana sem que recaia nos mesmos transvios da compaixão.

No capítulo seguinte examinaremos como os processos da dúvida, desde Descartes, foram determinantes para o surgimento da questão social. Como sabemos, o social fora compreendido inicialmente como originário da necessidade zoológica (*anankaia*) politicamente instrumentalizada pela lógica dos experimentos com assuntos humanos. A questão é saber até que ponto tal explicação — cujo fundamento reside na compreensão do processo de naturalização e animalização do homem na época moderna — não está em contradição com a tese exposta em *On Revolution* segundo a qual a origem da questão social estaria na capacidade dos agentes históricos para instrumentalizar politicamente moções cristãs e transformá-las em ação revolucionária. Repentinamente, os animais famélicos, objetos passivos de diversas modalidades de experimentação, incapazes de pensar, passam a ser concebidos como astuciosos mobilizadores do vocabulário compassivo da cristandade. Objetos passivos de

experimentos e processos sociais, aqueles homens da Revolução passam a ser concebidos como cidadãos que agem. O que distingue o social da Questão Social propriamente dita? Esta é uma das questões que nos pedem resposta no capítulo subsquente. Creio que a minuciosa exposição do diálogo entre Arendt e Auden possa nos auxiliar daqui em diante.

CAPÍTULO V

AS ORIGENS DA QUESTÃO SOCIAL: DOS PROCESSOS DA DÚVIDA À TEOLOGIA DA COMPAIXÃO

INTRODUÇÃO

A expressão *questão social* jamais fora empregada por Hannah Arendt em qualquer passagem d'*A Condição Humana*. Comparativamente, no livro posterior publicado cinco anos depois — *Sobre a Revolução* — a expressão fora utilizada dezenove vezes, além de ter um capítulo inteiro dedicado ao tema. O primeiro questionamento que nos ocorre após esta constatação é saber como e por que o problema da questão social, absolutamente ausente do horizonte da autora em 1958, viria a se tornar tão fundamental para as reflexões postas a lume em 1963. Preliminarmente, podemos dizer que o tema se tornara fundamental para distinguir o caráter das revoluções americana e francesa, contudo, esta observação não nos permite diferenciar entre o social, conforme exposto n'*A Condição Humana*, e a questão social, analisada em *Sobre a Revolução*. Ambos os livros têm em comum o problema do social, entretanto, no primeiro o fenômeno fora descrito e historicamente examinado como resultado do triunfo progressivo das sucessivas experimentações com assuntos humanos; tais experimentações, muitas vezes levadas a cabo por eventos materiais, passaram a desencadear inúmeros processos concrescentes e autopoieticos cuja finalidade, ainda que falível, seria fabricar novos corpos políticos, instituir novos modos de governar, inculcar novos comportamentos nos súditos e subverter tradicionais hierarquias da ordem mundana e institucional. O social, enquanto promotor de tais processos e experimentações, cristalizara-se, desde então, nas instituições (i) do Estado-nação como família em larga escala, (ii) da sociedade como controladora e adestradora dos comportamentos individuais coletivamente conformados, (iii) da intimidade como espaço sagrado da privacidade individual protegida legalmente pelo Estado, (iv) do trabalho como atividade politicamente emancipada, convertida em categoria de representação pública no domínio comum dos cidadãos; (v) das ciências do social como servas dos interesses do Estado soberano territorial moderno, além de constituírem-se em instrumentos técnicos de administração das necessidades laborais dos súditos. Sucintamente, esta seria a definição do social exposta n'*A Condição Humana*.

Já em *Sobre a Revolução*, a investigação histórica acerca das origens e desdobramentos do social fora substituída pela interpretação teológica e lexicográfica das origens da questão social. Para Arendt, a questão social surgiu quando, no contexto da Revolução Francesa, homens pobres e miseráveis, movidos pela necessidade biológica de sobrevivência física, passaram a agir de modo violento no intuito não apenas de tomarem o poder dos homens livres que monopolizavam a ação política, mas, sobretudo, no intuito de tornarem-se os governantes do novo corpo político então fundado por eles próprios. Tais homens, mediante o uso da violência e pela imposição do terror, se fizeram visíveis ao domínio público que até então os ignorava.

Originariamente, portanto, a questão social tornou-se pública e politicamente manifesta em razão da reação vital das classes famélicas e miseráveis contra o Antigo Regime, em geral, e contra a monarquia absoluta francesa, em particular. A violência revolucionária seria uma reação natural produzida pela fome. Daí que, para Arendt, a força motriz primeira a compelir os homens a se moverem no domínio público fora o metabolismo de seus corpos famintos, impelidos conjuntamente por necessidade fisiológica e laboral à luta pública por alimentos. Fora o processo vital da fome o responsável por historicamente conduzir os pobres a lutarem contra os regimes que os submeteram à humilhação, à indignação, à invisibilidade e à privação alimentar.

Para além desta explicação puramente naturalista acerca da origem da questão social, Arendt enfatiza a importância histórica da Revolução Francesa como o primeiro movimento moderno a mobilizar politicamente as classes famélicas contra a opressão do Antigo Regime. A “Revolução”, como fora desde então denominada, se tornara objeto de imitação das revoluções europeias e americanas subsequentes²⁹². Daí que tais revoluções tenham se tornado violentas não apenas por consequência da reação biológica das classes famélicas contra as condições sub-humanas e humilhantes impostas a elas por regimes políticos injustos, mas também por um efeito mimético ou por uma tentativa de reencenação dos acontecimentos da Revolução Francesa.

Para além da reação natural e violenta dos corpos compelidos pela fome e do efeito mimético desencadeado pela Revolução, Arendt assinala que os porta-vozes da questão social, além de promoverem a mobilização política e a violência dos miseráveis contra os governantes do Antigo Regime, lançaram mão de um vocabulário cristão compassivo a fim de legitimar as reivindicações pontuais expostas ante a opinião

²⁹² Arendt, contudo, não emprega o termo “mimese”, porque prefere um termo de origem astrológica, a “influência” da Revolução Francesa sobre as revoluções que a sucederam.

pública. Assim, durante o período jacobino, a questão social não só se tornou o tópico central de discussão no jogo de opiniões da república das letras como passara a ser tratada como uma “Questão”, no sentido jurídico e escolástico de *Quaestio*. A tese de Hannah Arendt, neste aspecto, é que o vocabulário compassivo cristão fora submetido a um processo de secularização, desde Rousseau, de tal modo que as novas experiências revolucionárias e sociais passaram demandar o emprego de termos compassivos antigos, porém, ressignificados por um sentido totalmente novo (OR, 2011, p.64), distinto do sentido cristão originário.

Assim, Arendt nos leva a entender que a necessidade famélica por si só, enquanto fator natural e automático, não poderia ensejar a mobilização política dos sublevados. Inúmeros foram os exemplos históricos de acontecimentos e períodos de grande fome nos quais os cidadãos jamais se dispuseram a agir de modo politicamente organizado e violento contra o *establishment*. Aí estaria, segundo Arendt, a lição primordial da Revolução Francesa. Para que a *anankaia* se tornasse uma força política de mobilização popular foi necessário engendrar um vocabulário capaz de excitar os sentimentos e emoções das classes miseráveis. Quer dizer, as necessidades foram instrumentalizadas pelas emoções e as emoções piedosas passaram a reger a ação política dos sublevados. Para tanto, fora preciso criar, a partir da lexicografia compassiva cristã, um vocabulário específico capaz de excitar emocionalmente os cidadãos diante dos flagelos da fome, da miséria, da exploração e da causa revolucionária. Somente a partir desta ressignificação semântica, o senso comum dos cidadãos passou a partilhar uma nova interpretação daquela realidade social que já perdurava dois séculos, desde a última Assembleia dos Estados Gerais em 1614. O advento da questão social, portanto, fora uma consequência não apenas das condições materiais e biológicas impostas pela *anankaia*, mas, sobretudo, proviera da criação de um novo léxico de interpretação da realidade política vigente. Arendt, deste modo, adverte a seus leitores não apenas que sem discurso não pode haver ação, sobretudo ação revolucionária, mas também que sem um vocabulário apropriado não pode haver discurso, tampouco poder de mobilização política. O uso instrumental do vocabulário compassivo cristão fora o modo mais eficiente de comunicação entre a classe letrada dos revolucionários e agitadores e a multidão iletrada e miserável do Terceiro Estado.

Assim, Arendt descobriu a sexta instituição do social: a opinião pública, tão híbrida quanto a sociedade, o Estado-nação e o trabalho, mas, também, a única a constituir um novo espaço público de visibilidade no qual os pobres poderiam agir e falar, de modo

que a ação em seu sentido tradicional, espontâneo e glorioso, fosse reconstituída e reavivada pelos agentes revolucionários. Assim, também, Arendt descobre uma quarta condição humana: para além do labor, do trabalho e da ação, os homens são animais emocionais, dotados de afeições e sentimentos de repulsa e empatia. E o poderio político desta quarta condição afetivo-emocional se tornara tão determinante para era moderna quanto a representatividade do mundo do trabalho e o poderio adestrador do dinheiro. Para Arendt, o que estava em jogo na opinião pública nascente — a qual Augustin Cochin denominara “*sociétés de pensée*” —, não era apenas a exposição do *libre-pensée* emancipado dos limites da experiência, da tradição e da fé cristã, mas a excitação das emoções e sentimentos enquanto instrumentos de mobilização política dos cidadãos. Neste aspecto, ao interpretar a Revolução como um jogo de opiniões e ações emotivamente adestradas, Arendt mantém ambígua interpretação acerca do caráter espontâneo ou manipulado do evento; os elementos emancipacionistas tão caros às interpretações iluministas se coadunam antagonicamente aos elementos conspiracionistas, tão caros às interpretações conservadoras da Revolução.

Ao estudar o fenômeno político das revoluções, Arendt constatou que a questão social não poderia ser explicada como um experimento desencadeador de processos com assuntos humanos. Tal “questão” só poderia ser compreendida como parte de um amplo movimento popular de restauração da ação tradicional em contraposição à hegemonia da ação processual. Em razão desta confrontação, o melhor modo de compreendermos a natureza da questão social seria investigar o modo como os agentes da ação revolucionária se apropriaram e ressignificaram o vocabulário teológico cristão compassivo. Assim, a explicação acerca da origem da questão social passou a valer-se de uma interpretação puramente naturalista (a fome como força motriz da ação política) conciliada a uma interpretação teológica (a ressignificação secular do vocabulário cristão compassivo). A emancipação das classes famélicas, ainda que provisória, fora obra da natureza e da providência unidas num mesmo movimento de restauração da ação tradicional. Numa palavra, a zoologia política experimental exposta n’*A Condição Humana* dera lugar a uma teologia secular da compaixão conciliada à necessidade inane dos miseráveis.

A magnitude desta reviravolta teológica e conceitual é de tal monta que, se examinarmos a tese de doutoramento de Arendt — *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* — não encontraremos sequer um registro da palavra *compaixão*. A despeito de tratar-se de um estudo acerca do conceito de amor na obra do mais representativo

teólogo e filósofo cristão da história, o trabalho de Arendt não se fixou em conceitos correlatos como compaixão, piedade e solidariedade. *Pity* fora empregada em duas ligeiríssimas passagens; *solidarity* jamais fora utilizada.

A reviravolta hermenêutica no que diz respeito à investigação da origem do social — do *social realm* à *social question* — pode ser igualmente constatada ao observarmos o emprego da palavra *compaixão*. O termo jamais fora mobilizado no livro de 1958; em contrapartida, *compassion* convertera-se na palavra primordial para a argumentação exposta no capítulo intitulado *The Social Question*, sendo utilizada em cerca de 59 ocorrências ao longo de todo *On Revolution*. O mesmo vale para piedade (*piety* ou *pity*), termo que só apareceu duas vezes n’*A Condição Humana*, porém, fora empregado e analisado em 23 passagens de *On Revolution*²⁹³. Também a palavra *solidarity* é poucas vezes mobilizada no primeiro livro (três ocorrências), todavia razoavelmente examinada no segundo (dez ocorrências). A única exceção é o termo *charity*, utilizado em dez passagens de *A Condição Humana*, mas que só aparece uma vez na obra de 1963²⁹⁴.

De todo modo, em *Sobre a Revolução* Arendt enfatiza o caráter “conservador” da Revolução Francesa. Os intérpretes, em geral, não compreendem corretamente esta posição “conservadora” porque não atentaram para a distinção entre as duas modalidades de ação descritas pela autora n’*A Condição Humana*. Para Arendt, as Revoluções Francesa e Americana foram tentativas de reconstituir a ação tradicional já então praticamente abolida pelo monopólio da ação processual-experimental. As ações revolucionárias foram iniciadas como uma tentativa de violar tal monopólio político instituído pela sociedade entre os grandes proprietários, os grandes cientistas e os chefes dos Estados-nação. Tratava-se, para Arendt, de uma luta tácita entre os restauradores da ação tradicional e os promotores da hegemonia da ação processual. E esta luta não era apenas física ou material, mas, sobretudo, linguística. Prova disso é que o conceito de revolução mobilizado pelos revolucionários franceses e americanos oscilará entre caracteres de origem científica experimental (como o pathos da novidade e a ideia de revolução como “processo histórico”) e caracteres originários da experiência política greco-romana (como o poder de iniciar algo novo e fundar a liberdade). Neste jogo, os revolucionários assumiram o papel de revigoradores da ação espontânea e produziram

²⁹³ O termo *pity* aparece n’*A Condição Humana* precisamente à nota de rodapé de número 84 da secção 10, capítulo II, quando Arendt refere-se a dois versículos de Lucas e Mateus os quais tratam da *scheinheiligkeit*, isto é, a hipocrisia da “aberta exibição pública da piedade”.

²⁹⁴ O problema da “caridade”, além do que já conhecemos através da tese de doutoramento — *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* — reaparece com frequência nos *Escritos Judaicos*, geralmente sob a pecha de uma filantropia praticada em favor dos judeus expatriados em situação de mendicância.

um enredo cujos desdobramentos em teia eram similares aos imprevisíveis enredos da ação greco-romana.

A despeito desta posição “conservadora” relativamente ao legado antigo da ação, Arendt se contrapôs às interpretações históricas católico-ultramontanas e anti-maçônicas da Revolução segundo as quais o evento revolucionário fora apenas um jogo de manipulação desencadeado pelas sociedades discretas e secretas do Grande Oriente tais como as sociedades swedengorgeanas, martinistas, weishauptianas, escocesas e egípcias. Ao enfatizar os elementos espontâneos da luta vocabular e política, Arendt estaria a denegar as teses conservadoras do Abade Augustin Barruel (1797-1799)²⁹⁵, a qual fora encampada pelo escocês John Robison²⁹⁶ (1797), e posteriormente por Hippolyte Taine²⁹⁷ (1875) e Auguste Cochin (1921-1924)²⁹⁸. Tais autores interpretaram a Revolução como uma conspiração maçônica antimonarquista e anticristã arquitetada e maquinada por homens letrados que, alijados dos negócios públicos pela estrutura estamental do *Ancien Régime*, decidiram abandonar a crítica dos salões e cafés e passaram a reunir-se, durante o reinado de Luís XV, em diversas sociedades secretas a quais, a despeito de suas diferentes filosofias, passaram a agir em concerto. Para estes intérpretes, a Revolução nada teria de espontâneo, glorioso ou restaurador; seria produto do intelectualismo inexperiente, marginalizado e ressentido de *philosophes* e *penseurs de cabinet*.

A despeito desta recusa às teses conservadoras conspiracionistas, Arendt não negou a tese providencialista segundo a qual a Revolução seria um verdugo autônomo a devorar seus próprios filhos. A admissão de tal elemento providencial, certamente, não se dera em razão de qualquer afinidade com as teses de Joseph De Maistre, maior responsável por difundir a imagem da Revolução como um carrasco semovente, mas

²⁹⁵ Abbé Barruel. *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (4 vols.). Os quatro volumes da tradução Inglesa desta obra estão gratuitamente disponíveis no Google Books sob o título de *Memoirs, Illustrating the History of Jacobinism*. Translated into English by The Hon. Robert Clifford, F.R.S & A.S. London, 1798. Nos últimos anos, a tese do Abade Barruel fora reformulada no contexto do debate acadêmico alemão por Reinhardt Koselleck em *Crítica e Crise* (1973) e por Hanno Kesting (1995) em *Öffentlichkeit und Propaganda: Zur Theorie der öffentlichen Meinung*. Os livros de Koselleck e Kesting são, cada qual a seu modo, uma resposta à tese iluminista de Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962).

²⁹⁶ John Robison, *Proofs of a Conspiracy Against all the Religions and Governments of Europe, Carried on in the Secret Meetings of Freemasons, Illuminati and Reading Societies*, 1797. Disponível em: <https://www.sacred-texts.com/sro/pc/index.htm>

²⁹⁷ Hippolyte Taine, *Les Origines de La France Contemporaine*, Prefácio de Jean-Paul Cointet, Bouquins, 2011.

²⁹⁸ Augustin Cochin, *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie: Études d'Histoire Révolutionnaire*, Plon-Nourrit et Cie., 1921; *L'Esprit du Jacobinisme: une Interprétation Sociologique de la Révolution Française*, Presses Universitaires de France, 1979; *La Révolution et la Libre Pensée*, Plon, Paris, 1924.

porque o vocabulário teológico atuaria, para Arendt, como uma blindagem contra o vocabulário científico impessoal dos processos e experimentos. Prova disso é que, ao interpretar a Revolução Americana, Arendt jamais admitiu a tese comumente aceita pelos próprios pais fundadores segundo a qual a América seria um Grande Experimento (“*The Great American Experiment*”). O uso do vocabulário teológico permitiu a Arendt compreender as Revoluções Americana e Francesa como esforços heróicos de reedição da ação tradicional numa época em que a marcha avassaladora da ação experimental-processual já havia triunfado sobre as mais importantes atividades humanas. Caso seguisse a interpretação conspiracionista do Abade Barruel ou a interpretação do Grande Experimento Americano (esposada por George Washington e por Abraham Lincoln), Arendt não poderia sustentar sua tese primordial, qual seja: a de que as revoluções foram movimentos de resistência do homem comum contra o império impessoal dos processos e experimentos, isto é, foram contramovimentos refratários ao governo anônimo dos processos. O absolutismo do Antigo Regime era a expressão mais visível desta tirania conjunta instituída pela sociedade, pelo Estado-nação e pelas academias reais de ciências. Por isso, ela enfatizou o gesto grandioso dos intelectuais revolucionários que expuseram o problema do social como uma “questão”: eles assim o fizeram porque desejavam tribunalizá-la, expô-la à visibilidade pública, lançá-la sobre a imprevisibilidade das teias de opiniões e reinterpretações, fazê-la objeto do *libre pensée*. Os revolucionários, ao assim procederem, almejavam subtrair as ações cordiais de auxílio aos pobres das mãos das ordens mendicantes da Igreja e torná-las expressão da piedade pública secular.

Além de todos estes fatores concorrentes para o advento da questão social, temos de considerar também o papel fundamental que a imagem idílica da América como uma sociedade sem miséria exerceu sobre os agentes revolucionários. Se era possível existir uma sociedade abundante e sem pobreza no Novo Mundo, então a desigualdade e a miséria não poderiam mais ser admitidas como fenômenos naturais, eternos, irreversíveis, inevitáveis e inerentes à condição humana. Assim, o problema da miséria e da desigualdade entre os homens passou a ser submetido aos processos mentais da *dúvida*. As explicações naturalistas, tradicionais e teológicas acerca da existência da desigualdade e da pobreza passaram a ser objeto de questionamento, isto é, de dúvida e incerteza. Os revolucionários passaram tratar o social — entendido estritamente a partir da constatação da existência da desigualdade, da miséria e da pobreza — como uma “questão”, isto é, como objeto de discussão da opinião pública e como problema

passível de solução racional e política. Daí que a questão social tenha sido originária, primordialmente, dos processos cartesianos da dúvida os quais foram percutientemente tratados por Arendt n'A *Condição Humana*.

Estaria aí o vínculo entre o social investigado n'A *Condição Humana* como um conjunto de experimentos e eventos desencadeadores de processos e a questão social examinada em *Sobre a Revolução*. O social ao qual se referiam os revolucionários jacobinos designava tão somente a questão da existência da pobreza e da desigualdade; o social ao qual se referia Hannah Arendt n'A *Condição Humana* designava um conjunto de experimentos científicos e eventos desencadeadores de processos com assuntos humanos (ainda que tais experimentos, em alguns casos, tivessem por objeto fenômenos naturais). O único elo que podemos estabelecer entre o social e a questão social diz respeito ao fato de que, para Arendt, os processos da dúvida se constituíram no fator concorrente — primordial e determinante — tanto para o advento da “questão social”, quanto para o advento dos experimentos sociais com assuntos humanos. Quer dizer, os processos cartesianos da dúvida estariam na origem de ambos os fenômenos, assim como na origem da opinião pública, da mentalidade revolucionária e da própria mentalidade crítica moderna. A centralidade destes processos dubitativos e seus desdobramentos — políticos, científicos, estéticos e sociais²⁹⁹ — deve-se ao fato de que eles atingiram violentamente todas as concepções tradicionais da verdade, fossem elas de caráter cristão, judaico, pagão ou próprias ao senso comum.

Por outro lado, quando examinamos os registros do *Diário Filosófico*, por exemplo, observamos imediatamente que o período transcorrido entre os anos de 1958 e 1963, além de apresentar parco volume de reflexões em pouquíssimas páginas, não possui qualquer anotação sobre os temas da questão social ou sobre o vocabulário da compaixão. O registro mais significativo que temos sobre tal assunto neste intervalo temporal é a carta enviada a Auden. É verdade que ainda nos meses de abril e maio de 1955 Arendt já aludira ao problema da compaixão, porém, os fragmentos encontrados, além de curtos, lançam mão de uma interpretação do sentimento compassivo a partir da “teoria da empatia” de Wilhelm Dilthey, bem como aludem ao tema da “reconciliação” hegeliana enquanto compreensão do mundo exterior. A única anotação deste período

²⁹⁹ Na política os processos da dúvida cartesiana deram origem à certeza de que é possível, pela razão experimental, fundar um novo corpo político; na ciência eles deram origem à própria dinâmica da verdade conjectural passível de refutação; na arte eles deram origem ao critério estético segundo o qual os grandes artistas são “inventivos” e capazes de inventar algo novo e inédito (estaria aí a essência de toda a arte de vanguarda, ainda que mesclada aos imperativos da tradição); no social eles deram origem ao questionamento da pobreza e da desigualdade como fenômenos naturais.

que se aproxima das reflexões publicadas em 1963 remete-nos à constatação de que “na época moderna” os conceitos de “actio” e “passio” “passa[ram] ambos, juntos, ao centro do pensamento, não por sua própria dignidade, mas porque o homem, lançado em si mesmo, foi lançado fora do mundo comum” (2006, p.513). Quer dizer, o emotivismo e o sentimentalismo do homem moderno é mais um dos sintomas da alienação em relação ao mundo, ou seja, é mais um dos sintomas da egolatria. Por isso, afirma Arendt, a filosofia moderna confunde “passio” com “desejo” e “actio” com “produção”. Excetuando tais fragmentos, em verdade preliminares, os únicos registros genéticos que apontam para um aprofundamento reflexivo do problema da compaixão e da piedade estão no debate com Auden.

No quarto capítulo deste estudo empreendemos um esforço no sentido de demonstrar que, a despeito da exiguidade de documentos comprobatórios, o diálogo entre Hannah Arendt e W.H. Auden fora determinante para esta nova compreensão do social. E neste aspecto, Arendt nos dá provas de sua abertura para assimilar o horizonte de compreensão de seu interlocutor. Fato é que, provavelmente, as conversações informais entre ambos devem ter sido mais determinantes do que os conteúdos das cartas e dos ensaios, como naturalmente ocorre entre amigos. Não se tratava de um debate acadêmico, mas de um diálogo informal que, eventualmente, podemos entrever nos ensaios de Auden e em *Sobre a Revolução*.

A partir do diálogo com o poeta inglês Arendt tornou-se uma pensadora cada vez mais percuciente no que diz respeito à compreensão dos modos de assimilação secular de conceitos teológicos. Mais do que isso, ela passou a perceber com nitidez como conceitos e signos da filosofia política tornam-se símbolos capazes de mobilizar pessoas e instituir práticas. Neste aspecto, a origem do social n’A *Condição Humana* difere radicalmente da origem da questão social em *Sobre a Revolução*: no primeiro caso, o social é instituído anonimamente a partir das experimentações progressivas com assuntos humanos, seus eventos e processos consequentes; para que tais experimentos e processos procedam, os artífices do social instrumentalizam politicamente as necessidades laborais dos súditos, transformados em sujeitos passivos de um ensaio em larga escala. Quer dizer, as ações processuais desencadeadas pela mecânica do social denegam a prerrogativa da ação ao cidadão comum, convertido em súdito. Contrariamente, em *Sobre a Revolução*, a questão social só se torna politicamente viável em razão da capacidade de ação dos cidadãos, aptos a assimilar, interpretar e pôr

em prática um conjunto de novos conceitos que os conduzem a compreender a realidade a partir de perspectivas anteriormente ignoradas.

A ordem da manipulação laboral desvelada no primeiro livro dá lugar à desordem criativa da ação humana no segundo. A ação processual é substituída pela ação tradicional, a natureza pela história, a passividade pela proatividade, a obediência bovina pela insurreição. Ainda que Arendt acuse a filosofia política de Rousseau de incorrer numa má-compreensão da teologia agostiniana da compaixão, assim como acusa os jacobinos pela perversão sentimental da piedade pública, tais acusações não deslegitimam o diagnóstico segundo o qual aqueles homens moviam-se pelo ímpeto de agir e pela vontade de começar algo novo. É inegável que, naquele contexto, as necessidades passaram a ser, ardilosa e criativamente, instrumentalizadas para a ação política mediada pelo vocabulário compassivo. Não se tratava mais do social como mera mecânica de processos prefigurados pelos artífices semi-deuses, mas da questão social enquanto luta hermenêutica entre grupos políticos que visavam refundar o corpo político e a sociedade.

Provavelmente, fora a partir do diálogo com W.H. Auden que Arendt passou a identificar a origem da questão social não apenas na reação vital e biologicamente determinada das classes famélicas, mas, primordialmente na proposição de uma teologia da compaixão secular. Dentre os conceitos teológicos mobilizados por Arendt no intuito de explicar a origem da questão social, quatro foram fundamentais: compaixão, piedade, coração e solidariedade. Cada um deles têm uma origem e uma trajetória particulares. Alguns desdobraram-se da tradução de um radical precedente (como é o caso de compaixão e simpatia); outros nascem da cópula semântica entre dois conceitos anteriores (como nos casos de misericórdia e coração); alguns têm origem pagã, outros são cristãos. De todo modo, o vocabulário da teologia da compaixão deve ser compreendido como um conjunto de conceitos que permitiram a percepção comum de uma dada realidade política e social. Não se tratava de signos, mas de símbolos³⁰⁰,

³⁰⁰ O vocabulário da teologia da compaixão, como o compreende Arendt, é composto por um conjunto de conceitos que direcionam a consciência de seus intérpretes históricos para certa percepção da realidade do mundo vivido. O conceito condiciona a percepção de uma dada realidade porque é capaz de nomear, apresentar e enfatizar a relevância de objetos que anteriormente não eram percebidos ou eram tidos como indignos de atenção. Sem o direcionamento da consciência a um dado objeto, mediado pelo conceito que o nomeia e define, tal objeto simplesmente não existiria para ordem da percepção fenomênica ou transcendente. Como nos ensina Hannah Arendt, fez-se necessário desenvolver o conceito de totalitarismo para que o fenômeno pudesse ser percebido e analisado corretamente (e não concebido como mero desdobramento do imperialismo, do despotismo ou da tirania). Robespierre, como dissemos anteriormente, jamais compreendeu a natureza da opinião pública por que a concebia como simples epifenômeno das intrigas palacianas. A compaixão, como palavra cristológica, não poderia ser

conforme já distinguimos no capítulo IV. Por serem símbolos, estes conceitos convertem-se em práticas multisseculares, daí nos referirmos à institucionalização da compaixão não apenas para designar a estatização das práticas compassivas, tendo em vista que a assimilação estatal fora, historicamente, o último estágio de consolidação de tais práticas.

Portanto, o processo de institucionalização da compaixão não se confunde com a secularização ou com a estatização das práticas compassivas. A moção compassiva que deu origem a teologia medieval do *pauperes christi*, por exemplo, não se confunde com a prática moderna da assistência social, porém, ambas são regidas pela mesma iniciativa, seja ela concebida como um valor secular, seja ela concebida como um mandamento religioso. Por isso, não nos referimos a uma secularização da compaixão, porque a secularização, como último estágio de um processo histórico, implica apenas que uma prática já instituída foi incorporada pela administração estatal do território e da população. Basta lembrarmos que Arendt descredita a secularização de conceitos e enfatiza a secularização como uma prática (Arendt, EPF, 2005, p.102-104).

Por outro lado, a demarcação histórica do surgimento da questão social em França se dá claramente como uma recusa ou minimização dos efeitos de outros acontecimentos históricos relevantes, a saber: a Pataria de Milão, a Revolta dos Ciompi, as Reformas Protestantes do século XVI, as Revoluções Inglesas do século XVII (1642-1649) e o surgimento da filosofia moral do iluminismo escocês. Sabe-se também que a prática de auxílio aos pobres — embora não se constituísse numa “questão social” ou problema de Estado — não surgiu no período da Revolução Francesa, mas seis séculos antes, com o advento das ordens mendicantes da igreja católica (Mollat, 1989; Robert Castell, 1999). Não obstante, Arendt escolhe um viés histórico de confirmação da origem da questão social. O propósito aqui, mais do que questionar tal viés, é compreendê-lo, e, sobretudo, decifrá-lo, tendo em vista a mixórdia dos intérpretes no que diz respeito a tal assunto.

Como dissemos, em *Sobre a Revolução* a questão social define-se como uma luta moral, perante a opinião pública nascente, pelo controle semântico dos conceitos compassivos que legitimam o poder e a autoridade do governo revolucionário jacobino.

compreendida pela filosofia noética helênica uma vez que esta não dispunha de qualquer experiência semelhante. No capítulo III da História de Florença, Maquiavel narra uma revolução de caráter social (A Revolta dos Ciompi), contudo, o florentino não dispunha dos conceitos de social ou questão social para descrever o fenômeno, assim como não dispunha de um conceito de Estado (*stato*), embora tenha empregado a palavra diversas vezes no intuito de dar a ela um sentido que ainda não existia (Nascimento, 1992).

Arendt passou a definir a questão social a partir de uma filosofia social das emoções e sentimentos cordiais os quais foram instrumentalizados política e discursivamente pelos revolucionários como meio de legitimação do novo corpo político. Assim, moções e sentimentos privados passaram a ter expressão política e adentraram a praça pública. E esta hegemonia do vocabulário dos sentimentos cordiais deve ser compreendida como o desdobramento último do processo de subjetivação da verdade iniciado pela dúvida cartesiana. O cogito cartesiano, compreendido por Arendt como o ponto arquimediano dentro do homem moderno, passou a ser, desde então, o coração oculto e o sentimento publicamente exibido como expressão da piedade. Certamente, a sacralização do social em nosso tempo fora uma consequência mediata desta origem teológica do conceito. Os conceitos teológicos que deram origem ao social — misericórdia, compaixão, piedade, solidariedade e coração — são todos eles pré-políticos ou, mesmo, anti-políticos. Ao expor a origem teológica do social, Arendt, certamente, não pretendia desmerecê-lo, mas tão somente dessacralizá-lo, isto é, desvinculá-lo da ação e da liberdade política e reconduzi-lo à esfera privada, seu lugar de origem.

1. A “TRADIÇÃO REVOLUCIONÁRIA” E O ELO ENTRE *SOBRE A REVOLUÇÃO* E A CONDIÇÃO HUMANA

Desde a origem, a dinâmica operacional do social fora experimentalmente aperfeiçoada por cientistas, tecnocratas e homens de Estado. Descobriam-se que, a partir de um conjunto de ações experimentais realizadas com assuntos humanos e com fenômenos naturais, seria possível desencadear variegadas formas de processos e de eventos materiais inovadores. Tal modalidade de ação experimental e processual, uma vez monopolizada pelas elites políticas e científicas, tornou-se a tal ponto hegemônica na dinâmica política moderna que passou a anular progressivamente o poder de ação dos homens ordinários. Neste processo histórico, o advento da ação revolucionária fora a tentativa mais promissora dos homens comuns de, a um só tempo, reconstituir a ação tradicional, confrontar o poderio monopolista da ação processual experimental e reduzir a assimetria de poder entre governantes e governados. As sucessivas propostas de refundação dos corpos políticos pela via revolucionária foram atos de resistência contra a dinâmica impessoal e tirânica dos processos sociais. Somente com a ação revolucionária o homem comum poderia ser capaz de confrontar o império dos

experimentos e processos instituído como nova forma de governo a partir do casamento entre o Estado-nação, a sociedade e a elite científica.

Por isso Hannah Arendt empregou diversas vezes o oxímoro “tradição revolucionária” (*revolutionary tradition*). Ainda que os conceitos de tradição e revolução, desde Edmund Burke e Joseph De Maistre, fossem concebidos como antitéticos, Arendt julgara que o antônimo da revolução seria a tirania, não a contrarrevolução³⁰¹. Assim, por “tradição revolucionária” Arendt definiu o movimento político moderno que, desde as revoluções francesa e americana, almejou *restaurar* o poderio da ação tradicional numa época em que quase toda a ação humana já se resumia a experimentos, eventos e processos cuja iniciativa tornara-se “prerrogativa exclusiva dos cientistas” (Arendt, HC, 2011, p.405). Quer dizer, em nosso tempo “a ação passou a ser uma experiência limitada a um pequeno grupo de privilegiados” (Arendt, HC, 2011, p.406) que tiranizaram a prerrogativa da ação política. Os momentos históricos nos quais os homens decidiram agir como revolucionários foram momentos de restauração do poderio que lhes fora sub-repticiamente subtraído por governantes e elites científicas. Por isso, adverte-nos Arendt, toda ação revolucionária deveria ser entendida como uma tentativa de restituir e preservar a capacidade humana de agir no sentido tradicional, isto é, agir em concerto de modo revelador, miraculoso, improvável, espontâneo, singular, renovador, discursivo, glorioso, grandioso, igualitário e interdependente. Agir, neste contexto, significa romper com o caráter programado da ação processual e volver à origem da ação tradicional espontânea e imprevisível.

Por se constituir na única modalidade de ação capaz de confrontar a hegemonia da ação processual moderna³⁰², a ação revolucionária seria uma tentativa de devolver aos cidadãos o destino de suas próprias vidas, o qual fora capturado pelas elites científicas e tecnocráticas titulares do monopólio de agir. Daí o elogio arendtiano das revoluções: toda ação revolucionária seria um gesto de restauração da ação tradicional ante a tirania da ação processual. Logo, toda ação revolucionária seria uma ação conservadora, e o objeto de sua conservação seria a liberdade de agir, isto é, a liberdade de iniciar algo novo e fundar um novo corpo político pela ação concertada de homens iguais. Nesta lógica, as ações revolucionárias, a rigor, deveriam ser compreendidas

³⁰¹ Por isso Arendt desdenha da famosa frase de De Maistre, proferida em 1796, segundo a qual “A contrarrevolução não será uma revolução contrária, mas o contrário da revolução”. Para Arendt, esta seria uma “mera frase de efeito”.

³⁰² Arendt, como sabemos, entende que a ação artística seria outra modalidade de resistência. Porém, tal resiliência estética não pode substituir a ação processual no domínio público, ainda que possa restituir aos homens sua condição de agentes.

como tentativas de revivescência moderna da ação tradicional helênica e agostiniana. O argumento em resumo é que o espírito revolucionário restaurador não seria movido tão somente por um *páthos* do novo, como pensam alguns intérpretes:

Se entendemos por espírito revolucionário o espírito realmente nascido da revolução, é preciso distingui-lo cuidadosamente do desejo moderno de novidade a qualquer preço. Em termos psicológicos, a experiência da fundação, somada à convicção de que está prestes a se iniciar uma nova história dentro da história, torna os homens mais “conservadores” do que “revolucionários”, mais ansiosos em preservar o que foi feito e garantir sua estabilidade do que em se abrir a novas coisas, novos desdobramentos, novas ideias. Em termos históricos, além disso, os homens das primeiras revoluções — isto é, os que não só fizeram uma revolução, mas introduziram as revoluções no cenário da política — não estavam minimamente ansiosos por coisas novas, por um *novus ordo saeculorum*, e é essa tendência de ser avesso à novidade que ainda repercute na própria palavra “revolução”, termo relativamente antigo que apenas muito devagar veio a adquirir seu novo significado. De fato, o próprio uso dessa palavra indica claramente que os atores não esperavam nem buscavam a novidade, tão despreparados eram para qualquer coisa sem precedentes quanto os espectadores da época. O cerne da questão é que o enorme *páthos* de uma nova era, que encontramos em termos quase idênticos e em variações intermináveis entre os atores da Revolução Americana e da Revolução Francesa, apareceu somente depois que eles chegaram, muito a contragosto, a um ponto sem volta. (Arendt, OR, 2011, p.71-72).

O espírito revolucionário, em sua origem política, surge para “preservar o que foi feito e garantir sua estabilidade”; portanto, não deveria ser confundido com o espírito filoneísta e arbitrário da modernidade, tampouco com a inovação incessante que caracteriza a ação processual. Ao Iniciar o processo revolucionário, os protagonistas americanos e franceses “não estavam minimamente ansiosos por coisas novas”, almejavam tão somente restaurar a liberdade que lhes fora subtraída. Se alguma novidade admitia em suas proposições iniciais, esta se evidenciava na aplicação atualizada de velhos princípios herdados da tradição política antiga. As novas instituições políticas deveriam resultar de uma releitura restauradora dos clássicos da antiguidade. Desde que a palavra revolução passou a ser empregada para descrever fenômenos políticos — segundo Arendt, “depois da derrubada do Parlamento Residual” com a posterior “restauração da monarquia”, na Inglaterra, em 1660 — o termo passou a designar não uma revolução popular, mas a “restauração do poder monárquico à sua virtude e glória anteriores” (Arendt, OR, 2011, p.73). O uso da palavra “revolução”, na linguagem política e histórica dos séculos XVII e XVIII, designava tão somente

“restauração” de uma tradição violada e olvidada. Por isso, as revoluções francesa e americana, em suas fases iniciais:

foram empreendidas por homens firmemente convencidos que iriam apenas restaurar uma antiga ordem das coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo da monarquia absoluta e pelos abusos do governo colonial. Alegavam com toda a sinceridade que queriam voltar aos velhos tempos, quando as coisas eram como deveriam ser (Arendt, OR, 2011, p.74).

Tanto os *Founding Fathers* quanto os revolucionários jacobinos iniciaram suas ações com o objetivo de restaurar antigas liberdades violadas, respectivamente, pelo colonizador e pelo Antigo Regime. No curso de ambos os processos revolucionários, os protagonistas “perceberam que seria impossível a restauração e se fazia necessário começar um empreendimento totalmente novo”, ocasião na qual “a própria palavra ‘revolução’ já tinha adquirido seu novo significado” (Arendt, OR, 2011, p.75). Era a ideia de “retorno, de restauração” que movia “os sentimentos e as reflexões dos revolucionários”, como Thomas Paine que:

queria apenas retomar o antigo significado da palavra ‘revolução’ e manifestar sua firme convicção de que os acontecimentos da época tinham levado os homens a voltar a uma ‘época inicial’, quando possuíam direitos e liberdades que lhes haviam sido retirados pela tirania e pela conquista colonial” (Arendt, OR, 2011, p.76).

Daí a recusa de Burke à “novidade absoluta” dos direitos humanos, porque não existia “nenhum período na história que pudesse servir de referência para a Declaração dos Direitos do Homem”. Neste aspecto, Arendt dá razão à Burke porque “o conceito de direitos políticos inalienáveis de todos os homens em virtude do nascimento se afiguraria a todas as eras anteriores a nós da mesma forma como se afigurou a Burke — uma contradição em termos” (Arendt, OR, 2011, p.76). Comparados aos cientistas e filósofos — Galileu, Descartes e Hobbes, por exemplo — que sempre ressaltaram o caráter absolutamente novo de suas descobertas e ideias, os revolucionários eram “homens antiquados em relação a sua própria época”. Em resumo, a ação revolucionária, mais do que uma nova modalidade de ação, fora uma “redescoberta” (Arendt, OR, 2011, p.61) ou “renovação” da ação tradicional (idem, p.66).

Assim, Arendt denomina por “tradição revolucionária” as inúmeras tentativas de mimetizar e reencenar a ação revolucionária iniciada pelos protagonistas da Revolução Francesa. Seria, portanto, o espírito que inspira as ações revolucionárias no sentido de

reeditar os acontecimentos, os gestos e os personagens da Revolução. Assim como a ação revolucionária dos primeiros proponentes americanos e franceses se espelhava nas ações dos estadistas e filósofos da antiguidade, a ação dos revolucionários modernos se espelha nos exemplos de Robespierre, Marat, Danton, Jefferson, Washington e Franklin. O propósito dos epígonos das revoluções modernas é reiniciar e reeditar a história a partir daquele exemplo de ação e imaginação política. Imita-se a Convenção, a violência contra os algozes, a formação de sociedades revolucionárias, os institutos da Constituição, os discursos, etc. Quer-se, equivocadamente, reencarnar os homens e refazer os enredos, ora como farsa, ora como uma comédia de bobos da história, como fora o caso dos revolucionários russos de 1917³⁰³. Assim, a tradição revolucionária formou um corpo de reflexões acerca das questões sociais e de Estado as quais foram legadas de geração em geração. Daí que a própria ação revolucionária tenha se tornado uma tradição cuja finalidade seria refundar os corpos políticos a partir da imitação de uma ação exemplar pretérita. Logo, toda ação revolucionária seria motivada por este revolver da memória contra a impessoalidade da ordem processual. É o que nos diz Arendt na seguinte passagem na qual lamenta o fato de os revolucionários franceses de 1789 e 1871 não terem reproduzido o modelo das “repúblicas elementares” de Jefferson:

Tivesse sido implantado o plano das “repúblicas elementares” de Jefferson, ele teria superado em muito os frágeis germes de uma nova forma de governo que podemos discernir nas seções da Comuna de Paris e nas sociedades populares durante a Revolução Francesa. Mas, se a imaginação política de Jefferson ia além delas em abrangência e profundidade, seus pensamentos ainda seguiam na mesma direção. Tanto o projeto de Jefferson quanto as *sociétés révolutionnaires* francesas anteciparam com assombrosa precisão aqueles conselhos, soviets e *Räte* que viriam a aparecer em todas as revoluções genuínas ao longo dos séculos XIX e XX. Sempre que apareciam, elas brotavam como órgãos espontâneos do povo, não só fora de todos os partidos revolucionários mas também de maneira inesperada para eles e seus dirigentes. (Arendt, OR, 2011, p.313)

³⁰³ Segundo Arendt, os revolucionários russos não aprenderam que o que faz as revoluções é a liberdade de ação dos homens, não a determinação irresistível da necessidade histórica. Por crer mais na necessidade histórica do que na liberdade de suas ações, submetiam-se humildemente a certos papéis dramáticos preestabelecidos. Por isso, também, eles foram os bobos da história, por desejarem veementemente reencenar a história dos revolucionários jacobinos em vez de mimetizarem a capacidade de ação daqueles homens. Foram bobos por que preferiram, equivocadamente, reinterpretar personagens e refazer enredos em vez de agirem segundo a particularidade de suas próprias experiências.

Além de enfatizar mais uma vez a superioridade dos arranjos e institutos políticos inventados espontaneamente pelos populares sem o controle ou a sugestão artificiosa de partidos revolucionários, Arendt nos explica que a *imitação* é o cerne da tradição revolucionária moderna, tanto quanto o *ágon* era o cerne da ação tradicional helênica. Não que os elementos agônicos tenham desaparecido da ação revolucionária moderna, mas eles se tornaram secundários ante a vontade de reencenar dramaturgicamente a exemplaridade histórica dos predecessores. Arendt entende que há uma transitividade entre ação tradicional, ação revolucionária (ou revolução), restauração, fundação, liberdade e não-domínio mútuo entre cidadãos politicamente iguais (isonomia). Tal transitividade decorre da convicção heleno-agostiniana de que a fundação está para o corpo político assim como a natalidade está para os homens. Homens e comunidades políticas nascem, crescem e morrem, são plurais e singulares, além de serem constituídos a partir de uma origem ou *arché* regente e legisladora de seus respectivos desenvolvimentos biográficos e históricos. Por isso, em razão da eterna vinda dos novos (*neoi*), a tradição revolucionária se autocompreende como uma “revolução permanente” que deve ser reencenada por gerações sucessivas ao longo da história, de modo que a própria história seja constituída por uma única revolução perpétua e contínua, e não por revoluções intermitentes (Arendt, OR, 2011, p.82).

O ponto nevrálgico de nossa argumentação aqui, é que Arendt, ao descrever e caracterizar a ação revolucionária o faz de modo a estabelecer linhas de continuidade e descontinuidade com a ação tradicional. As características descontínuas da ação revolucionária em relação à ação tradicional — como, por exemplo, o fato de que a ação revolucionária hodierna é movida por um espírito filoneísta, isto é, por um *pathos* do novo o qual não podemos identificar na ação helênica clássica —, em geral, resultam da influência ou imitação do espírito da ação processual científica. De todo modo, a distinção entre as duas modalidades de ação é o elo que vincula a narrativa acerca das origens da modernidade exposta n’*A Condição Humana* à narrativa acerca das origens da revolução exposta em *Sobre a Revolução*. Para deixar este ponto mais claro precisamos responder a duas questões: Como Hannah Arendt define a ação revolucionária? Quais características desta ação são continuidades da ação tradicional e quais são continuidades da ação processual? Estas duas questões são de suma relevância porque não podemos explicar a origem da questão social sem compreendermos plenamente o conceito de revolução esposado por Arendt.

2. CARACTERÍSTICAS DA AÇÃO REVOLUCIONÁRIA: ENTRE A TRADIÇÃO E O FILONEÍSMO

Podemos enumerar as características das revoluções tendo o primeiro capítulo do livro *Sobre a Revolução* como referência. Hannah Arendt não se propõe enumerar tais caracteres, porém, se assim o fizermos, poderemos controlar melhor a estrutura da arguição desenvolvida pela autora. As revoluções caracterizam-se por: 1) *iniciar algo inteiramente novo no curso da história política*; 2) por isso toda ação revolucionária se autocompreende como uma *interrupção da história ali recomeçada*; 3) nesta lógica, as revoluções têm por propósito *instaurar um novo corpo político, isto é, uma nova forma de governo* e 4) *transformar todo o arcabouço da sociedade*; 5) daí que, ao longo da ação revolucionária, é comum que *os súditos (geralmente pobres e miseráveis) tornem-se os governantes*; 6) assim *eles constituem para si um espaço público de aparecimento* no qual se tornam visíveis àqueles que antes os ignoravam, isto é, os homens livres, até então detentores do monopólio da ação política e da visibilidade pública; 7) ao *violarem o monopólio aristocrático da visibilidade e da ação política*, os pobres e miseráveis 8) *restituem, através do ato revolucionário, a experiência de ser livre*, não apenas porque se libertam do jugo de um déspota, ou porque ratificam constitucionalmente certos direitos civis, mas sobretudo porque reconhecem na fundação da liberdade política a verdadeira experiência de ser livre. Portanto, o propósito das revoluções é 9) *refundar a liberdade e o autogoverno*; 10) desse modo, a ação revolucionária nada mais seria que a *restauração da ação tradicional em teia e suas consequências imprevisíveis*; 11) para que tal refundação da liberdade e da ação ocorram, *é inevitável que a violência seja empregada* como meio de ação; 12) em razão da imprevisibilidade da ação em teia e da busca por uma estabilidade política, os revolucionários costumam *apelar para um “recurso à Deus”*, não apenas para se contrapor ao absoluto monárquico como representante do poder divino na terra, mas, sobretudo, *para legitimar divinamente as leis do recém fundado novo corpo político*. Tal recurso, contudo, não viola 13) *o caráter secular das revoluções, isto é, o caráter não cristão* delas (afirmação que Arendt admite ser uma “petição de princípio” contrária às interpretações cristãs das revoluções); 14) as revoluções valem-se, também, de *um princípio de igualdade natural entre os homens* o qual não tem precedentes na história política antiga. Não se trata de uma igualdade artificial isonômica conforme se dava na experiência política grega, mas da crença na igualdade de nascimento entre todos os homens, independente da nacionalidade. 15) Os

revolucionários, ao iniciarem o ato fundador, julgavam inicialmente que as revoluções restituíam o protagonismo dos cidadãos no que diz respeito ao governo do corpo político assim como o protagonismo dos homens sobre a história, porém, perceberam que *as revoluções instituem suas próprias leis sobre os acontecimentos, e tais leis são supra-humanas, inexoráveis e autônomas* em relação à vontade dos homens. Portanto, cada revolução tem seu próprio destino e lei. Esta imagem heteronômica dos desdobramentos do ato revolucionário deu azo para a formação de uma historiografia que passou a conceber a história da perspectiva do observador. A partir desta perspectiva cênica do curso histórico, marcado pela dialética entre necessidade e liberdade, a historiografia passou a conceber a história como “processo histórico”, “necessidade histórica” e “história universal”. Assim, as revoluções deram início à concepção processual da história, ao conceito de história universal, às teorias sociológicas estruturalistas e às teorias econômicas providencialistas.

Tratemos agora em pormenor destas quinze características da ação revolucionária segundo os excertos extraídos de *Sobre a Revolução*. De acordo com Hannah Arendt “as revoluções são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável” (OR, 2011, p.47), ou seja, elas criam a impressão, entre partícipes e espectadores, de “gerar algo inteiramente novo” na ordem do tempo. Portanto, “o objetivo das revoluções era a liberdade” e “o nascimento [desta] liberdade significava o início de uma história totalmente nova” (Idem, p.60). Em certa medida, o que definia o *páthos* revolucionário era busca pelo “absolutamente novo”, isto é, a busca por um início capaz de justificar uma nova “contagem do tempo pelo ano do acontecimento revolucionário” (Arendt, OR, 2011, p.66). Daí a impressão de que tal “início de algo novo” representasse uma interrupção da história recomeçada a partir de um inédito ponto de partida. Ao iniciar algo novo, os revolucionários almejavam instaurar um novo corpo político, o início simbólico de uma nova história, em vez de simplesmente substituir o mau governante. E a despeito desta ambição política fundacional, o propósito primordial dos revolucionários, desde o exemplo paradigmático da Revolução Francesa, era transformar o arcabouço da sociedade como um todo; a transformar o domínio político ou a forma de governo tornara-se uma mudança secundária em relação à primordial transformação da estrutura social.

Logo, o objetivo das revoluções não seria simplesmente “contestar a ordem estabelecida das coisas” e promover uma rebelião ou revolta contra uma autoridade

pessoal estabelecida no cargo de governante. Elas não almejam simplesmente “substituir um usurpador por um rei legítimo ou um tirano que abusara do poder por um governante dentro da lei”. Almejam, em verdade, fundar um novo corpo político no qual o povo pudesse ter o direito de “determinar quem iria governá-lo”, como iria, além de poder “indicar pessoas de sua categoria [populares] para a tarefa do governo” (Arendt, OR, 2011, p.70). Por isso, o termo “revolução”, após os acontecimentos de 1776-1787 e 1789-1795 passou a designar “uma mudança radical a ponto de os próprios súditos se tornarem governantes” (Arendt, *idem*, p.71).

Ao se tornarem protagonistas da história os revolucionários constituíram um “espaço de aparecimento” até então inexistente para os pobres e miseráveis. Este espaço seria resultante da própria fundação da liberdade instituída pelo novo corpo político e permitiria que estes homens do povo, “vindos de baixo se elevassem ao esplendor da esfera pública” e saíssem da “insignificância” para se erguerem ante “um poder a que antes estavam submetidos” (*idem*, p. 65). Arendt descreve esta constituição de um espaço de aparecimento nos seguintes termos:

Os homens das revoluções setecentistas tinham pleno direito a essa falta de clareza [quanto a distinguir liberdade e libertação]; fazia parte da própria natureza de suas ações que eles só viessem a descobrir sua própria capacidade e aspiração aos "encantos da liberdade", como certa vez disse John Jay, durante o processo mesmo de libertação. Pois foram suas ações e realizações, exigidas pela libertação, que os lançaram aos assuntos públicos, onde começaram a construir de maneira deliberada ou, na maioria das vezes, inesperada aquele espaço de aparecimento onde a liberdade pode exhibir seus encantos e se converter numa realidade visível e tangível. Como eles não estavam minimamente preparados para tais encantos, dificilmente se poderia esperar que tivessem plena consciência do novo fenômeno (Arendt, OR, 2011, p.62).

Segundo Arendt, o papel histórico das revoluções fora restituir o espaço público de aparecimento então destruído pelo despotismo. A autora enfatiza o papel primordial deste espaço de visibilidade porque, para ela, as atividades humanas só seriam reais quando aparecessem, isto é, quando fossem “vistas, julgadas e lembradas por outros” (*Idem*, p.59). Ademais, a libertação e aparição pública dos pobres e miseráveis representou, para o vocabulário político revolucionário, a libertação de todos “não só no presente, mas ao longo de toda a história, não só enquanto indivíduos, mas como integrantes da imensa maioria da humanidade, os humildes e os pobres, que sempre tinham vivido na obscuridade e na sujeição ao poder vigente” (Arendt, OR, 2011, p.69-

70). Quer dizer, as revoluções francesa e americana se tornaram símbolos universais, atemporais e supranacionais porque, ao criarem um espaço de visibilidade pública para os pobres tornaram-se exemplos a serem imitados por outros povos e classes, igualmente pobres, miseráveis e invisíveis ao espaço público.

Pobres, miseráveis e oprimidos se fizeram então visíveis ao domínio público e passaram a violar o monopólio deste domínio até então “reservado aos homens livres”, isto é, reservado aos homens libertos de “todas as preocupações ligadas às necessidades vitais e à sobrevivência física” (Arendt, *OR*, 2011, p.79-80). Esta maioria miserável que estava presa às necessidades diárias veio ao espaço público da aparência para falar e ser vista. E uma vez constituído tal novo espaço de aparição, a ação revolucionária, conseqüentemente, passou a restaurar a própria ação política tradicional. Os cidadãos outrora invisíveis e apartados da vida pública passaram a “fazer discursos e tomar decisões”, fossem relativas à “oratória e execução”, fossem relativas à “reflexão, persuasão e ação prática” (Arendt, *OR*, 2011, p.62). Tiveram então a inédita experiência de serem livres, isto é, a experiência de decidir sobre a coisa pública e sobre questões de Estado. Assim, as revoluções modernas restituíram a experiência de ser livre então olvidada no Antigo Regime. Neste aspecto elas restauraram um dos caracteres essenciais da ação tradicional helena: a vivência cotidiana da liberdade política. É o que Arendt nos diz no seguinte passo:

O que as revoluções trouxeram ao primeiro plano foi esta experiência de ser livre, e era uma experiência nova, não, evidentemente, na história da humanidade no Ocidente — era bastante comum na Antiguidade grega e romana —, mas em relação aos séculos que separaram a queda do Império Romano e o surgimento da era moderna. E essa experiência relativamente nova, em todo caso nova para os que a fizeram, era ao mesmo tempo a experiência da capacidade humana de dar início a algo novo. Essas duas coisas em conjunto — uma experiência nova que revelava a capacidade do homem para a novidade — estão na raiz do enorme *páthos* que encontramos nas duas revoluções, a americana e a francesa (Arendt, *OR*, 2011, p. 62-63).

A experiência de ser livre só poderia se realizar na “capacidade humana de dar início a algo novo”. Ambas as experiências eram então desconhecidas dos agentes revolucionários. Se observarmos com acuidade, veremos que para Arendt, a experiência de liberdade seria análoga à capacidade natalícia do homem. A ação e o nascimento não só fariam dos homens os protagonistas da própria história (pela inovação e pela geração) como seriam remédios regenerativos contra a corrupção (do corpo e do espírito). Por isso Arendt distingue claramente entre os conceitos greco-romano de liberdade como

fundação e o conceito “negativo” de libertação. O propósito da autora era demonstrar que o conceito de liberdade mobilizado pelo discurso revolucionário franco-americano seria uma reedição ou continuação atualizada da “liberdade dos antigos”, como a definira Benjamin Constant. Daí a consciência revolucionária de que a liberdade precisava ser *fundada* ou *constituída*, não simplesmente formalizada juridicamente. Como dissemos, não se tratava da afirmação de direitos civis, fosse a ausência de restrição às liberdades individuais, fosse a posse de um “poder de locomoção” ou o mero “livre-arbítrio”; tratava-se de uma liberdade política, semelhante à liberdade isonômica helênica cujo princípio de convivência era o não-domínio entre os pares. Portanto, o conceito de liberdade dos revolucionários — neste aspecto de busca da isonomia, isto é, da igual liberdade dos cidadãos — constituía-se numa continuidade com a herança da ação tradicional grega. Não se resumia a uma busca por liberdades civis constitucionalmente tuteladas (*liberties*); o desejo de libertação era apenas um primeiro estágio para a consecução da liberdade política.

Por outro lado, no que diz respeito ao conceito de igualdade entre os cidadãos, os revolucionários entendiam, por influência do estoicismo rousseauiano, que “os homens são feitos ou nascem iguais e se tornam desiguais em virtude de instituições sociais e políticas criadas pelo [próprio] homem” (Arendt, OR, 2011, p.59). Em contraposição, os gregos entendiam que a igualdade se dava no âmbito da lei, “não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram por natureza (Φύσει) não iguais e precisavam de uma instituição artificial, a pólis, que, em virtude de seu (νόμος), os tornaria iguais” (Arendt, OR, 2011, pp.58-59). Neste aspecto da noção de igualdade, os revolucionários se distanciaram ou descontinuaram o legado da ação tradicional heleno-agostiniana e passaram a esposar uma noção naturalista da igualdade. Portanto, a postulação revolucionária do princípio da igualdade natural entre os homens implicou numa ruptura com a ação tradicional, tanto quanto a própria postulação da ideia de direitos humanos. Contrariamente, no que diz respeito à fundação de uma condição isonômica regente da liberdade dos cidadãos, o movimento revolucionário implicou a restauração da ação tradicional helênica, porque foi capaz de abolir a diferença entre governantes e governados.

De todo modo, para Arendt, a ação revolucionária nada mais fora que uma tentativa de restaurar a ação tradicional em teia e suas consequências imprevisíveis, isto é, fora uma tentativa de devolver aos cidadãos ordinários o papel de protagonistas da história, tal como fora na experiência republicana de Roma. Após darem início a uma

ação política cujas consequências futuras ignoravam, os revolucionários perceberam que se tratava não exatamente da revivescência ou reencenação de um passado glorioso, mas de um acontecimento inédito. Assim, as intenções iniciais dos agentes se desprenderam e deram início a reações em cadeia; ações imprevisíveis se entrelaçaram numa teia de histórias cujo fim era dessabido por todos os partícipes. É o que nos explica Arendt no seguinte passo:

Antes de se engajar no que depois se demonstrou ser uma revolução, nenhum dos atores tinha o mais leve pressentimento de qual seria o enredo do novo drama. Todavia, depois que as revoluções tinham se posto em marcha, e muito antes que os participantes pudessem saber se aquele empreendimento resultaria em vitória ou derrota, a novidade da história e o significado íntimo de sua trama se fizeram evidentes aos atores e igualmente aos espectadores. Quanto ao enredo, era sem dúvida o surgimento da liberdade (Arendt, OR, 2011, p.56)

A “novidade da história” e o “significado íntimo” da trama não eram “evidentes aos atores e espectadores” porque eles testemunhavam o milagre do novo cujo sentido epifânico, impensado e não-teleológico se tornaria claro somente “depois que as revoluções tinham se posto em marcha”. No início os homens estavam uns *com* os outros, ainda que posteriormente passassem a estar uns *contra* os outros³⁰⁴. E este início e seus desdobramentos se revelou a todos como a fundação da liberdade. Posteriormente, todos os atores revolucionários passaram a estar obcecados pela ideia de que “eram agentes num processo que consistia no fim definitivo de uma ordem antiga e no nascimento de um mundo novo” (Arendt, OR, 2011, p. 72). Assim, os revolucionários e a própria ideia de revolução fora “possuída”, como afirma Arendt, pelo *páthos* da novidade.

Já no que diz respeito à relação entre violência e revolução Arendt assinala que a violência em si, “tal como a mudança, não é adequada para descrever o fenômeno da revolução” (idem, p.64), ou seja:

apenas quando a mudança ocorre no sentido de criar um novo início, quando a violência é empregada para constituir uma forma de governo totalmente diferente e para gerar a formação de um novo corpo político, quando a libertação da opressão visa pelo menos à

³⁰⁴ Segundo Arendt, a ação só faz sentido com o desvelamento do agente. Nos processos, por exemplo, o agente se oculta na impessoalidade do ato. A ação torna-se, sem o desvelamento do agente, “apenas um meio de atingir um fim” e “isso ocorre sempre que se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente “pró” ou “contra” as outras, como acontece, por exemplo, na guerra moderna”, quando o uso da violência transforma o discurso em “mera conversa” ou “apenas um meio de alcançar um fim, que iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda”. Nestes casos, “as palavras nada revelam: o desvelamento advém exclusivamente do próprio feito” o qual “não pode desvelar o ‘quem’, a identidade única e distinta do agente” (Arendt, HC, 2011, p.225).

constituição da liberdade, é que se pode falar em revolução (Arendt, OR, 2011, p.64).

Quer dizer, a violência só se torna revolucionária quando empregada para a fundação ou constituição da liberdade política. Não se trata de um elogio da violência, tampouco de um cálculo sobre a economia da violência necessária para este fim; trata-se de reconhecer a violência como um meio para a consecução de um *télos*, a liberdade política. Concebida como um meio para consecução da mais elevada virtude política, a violência torna-se legítima. E uma vez que a finalidade da ação se torna visível na *intenção* que os agentes revolucionários dão ao emprego deste meio³⁰⁵, podemos dizer que Arendt funda a legitimidade do uso da violência na intenção subjetiva que os agentes dão ao emprego desta. A intenção se torna visível pelo discurso, não pela ação violenta em si. Neste caso, Arendt reproduziu o mesmo erro o qual acusou Descartes de ter cometido: a subjetivação da verdade submergida no fluxo da consciência em constante movimento, de modo que a verdade objetiva se dissolva em estados subjetivos da mente (Arendt, HC, 2011, p.352). O espectador das cenas de violência revolucionária deve interpretar tais atos a partir das intenções discursivamente elaboradas pelos agentes. Os atos em si são destituídos de significado e só adquirem sentido no discurso, porque “a violência é muda” (Arendt, HC, 2011, p.31). Aqui Arendt apenas reitera o que já havia dito n’*A Condição Humana* quando, ao analisar a relação entre discurso, ação e violência na pólis grega, afirmou que “as ações políticas se realizam por meio de palavras” e que a “pura violência é muda” e, por isso, “jamais pode ter grandeza”. No caso da violência revolucionária ela não seria “pura” porque seu significado se expressaria no discurso dos agentes, quer dizer, seria uma violência dotada de sentido e poder de fala. Ainda que apregoasse a preeminência do discurso e da persuasão sobre a ação e a violência, Arendt, neste excerto supracitado, estranhamente, postulou que a violência deve ser interpretada segundo o conteúdo discursivo subjetivo do agente violentador³⁰⁶.

³⁰⁵ Aqui Arendt legitima o uso da violência quando empregada em prol da liberdade. Como sabemos, em *Sobre a Violência* ela se distanciará desta tese e tomará como antitéticos os conceitos de poder e violência.

³⁰⁶ O tema da violência na obra de Hannah Arendt mereceria um estudo genético que examinasse não apenas as vicissitudes hermenêuticas da autora, mas, sobretudo a relação particular de sua interpretação da violência com a Etologia (Konrad Lorenz e Nikolaas Tinbergen) e a tradição das teorias instrumentais do poder. Apesar do “deslize” desta passagem, Arendt entende que a “resistência passiva” é o mais eficaz e irresistível modo de agir politicamente contra tiranias, não a violência elaborada discursivamente. Por isso ela afirma “a revolta popular contra os governantes materialmente fortes pode gerar um poder praticamente irresistível, mesmo quando se renuncia à violência em face de forçar materiais vastamente superiores. Dar a isso o nome de ‘resistência passiva’ é, sem dúvida, uma ironia, pois se trata de um dos

O esclarecimento acerca do papel da violência na ação revolucionária é relevante, também, para distinguirmos as revoluções das guerras civis, por exemplo. Neste aspecto, Arendt entende que a busca pelo absolutamente novo (o *páthos* da novidade), uma vez associado à busca pela fundação da liberdade, seria o caractere que distingue as revoluções dos “golpes de Estado, das guerras civis” e das insurreições”. Daí que “apenas onde existe esse *páthos* de novidade e onde a novidade está ligada a ideia de liberdade é que podemos falar em revolução” (Arendt, OR, 2011, p.63). Mas como surgiu tal *páthos* da novidade?³⁰⁷ Arendt entende que, tanto o surgimento deste *páthos* do novo, quanto sua assimilação por parte dos agentes revolucionários, foram eventos originários de uma dupla transformação. A primeira transformação remonta ao advento da concepção retilínea do tempo enquanto substituta da concepção circular pagã desde Agostinho. Já a segunda transformação remonta à assimilação tardia, por parte dos agentes revolucionários, do espírito científico-filosófico e sua sanha por novidade. Tal espírito inovador passou ser imitado pelos protagonistas das Revoluções.

Em suma, a ideia de revolução como novidade e ruptura histórica com o passado só se tornou possível em virtude do advento de uma concepção de tempo linear e retilínea, bem como em razão da assimilação do *páthos* científico-filosófico da novidade pelos agentes políticos das revoluções. Não seria possível imaginar ou conceber tal ideia revolucionária sem que a tradição cristã-agostiniana não tivesse rompido com a concepção temporal circular pagã antiga e a substituísse por uma concepção temporal em linha reta. Já o *páthos* da novidade histórica, por sua vez, seria uma herança transmitida pela ação processual científica à ação revolucionária moderna. Originário da filosofia e da ciência experimental, tal *páthos* fora tardiamente assimilado no campo da política e dos assuntos morais. Porém, uma vez absorvido, passou a disseminar a crença de que “o novo início poderia ser um fenômeno político” (Arendt, OR, 2011, p.77). Assim, pela imitação do espírito filoneísta da ciência “a novidade deixou de ser o monopólio precioso e ao mesmo tempo assustador de uma minoria” e “chegou à praça pública, tornou-se começo de uma nova história, iniciada — embora inadvertidamente — por homens em ação” (idem, p.78).

mais ativos e eficazes modos de ação já concebidos, uma vez que não se lhe pode opor um combate que termine em vitória ou derrota, mas somente um chacina em massa da qual o próprio vencedor sairia derrotado e de mãos vazias, visto que ninguém governa os mortos” (Arendt, 2011, HC, p.250-251).

³⁰⁷ É importante aqui não confundirmos a “capacidade de iniciar algo novo” com o “*páthos* do novo”. Dar início a algo novo é próprio da natalidade e da ação tradicional; o *páthos* da novidade, isto é, a busca reiterada pelo ineditismo de invenções científico-experimentais somada à busca por inovações filosóficas e políticas capazes de romper com a tradição constitui-se numa afecção originária dos padrões de excelência da ciência experimental.

Por querer depurar a definição de ação revolucionária de seus elementos originários da ação processual científica, Arendt enfatizou que o termo “revolução”, em sua origem política moderna, não designava o desejo de novidade, mas um desejo de *conservação* do que fora fundado pela liberdade. Não havia, em termos psicológicos, um anseio por coisas novas, de modo que os revolucionários, inicialmente, “não esperavam nem buscavam a novidade” (Arendt, OR, 2011, p.72). O *páthos* de uma nova era não estava nas intenções do gesto fundador originário dos revolucionários americanos e franceses. O *páthos* do novo fora um dos elementos oriundos do espírito científico moderno a adular a ação política revolucionária enquanto restauradora da tradição. Estranho à experiência política dos antigos, esta afecção seria a principal responsável pela autocompreensão da ação revolucionária como *experimento* político. Não foi a toa que Arendt repudiou a imagem da fundação da América como um “Grande Experimento”, dando preferência ao vocabulário providencialista teológico.

Este repúdio é reiterado quando a pensadora investiga a subversão da ação revolucionária pela linguagem dos processos. Como assinala Arendt, inicialmente, os revolucionários acreditavam que “o homem é dono de seu destino, pelo menos em relação ao governo político” (Arendt, OR, 2011, p.83). Posteriormente, estes homens de ação perceberam-se como coadjuvantes de um “espetáculo de impotência em relação ao curso de sua própria ação”. Esta desilusão se transformou em “reverência pelo poder da história”. Não era mais o poder despótico do monarca que obstava a liberdade de ação dos homens, mas a poderosa “força da história e da necessidade histórica” (idem, p.83). As revoluções passaram a ser compreendidas, desde então, como fenômenos marcados pela “irresistibilidade” de sua força transformadora, tal como na acepção originária das revoluções como “movimento cíclico dos astros” em sua órbita inexorável e predeterminada pela *physis* “sem qualquer influência humana”. Por serem irresistíveis, as revoluções passaram a ser concebidas como forças supra-humanas cujos movimentos se impunham sobre os homens como leis irresistíveis e irreversíveis as quais ultrapassavam os poderes dos governantes. Aqueles que, por desventura, intentassem conter os movimentos revolucionários levados a cabo pela força numérica da maioria jamais teriam sucesso (Arendt, OR, 2011, p.79).

Foi esta imagem da revolução como movimento irresistível que deu origem à noção de necessidade histórica. Assim formaram-se as metáforas da autonomia e inexorabilidade da revolução como torrente, corrente, torrente de lava, tempestade, temporal, marcha, ondas, turbilhão, vendaval. Estes seriam os movimentos e

contramovimentos da tempestade revolucionária. Tais imagens naturais se juntavam aos conceitos teológicos da providência divina, do verdugo implacável e do sacrifício restaurador. O efeito perverso destas representações heteronômicas e naturalistas da revolução fora que os revolucionários passaram a não mais acreditar “que fossem agentes livres” ou autores daqueles acontecimentos. E esta descrença deu origem, desde Hegel, à ideia de necessidade histórica. Assim, a Revolução deixou de ser um acontecimento concertado pela liberdade humana e passou a ser concebida como *processo histórico*.

Desde o advento da filosofia da história de Hegel, a principal categoria do pensamento político revolucionário passou a ser a necessidade e não mais a liberdade. As tentativas de compreender conceitualmente as novas experiências revolucionárias e seus desdobramentos nos assuntos humanos fez com que a filosofia se interessasse por tais assuntos e passasse a buscar aí uma verdade absoluta. Tais tentativas de elaboração teórico-contemplativa *ex-post-facto* lançaram “o olhar retrospectivo do pensamento” sobre o todo dos acontecimentos políticos, as ações e as palavras dos protagonistas históricos. Os intérpretes passaram então a “descrever e entender todo o campo da ação humana não em termos do ator e do agente, mas do ponto de vista do espectador que assiste a um espetáculo” (idem, p. 84). Nesta concepção dramatúrgica da história — para Arendt uma “falácia” — “somente o espectador, e não o agente, teria possibilidade de entender o que efetivamente acontecera numa cadeia qualquer de atos e eventos”. Como a história só poderia ser plenamente compreendida da perspectiva do espectador que apreende seu “verdadeiro significado” o qual se revela ao público no fim da narrativa, a história passou a ser concebida como uma demonstração cabal da “necessidade histórica” e do “destino”.

Os revolucionários e imitadores póstumos desta narrativa dramatúrgica da Revolução Francesa passaram a se autocompreender como “agentes da história e da necessidade histórica”. Quer dizer, a conjunção entre do ponto de vista do espectador (legada pela filosofia da história hegeliana) e a imitação póstuma do exemplo jacobino pelos revolucionários socialistas e republicanos (que se autocompreendiam como agentes da necessidade histórica) fez com que a necessidade substituísse a liberdade como “principal categoria do pensamento político e revolucionário”. Para Arendt, a ideia de necessidade histórica fora uma tentativa da razão de “descobrir a verdade absoluta no domínio dos assuntos humanos”. A verdade descoberta deveria ser “válida para todas as épocas” assim como “válida para todos os homens, onde quer que

vivessem e qualquer que fosse o país onde eram cidadãos”. Seria uma verdade a-histórica, não-situada e referente às relações “homem *qua* homem”: “assim, a história, para se tornar um *medium* da revelação da verdade, teria de ser a história universal, e a verdade que se revelava teria de ser um “espírito universal”. E esta concepção de história universal “teve origem claramente política” uma vez que:

fora precedida pela Revolução Francesa e pela Revolução Americana, que se orgulhavam de ter inaugurado uma nova era para toda a humanidade e de ser acontecimentos que diziam respeito a todos os homens *qua* homens, sem importar onde viviam, quais eram suas condições ou que nacionalidade tinham. A própria noção de história universal nascera com a primeira tentativa de política mundial³⁰⁸.

Desde o advento da filosofia da história de Hegel, os intérpretes da história universal passaram a conceber as revoluções como movimentos político-sociais decorrentes do conflito dialético entre liberdade e necessidade. Tal concepção dialética da história — segundo a qual a liberdade é fruto da necessidade — tornara-se claramente plausível para todos os expectadores e partícipes da Revolução; todos compartilhavam, direta ou indiretamente, da mesma experiência concreta que testemunhou o caráter inexorável da força revolucionária. Mais do que uma ideia, tratava-se de uma *constatação*. A imagem dialética da necessidade como força-motriz da liberdade deu origem ao conceito de história como processo, isto é, como movimento cíclico acionado pela necessidade. Ainda que a concepção moderna de história tenha se consolidado como movimento retilíneo, rumo ao “futuro desconhecido”, sem retornos e sem recorrências, esta linha progressiva fora concebida como se fosse regida pela necessidade e pela reencenação das lutas históricas. Assim, a história passou a ser representada pela ideia de processo:

O conceito moderno de história, com sua ênfase inédita e sem igual sobre a história como processo, tem várias origens, destacando-se entre elas o anterior conceito moderno da natureza como processo. Enquanto os homens tomavam como exemplo as ciências naturais e consideravam esse processo como um movimento basicamente cíclico, circular e recorrente — e mesmo Vico ainda pensava o movimento histórico nesses termos —, era inevitável que a necessidade fosse uma característica intrínseca ao movimento histórico, tal como o é do movimento astronômico. Todo movimento

³⁰⁸ Arendt imputa a Hegel o pioneirismo da ideia de História Universal, certamente, não porque Hegel fosse de fato o precursor de tal ideia, mas porque fora o maior difusor, além do mais refinado elaborador. A ideia de uma História Universal começa, em verdade, com a protoantropologia de J.G. Herder nos quatro volumes de *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (I, 1784; II, 1785; III, 1787; IV, 1791). Há uma boa tradução em espanhol: Herder, J.G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Losada. Buenos Aires. 1959.

cíclico é, por definição, um movimento necessário (Arendt, OR, 2011, p.87).

O triunfo da compreensão da história como processo é o triunfo dos “conceitos cunhados por espectadores e entendidos em termos de necessidade histórica”. E tal triunfo só se tornou possível porque a Revolução Francesa, interpretada como uma marcha inexorável da necessidade, passou a ser compreendida como um acontecimento universal e triunfal, ao passo em que a Revolução Americana fora compreendida por seu caráter local e constitucional. Ainda que as duas revoluções tenham sido marcadas, em suas fases iniciais, pela “profunda preocupação com as formas de governo”, somente a Revolução Francesa adquiriu o estatuto de revolução universal, justamente porque fora reconhecida como a revolução levada a cabo pela necessidade histórica.

No que diz respeito ao caráter secular das revoluções Arendt assinala que:

o fato é que aqui jamais ocorreu uma revolução em nome do cristianismo antes da era moderna, de maneira que o máximo que se pode dizer em favor dessa teoria é que foi preciso vir a modernidade para libertar os germes revolucionários da fé cristã, o que, evidentemente, constitui uma petição de princípio (2011, OR, p.54).

Arendt assume que se trata de uma petição de princípio porque sabe que está a se contrapor a uma tese hegemônica sustentada por grandes historiadores e filósofos. Como veremos no tópico posterior, no qual trataremos da origem da questão social a partir do advento dos processos da dúvida, Arendt recusa as interpretações cristãs acerca das origens das revoluções modernas porque sua tese remonta à Filosofia cartesiana, não aos movimentos milenaristas ou aos movimentos gnóstico-apocalípticos do fim da Idade Média.

Um exemplo de rejeição das explicações cristãs acerca da origem das revoluções, por parte de Arendt, pode ser encontrado no modo como a autora difere sutilmente o tempo irruptivo revolucionário e o tempo linear cristão. Como sabemos, a noção de tempo circular pagã antiga fora há séculos substituída pela noção cristã de tempo retilíneo. Não obstante, Arendt não admite, tal como o fazem diversos intérpretes cristãos das revoluções, qualquer associação entre a noção de tempo linear disruptivo próprio à ação revolucionária e a noção de tempo escatológico sucedido por um novo início redentor. Assim, a autora estabelece uma clara distinção entre três noções do tempo: i) o tempo circular tradicional pagão; ii) o tempo retilíneo suspenso da espera cristã pela segunda vinda do Redentor e; iii) o tempo linear e irruptivo revolucionário. A

ideia de irrupção revolucionária seria, portanto, um elemento inédito introduzido dentro da noção retilínea cristã, ainda que não se confunda com ela. Vejamos o que Arendt nos diz sobre isso no seguinte excerto:

Ressaltamos o elemento de novidade inerente a todas as revoluções, e muitas vezes afirma-se que toda a nossa concepção de história, na medida em que segue um curso retilíneo, é de origem cristã. É óbvio que apenas dentro de uma concepção linear do tempo é possível pensar fenômenos como novidade, singularidade dos eventos e outros. A filosofia cristã realmente rompeu com a concepção temporal da Antiguidade, pois o nascimento de Cristo, ocorrendo no tempo secular dos homens, constituiu um novo início, bem como um acontecimento único e irrepetível (Arendt, OR, 2011, p.54-55).

Não obstante, há um paradoxo entre superposição da noção temporal revolucionária e a ideia de uma tradição revolucionária recorrentemente imitada pelos epígonos da Revolução. Se considerarmos que o tempo revolucionário se projeta sobre uma imagem linear, retilínea e marcada pela ruptura, então os agentes não poderiam reeditar os atos e personagens da tradição revolucionária porque tal reedição implicaria retornar ao passado, reencená-lo, ainda que em novos trajes e contextos. No intuito de reafirmar o caráter secular das revoluções, Arendt se negou a admitir que a imagem do tempo histórico revolucionário estaria mais próxima de um movimento espiral em dupla hélice — o qual se projeta adiante e avança ao mesmo tempo em que circula em torno de um eixo central — do que de uma linha retilínea, progressiva e irruptiva. A imagem helicoidal do tempo revolucionário seria mais apropriada porque conciliaria o retorno com o avanço, a reedição histórica com a inovação patética. Esta recusa arendtiana em associar o tempo revolucionário à imagem circular se deve à recusa precedente em associá-lo às concepções escatológicas e kairológicas de verve judaico-cristã. Não obstante, a ideia de uma tradição revolucionária que se propõe reencenar recorrentemente uma mesma história mítica originária não pode ser explicada tão somente através de uma imagem retilínea do tempo. Ademais, o recurso revolucionário a um absoluto redentor dos cidadãos ou legitimador das leis só pode ser explicado mediante a imagem temporal do retorno e da rememoração da origem. Arendt insiste em reafirmar a imagem retilínea e agostiniana do tempo como a única capaz de conter a concepção revolucionária e irruptiva da história, não porque acredita na noção de progresso, mas porque rejeita a imagem escatológica como origem do espírito revolucionário.

Finalmente, apesar compreender as revoluções como movimentos políticos seculares, Arendt entende que toda revolução está marcada pela “tarefa da fundação, no estabelecimento de um novo início, que, enquanto tal, parec[e] exigir violência e violação, repetição, por assim dizer, do velho crime lendário no início de toda história”. Esta tarefa de fundação é acompanhada da

tarefa de legislar, de criar e impor aos homens uma nova autoridade que, no entanto, devia ser concebida de forma que conseguisse ocupar o lugar da velha autoridade absoluta, pois conferida por Deus, e assim se substituísse a uma ordem terrena cuja sanção suprema eram os mandamentos de um Deus onipotente e cuja fonte última de legitimidade era a noção de Deus encarnado na terra” (Arendt, OR, 2011, p.68).

Os legisladores revolucionários, fundadores do novo corpo político, não tinham como não apelar para um “recurso à Deus”; só assim poderiam legitimar “as leis com que se funda uma nova comunidade”. Desde então, tornou-se tarefa dos revolucionários “encontrar um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino”. E esse “apelo ao alto do Céu” pode se traduzir em violência, como na Revolução Francesa, tendo em vista que a violência faria parte da Justiça de Deus (Arendt, OR, 2011, p.68-69).

Uma vez explicadas em pormenor as quinze características da ação revolucionária, podemos concluir que Arendt nos descreve o duplo processo de degeneração da ideia de revolução: (i) as revoluções começam como uma tentativa de restaurar a experiência política da tradição; são degeneradas pela assimilação do *páthos* da novidade oriundo dos padrões morais da ciência experimental moderna; assim a restauração se degenera em filoneísmo; (ii) neste mesmo sentido, as revoluções começam como uma tentativa (bem sucedida) de restituir a capacidade dos homens de iniciar algo novo e tornarem-se novamente os protagonistas da história e da ação política; são degeneradas pela interpretação heteronômica das filosofias da história que as entende como “processos históricos” condutores dos homens autômatos rumo a um destino alheio às suas vontades e decisões. A restauração da tradição se degenera em filoneísmo, a capacidade de iniciar algo novo se degenera numa interpretação heteronômica da história como escrava da necessidade. Ambas as degenerações decorrem da assimilação, pelo espírito revolucionário, de um vocabulário moral que lhe é estranho, proveniente das sociedades científicas reais.

O mais importante, portanto, é percebemos que Arendt rejeitava veementemente qualquer característica que associasse ou aproximasse a ação revolucionária das

características oriundas dos padrões morais da ciência experimental e processual moderna; igualmente, ela elogiava e engrandecia as características que se apresentassem como restauradoras da ação tradicional helena. Por isso, Arendt vinculava as revoluções à liberdade: para desvinculá-las dos experimentos e processos. Para ela, os gregos e romanos agiam em nome da imortalidade; os cristãos agem em nome da eternidade; nós, os modernos da sociedade de consumo, vivemos sem agir, conformados à vida hedonista, longa e laboral. Por isso, Arendt entendia que a ação revolucionária seria a única modalidade de ação que poderia não apenas reconstituir o protagonismo dos cidadãos na condução da vida política moderna, mas, sobretudo, poderia subverter a hegemonia tirânica dos processos e experimentos no que diz respeito ao governo dos assuntos humanos. Processos e experimentos constituem-se, por excelência, no mecanismo de governo tirânico da modernidade. Eles estão para a sociedade de consumo assim como o despotismo estava para o Antigo Regime. E só a ação revolucionária pode, a um só tempo, livrar-nos da tirania e restaurar nossa capacidade de ação política. Vejamos como a tabela a seguir resume bem a duplicidade da ação revolucionária no que diz respeito a romper ou restaurar a ação tradicional helena.

CARACTERÍSTICAS DA AÇÃO REVOLUCIONÁRIA (QUADRO 6)

CARACTERÍSTICAS RESTAURADORAS DA AÇÃO TRADICIONAL	CARACTERÍSTICAS IRRUPTIVAS E INOVADORAS EM RELAÇÃO À AÇÃO TRADICIONAL
1. Restitui a capacidade dos homens de iniciar algo novo.	-----
-----	2. Cria entre os agentes e espectadores a convicção de que os acontecimentos revolucionários significam uma interrupção da história ali recomeçada.
3. Os cidadãos instauram um novo corpo político cuja fundação resulta de uma ação em concerto.	-----
-----	4. Transforma o arcabouço da sociedade
-----	5. Funda uma nova forma de governo (e não apenas destitui um mau governo).
-----	6. Os súditos tornam-se os novos governantes do novo corpo político fundado.
7. Constitui um espaço de aparecimento e visibilidade para todos os cidadãos isonomicamente livres e iguais.	-----

8. Fundam a liberdade isonômica entre os cidadãos e restituem o poder de agir dos homens. A ação revolucionária viola o monopólio do domínio público até então exercido pelos homens livres (isto é, os homens que não eram escravos da necessidade do trabalho) e funda um corpo político no qual todos são igualmente homens livres.	-----
9. Restitui aos cidadãos a experiência de ser livre e, por consequência, reconstitui a imprevisibilidade da ação em teia.	-----
10. Funda a liberdade política e o autogoverno.	-----
-----	11. Postulam a igualdade natural ou natalícia entre os homens.
-----	12. Inicialmente os revolucionários buscam a restauração da experiência política dos antigos, porém, ante a constatação do desgoverno da ação, passam a postular o <i>pathos da novidade</i> e a reivindicar o pioneirismo de seus feitos em relação à experiência política da antiguidade.
13. Ante a constatação do desgoverno da ação revolucionária, os revolucionários apelam para o divino e para o absoluto como agente de legitimação das novas leis e do novo corpo político.	-----
-----	14. A violência é glorificada e empregada como recurso político necessário para fundar a liberdade e constituir um novo corpo político, além de um novo início do curso histórico. Para os gregos, a violência tinha um caráter pré-político, exceto em assuntos de política externa. Para os revolucionários modernos, a violência é o mais glorioso e necessário recurso da ação política.
-----	15. Os revolucionários julgam que as revoluções são irresistíveis, têm leis próprias, são legisladoras da história, são supra-humanas, autônomas e inexoráveis. Estas interpretações heteronômicas das revoluções como acontecimentos históricos semoventes deram origem às filosofias da história as quais não só veem a história da perspectiva do espectador, mas compreendem-na como <i>processo histórico</i> cuja força-motriz é a <i>necessidade</i> . Daí surge a representação da história como processo.

3. OS DESDOBRAMENTOS DO PROCESSO DA DÚVIDA

Arendt qualifica o cogito cartesiano, isto é, o *ato* de duvidar de todos os conteúdos possíveis da experiência, exceto o próprio *cogito*, de *processo*. Se observarmos o conceito de ação segundo a semântica de Descartes (e excetuarmos o ato como simples “movimento alocativo”) veremos que os atos (*actus*) — intelectivos, dubitativos, volitivos ou intuitivos, por exemplo — são livres e, aparentemente, indeterminados, uma vez que “o poder de Deus deixa as ações humanas *entièrement libres et indéterminées*” (Cottingham, 1995, p.99). Assim, podemos dizer que para Descartes o ato não é uma *função*, mas a “submissão da vontade à luz da razão implantada por Deus em cada um de nós”. O próprio ato da dúvida requer uma “completa autonomia da vontade para suspender o juízo, negando assentimento a todas as antigas crenças (inclusive, às aparentes verdades irresistíveis, como a de que dois e três são cinco)” (Cottingham, *idem*). O ato de duvidar seria, portanto, dotado de unidade, autoconsciência, pessoalidade e indivisibilidade. Já o conceito de processo — ausente do horizonte cartesiano —, contrariamente, seria infinitamente divisível, seccionado em etapas, transcorreria de modo impessoal e seria regido por leis científicas³⁰⁹. Nesta lógica, o ato e o processo seriam categorias fenomênicas distintas, senão, antitéticas.

Por que a dúvida cartesiana fora definida por Hannah Arendt como um processo e não como um ato? Neste tópico responderemos esta questão mediante a descrição dos sete desdobramentos processuais da dúvida cartesiana os quais são analisados de modo aparentemente desordenado por Arendt nas secções 38, 39 e 40 d’A *Condição Humana*. O ato da dúvida tornou-se um processo porque, historicamente, fora (a) generalizado e universalizado em diversas esferas da vivência humana, desde a prática científica até a fé cristã. Mais do que isso, (b) este ato fora assimilado, desde Descartes, ao processo biológico-vital da relação entre corpo e mente, isto é, passou a ser concebido como ato necessário e não meramente contingente. A partir de então, (c) os processos da dúvida passaram a desferir “golpes” contra o cerne do conceito tradicional de verdade enquanto revelação. Assim, (d) tais processos geraram descrença e incerteza no que diz respeito à revelação do Ser, concebido experimentalmente como dinâmico, inconstante e

³⁰⁹ Por isso Alexandre Koyré dissera que, para Descartes, “o ato verdadeira e realmente espontâneo é quase um ato criador” a partir do qual “a alma encontra a força necessária para o ato livre, para a determinação absoluta de si-mesma” (A. Koyré, *Essai Sur L’idée de Dieu et les Preuves de son Existence chez Descartes*, Editions Ernest Leroux, Paris, 1987, p.28).

enganoso. Por consequência de tal incerteza irrevogável (e) a verdade e a mentira tornaram-se indistinguíveis, o que gerou uma demanda por novos padrões e critérios de asserção da verdade no mundo social. (f) Estes novos padrões foram progressivamente transplantados dos critérios de avaliação da atividade científica para a esfera dos assuntos religiosos, políticos e sociais de tal maneira que os padrões morais da ciência se tornaram o *plus haute et plus parfaite morale* (“o mais alto e mais perfeito sistema moral”) a partir do qual o senso comum passou a avaliar, por exemplo, a veracidade (*truthfulness*) dos fatos da vida ordinária ou o sucesso de uma opinião. (g) Finalmente, descobriu-se que, para assegurar a certeza contra a dúvida universal e superar a impossibilidade de revelar a verdade do Ser, seria necessário que o próprio homem produzisse tal Ser mediante a experimentação científica e o traduzisse em linguagem matemática. Assim, a ciência nascida do seio do senso comum fora convertida em fórmulas matemáticas puramente mentais, isto é, fora extraviada de sua origem, sendo reduzida a mero “cálculo de consequências” e a deduções lógicas. Como afirmou Arendt, os processos da dúvida foram convertidos em um “jogo da mente consigo mesma, jogo esse que ocorre quando a mente se fecha contra toda realidade e ‘sente’ somente a si própria. Os resultados desse jogo são ‘verdades compulsórias’” (Arendt, HC, 2011, p. 354)³¹⁰.

Em suma, Arendt está a descrever o processo de subjetivação da verdade convertida em veracidade e julgada a partir dos critérios científicos do sucesso, da confiabilidade, da veracidade e da diligência no que diz respeito à validação de um fenômeno ou asserção. Mais do que isso, a interpretação do *cogito* cartesiano enquanto precursor da moderna filosofia do organismo seria mais uma confirmação da influência da filosofia dos processos de Whitehead sobre a análise arendtiana das dinâmicas sociais do mundo moderno. Tanto o processo de subjetivação da verdade quanto a subsunção do cogito numa filosofia do organismo são tópicos típicos da filosofia dos processos de Whitehead³¹¹. Vejamos agora como Arendt identifica e caracteriza os seis

³¹⁰ Quanto à produção do ser mediante a experimentação e sua posterior tradução em linguagem matemática, devo antecipar que não trataremos aqui de tal processo porque já o fizemos no capítulo II. Na secção 39 d'A *Condição Humana* Arendt assinala que “o método cartesiano para assegurar a certeza contra a dúvida universal correspondia mais precisamente à conclusão mais óbvia a ser tirada da nova ciência física: embora não se possa conhecer a verdade como algo dado e desvelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz. [...] A razão cartesiana baseia-se inteiramente ‘no pressuposto implícito de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produziu e retém de alguma forma dentro de si mesma’” (Arendt, HC, 2011, pp.352-353). Neste aspecto, Arendt, como podemos ver à nota de rodapé número 42, segue a análise de Whitehead em *O Conceito de Natureza*.

³¹¹ Dentre os diversos elementos de aproximação e distanciamento entre a filosofia cartesiana e a filosofia do organismo segundo a propôs A.N.Whitehead podemos destacar aqui a teoria das ideias representativas.

desdobramentos processuais da dúvida cartesiana, excetuado o último (g), referente à produção experimental do Ser.

Segundo a autora, Descartes entendia que “os processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria” e “podem ser objeto de investigação na introspecção”. Nesta lógica, a dúvida seria um processo mental que se realiza mediante o exercício da introspecção, isto é, mediante o “interesse cognitivo da consciência por seu próprio conteúdo” (HC, 2011, p.349). Uma vez que o próprio Descartes jamais qualificou o ato de duvidar como um “processo”, podemos então concluir preliminarmente que Arendt está, neste caso, atribuindo à filosofia cartesiana um conceito que não estava em seu horizonte. De fato, para Arendt, o *cogito ergo sum* seria uma generalização do *dubito ergo sum*, isto é, de um “duvido, logo existo”, o qual corresponderia “à certeza lógica de que ao duvidar de algo eu permaneço consciente de um processo do duvidar em minha consciência”. Não obstante, Descartes não se referia ao ato de duvidar como um processo mental generalizado; o “cogito” designava qualquer ato psicológico interior que não se confundisse com a realidade das substâncias externas e, como tal, deveria ser realizado tão somente como ato individual. Portanto, nos termos do próprio Descartes, a consciência do cogito pelo sujeito pensante era uma “noção primitiva” que não se originava de qualquer formalidade silogística, tampouco se propunha extrapolar a consciência individual. O meditador individual não tinha a necessidade de traduzir sua própria autoconsciência pensante numa fórmula silogística ou numa equação matemática, tal como ocorreria se tal ato fosse convertido em uma operação processual nos termos de Arendt e Whitehead. A certeza do cogito cartesiano seria pré-silogística, pré-filosófica, interior e não-pública, tendo em vista que a autoconsciência do ato pensante seria “o primeiro elemento da certeza sobre o qual podemos ter certeza”. Como assinalou Cottingham:

É preciso ficar claro que o mais importante para Descartes na descoberta da certeza de sua existência não é a validade formal de um certo raciocínio abstrato, mas sim um *ato* individual de pensamento: é na realização desse ato por cada meditador individual que a certeza de

Whitehead assinala que “de acordo com a teoria [das ideias representativas de Descartes], o indivíduo percebido tem uma qualidade e o indivíduo que percebe tem outra, que é a “ideia” que representa esta qualidade. [...] Ao admitir a hipótese da multiplicidade das entidades atuais, a filosofia do organismo segue Descartes. [...] Descartes defende um princípio que é a base de toda a filosofia: afirma que toda a pirâmide do conhecimento se baseia na operação imediata do conhecer, seja ela um elemento essencial, como é para Descartes, ou um elemento contributivo na composição de uma entidade actual imediata. Este princípio é também um primeiro princípio para a filosofia do organismo” (Whitehead, 2010, p. 171-172, trad. Maria Teresa Teixeira).

sua existência se torna evidente e indubitável. (Cottingham, 1995, p.38. Itálico em “ato” posto pelo próprio autor).

Arendt qualifica o ato da dúvida como um processo porque entende que a generalização ou universalização da dúvida por diversas atividades humanas fez com que toda a razão se convertesse num “jogo da mente consigo mesma”, incorrendo na perda do senso comum³¹². Como a descoberta dos processos pelas ciências naturais “coincidiria” com “a descoberta da introspecção na filosofia”, o ato introspectivo da dúvida fora assimilado como parte do “processo biológico natural existente dentro de nós” (Arendt, HC, 2011, p.144). As atividades da mente e do corpo passaram a ser concebidas como processos vitais biológicos, fossem unidos ou separados. Como sabemos, para resolver o paradoxo da incorporeidade da mente — segundo o qual o eu é tão somente coisa pensante e sem extensão corpórea, assim como o corpo seria uma coisa extensa e sem pensamento — Descartes passou a postular a noção da “união substancial” entre corpo e mente, a qual seria pré-filosófica e poderia ser explicada por uma fisiologia psicofísica da relação corpo-mente, sobretudo ante a constatação dos atributos sensíveis do corpo (Cottingham, 1995, pp.115-118). Ao imitar os processos operativos da natureza, a dúvida deixou de ser um *ato contingente* e passou a ser um *processo necessário*.

O ato da dúvida, afirma Arendt, tornou-se processo em razão da universalidade de suas premissas para além da atividade científica, assim como em razão da assimilação deste ato ao ciclo biológico e psicofísico da relação corpo-mente. A dúvida deixou de ser mera meditação espiritual e passou a ser “o motor autoevidente e inaudível que move todo o pensamento, o eixo invisível em torno do qual todo o pensamento [passou a] girar”. Assim como a filosofia antiga e medieval se articulava em torno do *thaumazein* grego, a filosofia moderna “tem consistido nas articulações e ramificações do duvidar” (Arendt, HC, 2011, p.341). Daí que Arendt enfatize que:

A característica proeminente da dúvida cartesiana é a sua universalidade, o fato de que nada, nenhum pensamento ou experiência, dela escapa [uma vez que] se estende desde o testemunho dos sentidos ao testemunho da razão e ao testemunho da fé, porque essa dúvida reside, em última análise, na perda de autoevidência [autoevidência esta que é própria ao senso comum] (Arendt, HC, 2011, p.343).

³¹² Sobre a perda do senso comum Arendt enfatiza que: “o senso comum, que fora antes aquele sentido por meio do qual todos os outros, com suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, tornou-se então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo” (Arendt, HC, 2011, p. 353)

Assim é que o ato da dúvida — formulado preliminarmente como uma reação contra a hipótese do deus enganador que ilude os sentidos, o senso comum e a razão — tornou-se universal de tal modo que sua aplicação indiscriminada sobre diversas esferas da vida humana converteu-o em variegados processos, tais como a formação da opinião pública, a configuração da mentalidade crítica moderna e o consequente questionamento da desigualdade social e política. Se o ato da dúvida metódica cartesiana não tivesse se convertido em processo, explica-nos subliminarmente Hannah Arendt, provavelmente a Revolução Francesa não teria ocorrido, tampouco o tema da questão social teria sido suscitado pelos revolucionários. O social tornou-se uma “questão” porque a explicação acerca da origem da desigualdade e da miséria foi deslocada do terreno da verdade tradicional revelada para ser exposta ao torvelinho dos processos da dúvida e suas incertezas. Por isso, Arendt nos descreve a proliferação destes processos dubitativos mediante o uso da metáfora da “pungência” (*poignancy*)³¹³ que desferiu um “golpe desastroso” contra “a confiança humana no mundo e no universo” (Arendt, HC, 2011, p.345). Esta imagem pontiaguda, precisa e dorida — a imagem de um punhal que traspasa o coração da fé, da razão e do senso comum, isto é, traspasa o coração do conceito tradicional da verdade — traduz a violência e o ódio com que os processos da dúvida cartesiana passaram a atacar todas as formas espirituais e materiais de expressão da tradição.

Temos até aqui três respostas preliminares para a nossa questão inicial: o ato da dúvida fora compreendido como processo em virtude de sua (a) potência de universalização e generalização para outras atividades humanas além da ciência, (b) em razão de sua incorporação ao processo biológico-vital e (c) porque desfechou diversos golpes contra o conceito tradicional da verdade como revelação, conceito este substituído pela noção de veracidade científica, ainda que tal substituição tenha

³¹³ A metáfora da “pungência”, por consequência dos processos da dúvida na formação da opinião individual moderna, é utilizada também para descrever o conflito entre verdade e política, isto é, entre a verdade filosófica “acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos”, e o contrário desta verdade irreduzível, as opiniões flexíveis dos cidadãos acerca de tais assuntos humanos os quais, “por si próprios estão em fluxo constante”. Assim, afirma Arendt, “o contrário da verdade era a mera opinião, equacionada com a ilusão; e foi essa degradação da opinião o que conferiu ao conflito sua *pungência política*; pois é a opinião e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder. ‘Todo governo assenta-se sobre a opinião’, disse James Madison, e nem mesmo o mais autocrático tirano ou governante pode alçar-se algum dia ao poder, e muito menos conservá-lo, sem o apoio daqueles que têm modo de pensar análogo. Ao mesmo tempo, toda pretensão, na esfera dos assuntos humanos, a uma verdade absoluta, cuja validade não requeira apoio do lado da opinião, atinge na raiz mesma toda a política e todos os governos (Arendt, “Verdade e Política”, EPF, 2005, p.289-290).

implicado na negação das concepções de verdade judaico-cristã e pagã-secular. Vejamos então como Arendt nos descreve o modo pelo qual (d) os processos da dúvida implicaram na perda da certeza da verdade revelada e na dinamização do Ser, entendido como ilusório e enganador.

Como dissemos, Arendt enfatiza que, com os processos da dúvida, a *certeza* da verdade —manifesta pela fé, pelo senso comum dos homens ou pela razão científico-filosófica — deixou de existir porque os critérios tradicionais de julgamento acerca do que seria tal verdade foram substituídos pelos critérios científicos da veracidade (*truthfulness*)³¹⁴. Uma vez que o conceito tradicional de verdade fora substituído pelo conceito científico de veracidade, a própria noção da verdade foi “transformada, ou melhor, partida em uma enorme corrente de veracidades, cada uma das quais, a seu tempo, reivindicando validade geral, ainda que a própria continuidade da pesquisa implicasse algo meramente provisório” (Arendt, AVE, 2017, p.73)³¹⁵. A dúvida

³¹⁴ Na era moderna, assinala Arendt, a metafísica e a filosofia passaram a preocupar-se com o mundo além das percepções e aparências dos sentidos, enquanto a ciência passou a reivindicar para si o mundo do raciocínio e das percepções do senso comum validados por meios empíricos. É por derivar de uma investigação metódica acerca das verdades do senso comum que a ciência se tornou desprovida da autocrítica do pensamento. Mas a disseminação desta veracidade científica em contraposição a verdade revelada não resultou numa completa abolição da fé, mas implicou tão somente na perda da certeza da verdade: “O que se perdeu na era moderna não foi, naturalmente, a capacidade para a verdade ou a realidade ou a fé, nem a concomitante aceitação inevitável do testemunho dos sentidos e da razão, mas a certeza que antes as acompanhavam. Na religião, não foi a crença na salvação ou em uma vida futura que se perdeu imediatamente, mas a *certitudo salutis* — e isso aconteceu em todos os países protestantes nos quais a decadência da Igreja Católica abolira a última instituição ligada à tradição, que, onde quer que a sua autoridade permanecesse incontestada, interpunha-se entre o impacto da modernidade e a multidão de fiéis. [...] a perda da certeza da verdade levou a um novo zelo, inteiramente sem precedentes, pela veracidade”. (Arendt, HC, 2011, p.346). Uma vez que a perda da certeza tenha acometido a fé do homem cristão, ela lançou sobre a alma deste homem uma série infinita de dúvidas diabólicas tais como, por exemplo, a incerteza sobre se a Vida Eterna depois da morte é real ou ilusória, se Maria era, de fato, virgem ou, se haveria de veras uma segunda vinda de Cristo, etc. Todos estes símbolos e dogmas estavam, até a Idade Média, blindados pela certeza e pela fé inabalável. Porém, depois da dúvida cartesiana tornaram-se objetos de *questionamento* e *incerteza*. Isso não significa que “conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre a mente dos homens” (Arendt, EPF, 2005, p.53), significa, apenas, que toda a fé, verdade e autoridade foram postas sob a sombra da dúvida e se viram obrigadas a recorrer aos critérios da veracidade científica.

³¹⁵ A veracidade nasceu do elo entre a ciência e o senso comum. Em razão deste elo, a ciência pôde se promover para um lugar preeminente em relação ao pensamento, cuja evasão voluntária do mundo comum o transformou em metafísica. Arendt nos explica esta permuta que irá definir o espírito da era moderna: “A transformação da verdade em mera veracidade deriva primeiramente do fato de que o cientista permanece ligado ao senso comum através do qual nos orientamos em um mundo de aparências. O pensamento retira-se — radicalmente e por sua própria conta — deste mundo e de sua natureza evidencial, ao passo que a ciência se beneficia de uma possível retirada em função de resultados específicos. Em outras palavras, nas teorias científicas, é o raciocínio do senso comum que, em última análise, aventura-se no âmbito da pura especulação; e a principal fraqueza do senso comum nessa esfera sempre foi não possuir as salvaguardas inerentes ao mero pensamento, a saber, sua capacidade crítica que guarda em si uma forte tendência autodestrutiva”. (Arendt, AVE, 2017, p.73). Para Arendt, Descartes “ecoa aquilo que os cientistas, em geral e sem articulação explícita, haviam descoberto: que, mesmo que não exista a verdade, o homem pode ser veraz, e mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável; e, se houvesse resposta para as perguntas levantadas pelo ato de duvidar, tinham de

cartesiana e sua busca por veracidade entendia que a verdade jamais se revelaria por si mesma, portanto, deveria ser capturada mediante experimentos e instrumentos que fossem capazes de surpreendê-la, como uma “armadilha”. Ademais, postulava que as capacidades sensoriais do homem eram inadequadas e insuficientes para recepção de uma suposta verdade. Entendia que todos os sentidos humanos eram falhos e facilmente enganados por uma realidade cuja percepção não só era inconfiável, mas, sobretudo, enganadora:

A dúvida cartesiana não duvidava simplesmente de que a compreensão humana pudesse não estar aberta a toda verdade ou de que a visão humana não fosse capaz de tudo ver, mas que a inteligibilidade para a compreensão humana não constituísse de algum modo uma demonstração da verdade, tal como a visibilidade não constitui de modo algum uma prova de realidade. Essa dúvida duvida que exista algo como a verdade, e descobre assim que o conceito tradicional de verdade, fosse ele baseado na percepção dos sentidos, na razão ou na crença na revelação divina, repousava sobre a dupla suposição de que o que verdadeiramente é aparecerá por sua própria concordância e que as capacidades humanas são adequadas para recebê-lo. Que a verdade se revela por si mesma era o credo comum à Antiguidade pagã e à hebraica, à filosofia secular e à filosofia cristã. Essa é a razão pela qual a nova filosofia moderna se voltou com tanta veemência — de fato, com uma violência que beirava o ódio — contra a tradição, dando pouca importância ao florescimento entusiasta da Renascença e à redescoberta da antiguidade. (Arendt, HC, 2011, p.344, tradução alterada).

Como assinalou Arendt, a pungência da dúvida cartesiana não se restringiu a mera separação filosófica entre ser e aparência, mas disseminou uma hermenêutica da suspeita segundo a qual toda revelação do Ser seria enganosa e ilusória, sobretudo porque tal Ser inconstante e dinâmico seria capaz de criar suas próprias aparências. Tratava-se, portanto, de um *Ser processual* cuja apreensão científica só poderia ser veraz se fosse capaz de retratar a fluência natural e inconstante que o faz aparecer experimentalmente. Assim, como dissera Bronowski, “a verdade” enquanto “impulso que radica no centro da ciência” se faria aparente “não como um dogma, mas como um processo”³¹⁶ (1956). Daí que, com a disseminação dos processos da dúvida, a relação entre o ser e a aparência deixou de ser “estática”,

tal “como era no ceticismo tradicional, como se as aparências meramente escondessem e encobrissem um ser verdadeiro que para

decorrer do próprio ato de duvidar”. A mente não é a medida das coisas e da verdade, mas deve ser a medida do que afirmamos ou negamos.

³¹⁶ J. Bronowski, *Science and Human Values*, New York: Messner Publishers, 1956. Artigo reproduzido em L.B. Young (Ed.), *Exploring The Universe*, New York: McGraw-Hill, 1963, pp.428-434.

sempre escapa aos olhos do homem. Pelo contrário, esse Ser é agora tremendamente ativo e enérgico: cria suas próprias aparências, ainda que essas aparências sejam embustes. Tudo o que os sentidos humanos percebem é provocado por forças invisíveis e secretas [...] O Ser tremendamente eficaz é de tal natureza que seus desvelamentos têm de ser ilusórios, e que as conclusões deduzidas de suas aparências têm de ser enganosas. (Arendt, HC, 2011, p.345).

Se o ser é ilusório e enganador, dotado de múltiplos disfarces (*disguises*) — tal como a “sociedade”, em sua origem, “assumiu o disfarce de uma organização de proprietários” (Arendt, HC, 2011, p.83), ou a filosofia da história se “disfarçou” de filosofia política na era moderna (Arendt, HC, 2011, p.232) — os processos da dúvida foram concebidos como uma reação contra os pesadelos desta não-realidade. A universalização radical da dúvida fora, portanto, uma solução para os “pesadelos de que tudo é sonho e que não existe realidade, e de que não Deus, mas um espírito mau reina sobre o mundo e zomba dos homens”. Uma árvore pensada ou sonhada não seria uma árvore real; nada nos garantiria que as impressões dos sentidos corresponderiam à realidade sensível. Para remediar este tormento, Descartes lançou mão da “engenhosidade da introspecção” de modo que “todos os objetos mundanos” foram submergidos no “fluxo da consciência e de seus processos em constante movimento”. Assim o filósofo promoveu “a dissolução da realidade objetiva em estados subjetivos da mente ou, antes, em processos mentais subjetivos” (Arendt, HC, 2011, p.352).

Como a veracidade é uma verdade processual e particular, (e) uma vez aplicada ao julgamento dos assuntos do senso comum, ela tornou indistinguíveis as noções de verdade e mentira. Quer dizer, após a aplicação e consolidação dos processos da dúvida no âmbito do senso comum e nos assuntos humanos, a verdade e a mentira foram submergidas no fluxo dos processos subjetivos da consciência. A evidência da verdade fora deslocada do objeto observado para o *res cogitans*, ou seja, a prova da verdade, até então estabelecida pelo princípio relacional-tomista da adequação (*adaequatio*) entre o objeto (*res*) e o intelecto (*intellectus*) fora substituída pelo princípio cartesiano segundo o qual a verdade é um juízo subjetivo do ser pensante. A relação entre *veritas rei* e *veritas intellectus*³¹⁷ fora denegada em favor de um princípio de suspeição quanto às impressões dos sentidos. Assim, a opinião, como expressão subjetiva da veracidade aplicada aos assuntos humanos, tornou-se o modo peculiar da consciência moderna afirmar o caráter privado da verdade no espaço público. Desde as *Confissões* de

³¹⁷ Sobre o conceito de *adaequatio* na obra de Aquino conferir a dissertação de Thiago Soares Leite, *Tomás de Aquino e o Conceito de Adaequatio*, PUC-RS, 2007. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2894/1/387811.pdf>

Rousseau, emoções e narrativas pessoais invadiram a praça pública e passaram a fazer parte do espírito crítico da República das Letras.

Por compensação a esta indistinção entre verdade e mentira, tanto “a moralidade puritana passou a considerar as mentiras como ofensas sérias” quanto o senso comum e a fé passaram a reivindicar para si os padrões morais de julgamento da veracidade científica. (f) Fenômenos, asserções e opiniões passaram a ser julgados pelos critérios do sistema moral perfeito de Descartes e das Academias Reais de Ciências. Os critérios de julgamento das opiniões passaram a ser os critérios oriundos da avaliação científica conforme elaborados por cientistas, filósofos e membros das Academias Reais. Assim, as opiniões levadas ao mundo da publicidade (*öffentlichkeit*) no século XVIII passaram a ser julgadas pelo sucesso, diligência, confiabilidade e veracidade de suas proposições. Como afirmou Arendt, a solução para as perdas da certeza da revelação, da constância do ser e da crença na verdade tradicional fora “a substituição da verdade [*truth*] pela veracidade [*thrufulness*] e da realidade [*reality*] pela confiabilidade [*reability*]” (Arendt, HC, 2011, p.348). Os critérios de julgamento e avaliação engendrados pela prática científica foram mimetizados pelo senso comum e pela fé, ou seja, os padrões morais de julgamento da atividade científica, até então encerrados nas sociedades e academias reais, foram assimilados por outras esferas do mundo social³¹⁸. Por isso Arendt enfatizou que:

A mudança radical de padrões morais que ocorreu no primeiro século da era moderna foi inspirada pelas necessidades e ideais do seu mais importante grupo de homens, os novos cientistas; e as virtudes cardeais modernas — o sucesso, a diligência e a veracidade — são ao mesmo tempo as maiores virtudes para a ciência moderna. (Arendt, HC, 2011, pp.346-347).

A tarefa da ciência, desde então, passou a ser revelar os segredos da natureza mediante ensaios, instrumentos e experimentos, os quais, segundo Arendt, foram concebidos como armadilhas para capturar tais segredos. As sociedades científicas, em reconhecimento à necessidade de um esforço coletivo das melhores mentes da

³¹⁸ Basta nos lembrarmos do *ABC da Literatura* de Ezra Pound, obra que propôs aos críticos, poetas e romancistas do início do século XX uma hierarquia que permitiria a toda comunidade artística distinguir entre os artistas “inventores”, postos no topo da lista, e os “beletristas” e “diluidores”, rebaixados à mais reles condição de escritores menores. Toda escala hierárquica poundiana é baseada em métodos biológicos que avaliam a excelência das obras, além de conceder aos “inventores de processos” estéticos o máximo laurel e reconhecimento. Pound assinala que os grandes poetas são “inventores — homens que descobriram um novo processo, ou cuja obra nos dá o primeiro exemplo conhecido de um processo” (Pound, 2006, p.42). Toda a hierarquia proposta pelo poeta de Idaho é baseada em critérios e padrões científicos de avaliação da excelência das obras.

humanidade ao longo de várias gerações para a execução de tal tarefa, prescreveram para toda a sociedade “as regras de comportamento e os novos critérios de julgamento” para a definição da verdade. Assim, a prova de uma teoria passou a ser, não apenas a veracidade, mas o *sucesso* ante uma prova prática. Como disse Arendt, “a teoria converteu-se em hipótese e o sucesso da hipótese converteu-se em verdade”.

O transplante de tal critério do sucesso para o mundo dos assuntos públicos fez com que a prova de uma opinião, no jogo da opinião pública, passasse a ser o sucesso dela, isto é, a capacidade desta quanto a convencer uma maioria aritmeticamente significativa de pessoas a tal ponto de mobilizá-las por uma causa. Uma opinião teria sucesso na medida em que gerasse assentimento e mobilização. Enquanto virtude científica propriamente, o sucesso independe da aplicabilidade da teoria no que diz respeito a uma dada matéria, portanto, “independe de considerações práticas ou do desenvolvimento técnico que possa ou não acompanhar descobertas científicas específicas”. Quer dizer, o sucesso científico não se confunde com a popularidade ou a aplicabilidade de um invento, teoria ou experimento. Contrariamente, quando este critério de sucesso é aplicado aos assuntos públicos nos quais a maioria é quem julga (e não uma minoria de doutos e eruditos), o assentimento de uma opinião pela maioria torna-se, como dissera de modo cifrado Hannah Arendt, o “ídolo oco da sociedade burguesa” e suas “disputas esmagadoras” (Arendt, HC, 2011, p.347)³¹⁹. Ou seja, o critério do sucesso, uma vez extraído do seu lugar de origem — a linguagem matemático-experimental científica moderna — e aplicado aos assuntos públicos, políticos e sociais, tornou-se uma disputa esmagadora de perspectivas subjetivamente formadas. Se as descobertas científicas jamais se deixaram limitar pela aplicabilidade pública de suas teorias, instrumentos ou experimentos, as verdades subjetivas da opinião só adquirem relevância e validade se forem vencedoras na disputa esmagadora da aprovação pública e no jogo das opiniões em conflito³²⁰. Descartes já dissera que tal certeza moral, derivada da ciência, não é absoluta, mas apenas “suficiente para a aplicação na vida cotidiana” (Princípios, IV, art. 205), ou seja, não se trata de uma certeza dogmática dos assuntos morais, mas tão somente de uma certeza provisória, processual e aplicada. Daí provém o princípio liberal segundo o qual o jogo das

³¹⁹ No original Arendt diz: “the empty idol to which it degenerated in bourgeois society; it was, and in the Science has been ever since, a veritable triumph of human ingenuity against overwhelming odds” (Arendt, HC, 1998, p.279).

³²⁰ O mesmo poderia ser dito do critério da “diligência” o qual Stuart Mill, em sua filosofia da formação das opiniões autênticas, em *On Liberty*, denominou por “juízo judicioso” de uma dada opinião. Em John Rawls este juízo judicioso será renomeado como “equilíbrio reflexivo”.

opiniões formadoras da vontade da maioria deve ter um caráter inconclusivo e permanentemente aberto. Arendt analisa a assunção do sucesso como critério de avaliação da opinião ao referir-se a Madison:

A questão do número mencionada por Madison tem especial importância. O deslocamento da verdade racional para a opinião implica uma mudança do homem no singular para os homens no plural, e isso significa um desvio de um domínio em que, diz Madison, nada conta a não ser o “raciocínio sólido” de uma mente para uma esfera onde “a força da opinião” é determinada pela confiança do indivíduo “no número dos que ele supõe que nutram as mesmas opiniões — um número, aliás, que não é necessariamente limitado ao dos próprios contemporâneos. Madison distingue ainda essa vida no plural, que é a vida do cidadão, da vida do filósofo, por quem considerações desse jaez “devem ser rejeitadas” [...] No mundo em que vivemos, os derradeiros vestígios desse antigo antagonismo entre a verdade do filósofo e as opiniões da praça do mercado desapareceram. Nem a verdade da religião revelada, [...] nem a verdade do filósofo, interferem mais nos negócios do mundo” (Arendt, EPF, 2005, p.292).

Não obstante, o processo mental e introspectivo da dúvida, o qual deu origem à opinião como verdade subjetiva, não se confunde com a opinião pública, ainda que esteja na origem desta. Os dois capítulos iniciais de *Sobre a Revolução* — intitulados respectivamente “O Significado de Revolução” e “A Questão Social” — deixam claro que, depois dos processos da dúvida, as opiniões passaram a pertencer à dinâmica ideológica dos “prós e contras” a qual obstará toda e qualquer “puro estar junto dos homens” (Arendt, HC, 2011, p.225)³²¹.

O artigo de Yara Frateschi³²² é bastante esclarecedor no que diz respeito a definir o conceito e o papel da opinião na teoria política de Hannah Arendt. Frateschi assinala que Arendt, em seus manuscritos de 1954³²³, seguira as teses de Sócrates ao definir a opinião como a ““formulação em discurso do que aparece para mim””. Nesta

³²¹ Arendt refere-se, por exemplo, à impossibilidade de definirmos *quem* uma pessoa é, ainda que tal pessoa que fale e aja no espaço público visível do mundo comum. Quer dizer, é impossível para um narrador ou contador de uma história apropriar-se plenamente do “quem” de uma pessoa quando tenta descrevê-la. Estaria aí “a impossibilidade de solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso” (Arendt, HC, 2011, p.227). Nos discursos ideológicos, contudo, caracterizados pela rotulação mútua e antagônica daqueles que são os “prós” e os “contra” algo ou alguém, esta impossibilidade de definir uma pessoa é resolvida pela descrição caricatural, geralmente demonizada ou santificada da figura pública em questão.

³²² Yara Frateschi, “Juízo e Opinião em Hannah Arendt”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.24; n.1, pp.35-65.

³²³ Hannah Arendt, “Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution”, lecture, 1954. (3 of 4 folders). In: *Hannah Arendt Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C. Disponível em: <http://memory.loc.gov/cgi-bin/query>. Em verdade, este manuscrito dera origem ao ensaio intitulado “Sócrates”, coletado por Jeremy Cohn n’A *Promessa da Política*, 2008, pp. 45-85.

lógica, a opinião “expressa o “mundo tal como se abre para mim” (Frateschi, 2019, p.52). Arendt acreditava que, para reconstituir a dignidade da opinião, desmerecida por toda a tradição da Filosofia Política desde Platão³²⁴, seria necessário reconduzi-la à antiga maiêutica da autoconversação socrática (a qual entendia que o pensamento se formava a partir da conversação entre os dois eus que nos constituem como pessoa) bem como à *dialegesthai* (debater alguma coisa com alguém; Arendt, 2008, p. 55). Segundo Frateschi:

Para o Sócrates de Arendt, a opinião é a formulação em discurso do mundo tal como aparece para mim de modo que ela se forma apenas se eu tenho um *lugar* nesse mundo de aparências, que é o espaço público. Manifestar uma opinião é comunicar aos outros como eu vejo o mundo deste lugar que estou. Deve-se notar que ela encontra em Sócrates algo análogo ao que encontrará em Kant (no pensamento representativo) posteriormente: se a opinião, para Sócrates, não pode ser “algo absoluto e válido para todos”, tampouco é “fantasia subjetiva e arbitrariedade” (idem, ibidem). A opinião pode ser depurada, assim como a virtude pode ser de algum modo ensinada. Não fosse, a maiêutica não poderia apostar no processo dialógico que visa ajudar as pessoas a encontrarem “a verdade na opinião”. Se queremos permanecer fiéis à metáfora da maiêutica, diz Arendt, devemos entender que “Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ao assistir cada um dos cidadãos a parir suas próprias verdades” (idem, imagem 49). O método é a dialética, mas a dialética socrática não destrói a doxa, “ao contrário, revela essa doxa em sua própria veracidade”. O papel do filósofo não é, portanto, o de dizer a verdade filosófica às pessoas comuns, mas “tornar os cidadãos mais verdadeiros (Frateschi, 2019, p.52).

O propósito de Hannah Arendt, nestes escritos que antecederam as obras de 1958 e 1963 era prover uma definição do conceito de opinião de tal modo que ele se situasse no justo-meio entre a verdade filosófica e a opinião idiossincrática, entre a verdade absoluta revelada pela tradição e a apresentação de motivos subjetivos³²⁵. Esta seria a solução para a reconciliação entre a Filosofia e a Política desde a ruptura platônica motivada pela condenação de Sócrates. Somente com tal reconciliação seria possível “abolir a expectativa de encontrar a verdade, condição *sine qua non* para se

³²⁴ Segundo Arendt, “a oposição entre verdade e opinião foi, certamente, a mais anti-socrática das conclusões que Platão tirou do julgamento de Sócrates. Ao não conseguir convencer a cidade, Sócrates havia mostrado que ela não era um lugar seguro para o filósofo, não apenas no sentido de que sua vida não está segura por causa da verdade que ele possui, mas também, e muito mais importante, no sentido de que não se pode confiar na cidade para se preservar a memória do filósofo” (Arendt, “Sócrates”, in *A Promessa da Política*, 2008, p.49).

³²⁵ Curiosamente Frateschi não cita o ensaio intitulado “Verdade e Política”, certamente, a mais completa reflexão de Arendt sobre o conceito de opinião. O ensaio fora inserido na edição brasileira de *Entre o Passado e o Futuro*, embora não faça parte da edição americana de *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (1961).

abrir para a pluralidade humana” (Frateschi, idem). Somente assim, explica Frateschi, “a formulação de uma nova filosofia política” por Arendt poderia “operar nesse intervalo, entre a mais estrita subjetividade e a certeza de um a priori que o mundo dos assuntos humanos jamais terá” (Frateschi, idem).

Esta mesma busca pelo justo-meio entre a verdade e a opinião fora expressa na compreensão de qual seria o papel do juízo:

Nota-se que a validade do juízo — isto é, a validade do juízo em um mundo plural — depende de que as pessoas sejam capazes de se libertar das condições subjetivas privadas que determinam o seu modo de ver na intimidade, mas não têm validade no domínio público. A mentalidade alargada garante um lugar para o particular (para a particularidade do outro) ao mesmo tempo em que permite que o juízo *transcenda* as limitações estritamente individuais. Por isso ela não pode funcionar em estrito isolamento e solidão, “mas necessita da presença de outros ‘em cujo lugar’ cumpre pensar” (idem, p. 275). O juízo depende da presença dos outros para ser válido: se a sua validade nunca é universal é porque ele é feito por pessoas concretas e particulares levando em consideração a perspectiva dos outros presentes, igualmente concretos e particulares. (Frateschi, 2019, p.52).

Ainda que esta leitura de Frateschi seja precisa em identificar a tentativa de Arendt quanto a definir a opinião como justo-meio entre a verdade dogmática e a opinião idiossincrática, a intérprete entende que esta solução seria uma resposta ao modelo hierático platônico e ao modelo absolutista hobbesiano. E de fato, em parte, é. Contudo, Arendt percebera, desde a leitura de Whitehead, que os processos da dúvida cartesiana foram os responsáveis por difundir novos padrões morais para a vida social do homem moderno. Por isso dissera que “a mentalidade do homem moderno fora determinada pelo desenvolvimento da ciência moderna e pelo concomitante desabrochar da moderna filosofia”. Por consequência, o homem passou a “se considerar parte integrante dos dois processos sobre-humanos e onabrangentes da natureza e da história, ambos aparentemente condenados a progredir infinitamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer ideia predeterminada” (Arendt, HC, 2011, pp.383-384). Arendt então percebera que os processos da dúvida cartesiana e o sentimentalismo piedoso e sacrocordial de Rousseau acentuaram demasiadamente o caráter subjetivo e privado das opiniões na era da opinião pública. Ainda que de fato defendesse o papel das opiniões como expressão da pluralidade, Arendt entendia que o mundo moderno estava polarizado em dois extremos: a hipersubjetivação da verdade no conflito das opiniões idiossincráticas e a impessoalidade tirânica e anônima dos

processos científico-sociais. Nesta lógica, o homem moderno seria, ora escravo das opiniões majoritárias do “a-gente”³²⁶ (como o denominara Heidegger), ora escravo das miríades de processos que regem a vida cotidiana. Para Arendt, os males da hipersubjetivação da verdade seriam tão perversos quanto os males da petrificação da verdade dogmatizada segundo os ditames da tradição. Enquanto n’*A Condição Humana* a pensadora elegeu o império dos processos como o problema mais relevante do mundo moderno, em *Sobre a Revolução* o problema da hipersubjetivação da verdade opiniática é tratado como um dos principais alçózes da fundação da liberdade. A maiêutica de Sócrates fora apenas uma solução inicial, proposta num momento em que Arendt ainda tateava as feições esfíngicas da ordem processual moderna.

É provável, portanto, que Arendt tenha abdicado da solução socrática proposta em 1954 para se valer do conceito kantiano de mentalidade alargada porque descobrira que para remediar os males oriundos dos processos da dúvida cartesiana — a subjetivação solipsista da verdade, o sucesso como critério de avaliação das opiniões submetidas a uma disputa agonística e esmagadora, a impossibilidade de distinguir entre a verdade e a mentira — seria preciso emular a hegemonia da verdade científica no mundo impessoal dos processos. Como não seria possível nem necessário antagonizar

³²⁶ Refiro-me ao capítulo IV da primeira seção (§25-§27) de *Ser e Tempo* de Heidegger, intitulado “*Ser-no-Mundo Como Ser-Com e Ser-Si-Mesmo. O ‘A Gente’*”. Pouco se disse acerca do quanto este capítulo foi decisivo para que Hannah Arendt tivesse uma imagem negativa do social em toda a sua obra. Heidegger, nesta seção de *Ser e Tempo* inaugura uma perspectiva fenomenológica de interpretação do social para além da representação metafísica e generalizante que costumeiramente identificamos na propaganda ideológica da “questão social”. O alvo de Heidegger é o fenômeno da sociedade de massas e suas características de padronização da opinião, invisibilidade e anulação da pessoa, perda da capacidade de pensar e julgar acontecimentos de forma autêntica e independente da opinião pública majoritária. O “a gente” é um uno indefinido que tem seus modos próprios de ser. Estes modos de ser, analisados por Heidegger, podem ser resumidos em: o afastamento do ser-aí, a publicidade que manipula e simplifica, a uniformidade de todas as possibilidades de ser, a superficialidade quanto ao tratamento de questões sérias e difíceis, a massificação e mediocridade dos juízos e ponderações, o esvaziamento da responsabilidade moral do indivíduo (“descarregamento”) e a acomodação e inautenticidade do ser si mesmo. Em suma, o “a gente” é aquilo que definimos corriqueiramente como “massificação e mediocridade (*die Offenlichkeit*)”. Tal massificação “controla de imediato cada maneira pela qual o mundo e o ser-aí são interpretados”. Heidegger adverte-nos que estas características do *a gente* são responsáveis pelos lugares comuns que permeiam a opinião pública tendo em vista que, através da interpretação pronta exposta por tais lugares-comuns, as questões e discussões obscuras e encobertas apresentam-se “como sendo algo familiar e acessível a todos”. Esta superficialidade das opiniões de massa e a unanimidade que em geral produz tem como consequência imediata o esvaziamento da responsabilidade da pessoa que dilui sua posição ou juízo em meio a tomada de posição da massa. Diz Heidegger: “Exatamente pela razão do ‘a gente’ apresentar todos os julgamentos e decisões como propriedade sua, ele priva cada ser-aí de sua própria responsabilidade. Por assim dizer, o ‘a gente’ pode manipular a todos para ser invocado constantemente. Pode responsabilizar-se por tudo com grande facilidade, exatamente porque ele não é alguém que precisa dar testemunho de coisa alguma. Foi sempre o ‘a gente’ quem fez, e também se pode dizer que foi ‘ninguém’. [...] Cada um é o outro e ninguém é ele mesmo”. Martin Heidegger, *Todos Nós... Ninguém. Um Enfoque Fenomenológico do Social*. Tradução de Dulce Mara Cretelli, Editora Moraes, 1981, p.51.

as verdades e os critérios da ciência, a solução seria distinguir claramente as categorias e o lugar de cada uma das faculdades humanas e seus respectivos lugares no mundo: a compreensão, o significado, a verdade, a veracidade, o pensamento, o conhecimento, o intelecto, a razão, a ação, a metáfora, a ciência, o senso comum, o querer, o julgar e o pensar. Fora esta a tarefa que Arendt tomou para si n' *A Vida do Espírito*: demarcar o lugar de cada uma dessas faculdades e elucidar as confusões e analogias espúrias que historicamente foram feitas entre elas. Distinguir a origem e o lugar de cada uma dessas faculdades seria um primeiro passo para solucionar o problema da tirania processual do mundo moderno. Afinal, em um mundo onde nenhum homem ordinário exerce poder sobre o governo dos experimentos e processos, a liberdade de opinião não adquire qualquer relevância pública. É como se fôssemos todos cães ladrando sozinhos numa casa vazia. Quanto maior e mais permissiva a liberdade de opinião, mais invisíveis se tornam os opinadores, inundados sob avalanches diárias de opiniões sobre tudo e todos.

4. A QUESTÃO SOCIAL E OS PROCESSOS DA DÚVIDA

Dentre os diversos eventos decorrentes dos processos da dúvida cartesiana o questionamento público e metódico acerca dos fatores causais da pobreza e da desigualdade social fora aquele que mais excitou emocionalmente os debates da opinião pública revolucionária francesa. Tal questionamento fora historicamente precedido pela aplicação universal do princípio da suspeição cartesiana contra a verdade revelada (aplicação esta responsável por desencadear os processos de descristianização da França revolucionária), contra a verdade dos sentidos comumente partilhados (senso comum) e contra a verdade da razão demonstrada. Ainda que tal suspeição universal não tivesse abolido a crença na revelação, no testemunho dos sentidos e nos veredictos da razão, ela conseguiu minar a certeza destas verdades a tal ponto que os homens ordinários passaram a reivindicar novos critérios para a afirmação da verdade; e tais critérios foram extraídos dos padrões morais de avaliação dos experimentos científicos. Assim, a veracidade, a diligência, o sucesso e a confiabilidade passaram a atuar como substitutos dos critérios da verdade tradicional. Portanto, o advento dos processos da dúvida desencadeou não apenas o questionamento acerca das origens naturais e teocráticas da desigualdade e da pobreza, mas também fora decisivo para formar a mentalidade crítica dos novos homens de letras reunidos nos clubes, sociedades e cafés; por consequência,

ensejou o nascimento do instituto da opinião pública. Portanto, sem o advento dos processos da dúvida não haveria uma “questão social”, quiçá, nem mesmo uma revolução houvesse. Seria esta a tese secular arendtiana acerca da origem das revoluções na era moderna.

Ao nos perguntarmos o que é uma “questão” devemos considerar que o questionamento lógico-dialético medieval das artes do *Trivium* diferia do questionamento sistemático do *more geometrico* racionalista-científico euclidiano do início do século XVII, o qual, por sua vez, diferia dos posteriores questionamentos opiniáticos, sentimentais e subjetivistas da mentalidade revolucionária do fim do século XVIII. Em verdade, as questões impostas pela opinião pública não estavam subsumidas às regras da pura lógica, como ocorria com a dialética medieval, a terceira e mais refinada das artes do *Trivium*. Porém, o questionamento revolucionário herdou do questionamento científico o imperativo segundo o qual as questões devem levar o questor a conclusões “necessárias”, no sentido derivado da lógica. Enquanto na *quaestio* escolástica pregava-se a convicção de que as questões deveriam produzir apenas “opiniões” cuja verdade seria “provável”, em termos aristotélicos, ou seja, seriam conclusões cujo conteúdo nos daria uma verdade *in plerisque*, no questionamento revolucionário as opiniões subjetivas deveriam levar a conclusões peremptórias dotadas de poder de convencimento, isto é, deveriam ter sucesso ante o público (o juiz da “questão” era, sempre, a maioria). Por outro lado, diferentemente do questionamento científico, o questionamento revolucionário não era judicativo, isto é, não distinguia entre o verdadeiro e o falso, porque era “inventivo”, no sentido ciceroniano do termo, mas também subjetivo, no sentido sentimental rousseauiano da alegação de motivos cordiais. As visões fragmentárias e duvidosas que na dialética medieval eram concebidas como opiniões prováveis a serem confrontadas (para que superassem a contradição entre elas) numa busca racional por uma conclusão (*cum-cludere*, fechar, encerrar a discussão), no questionamento revolucionário deveriam levar a opiniões necessárias cuja conclusão não seria racional, mas resultante de um sufrágio cuja verdade estaria aberta a novas opiniões, isto é, seria uma verdade inconclusiva, provisória. Enquanto no questionamento medieval a compreensão era um ato do intelecto individual de cada um em particular, assim como no questionamento científico-racionalista a compreensão era impessoal e anônima, no questionamento revolucionário a compreensão era um ato compassivo-sentimental capaz de formar uma maioria esmagadora que se impunha contra os juízos individuais derrotados. Assim,

para os revolucionários toda ação se tornaria uma questão, e, como questão, deveria ser pública e retoricamente explicitada em favor da humanidade, suma juíza imaginária. Podemos concluir preliminarmente que o conceito de “questão” desenvolvido no jogo da opinião pública do século XVIII seria um híbrido do questionamento escolástico-inquisitorial com o questionamento científico sistemático, ainda que o questionamento revolucionário tenha criado, em certos casos, suas próprias regras de confrontação. Para Arendt, importaria não apenas este caráter híbrido da “questão” revolucionária, mas, sobretudo, que o questionamento revolucionário tenha restaurado a *dialegesthai* própria à ação tradicional grega contra o monologismo solipsista de Descartes. Nesta lógica os revolucionários usaram Descartes contra Descartes.

Nesta lógica, quais seriam, segundo Hannah Arendt, os fatores decisivos para que o social fosse postulado como uma “questão” pública³²⁷? Ao longo de sua exposição do problema, Arendt nos sugere, ainda que de modo assistemático, que a questão social teve origem em cinco eventos processuais determinantes: 1) o advento dos processos da dúvida desde Descartes, o posterior nascimento da mentalidade crítica e da opinião pública e o consequente questionamento acerca da origem natural da desigualdade social e da pobreza; tal questionamento deveria ser feito a partir do princípio iluminista do *libre-pensée*, isto é, o livre pensamento emancipado dos limites da experiência, da tradição e da fé cristã; seria, portanto, um questionamento distinto das questões disputadas da escolástica, ou do questionamento sistemático euclidiano (o *more geométrico* racionalista do início do século XVII); tratava-se de um tipo de questionamento movido pela mentalidade revolucionária; 2) a representação idílica da América como uma sociedade abundante e sem pobreza, isto é, uma espécie de Cocanha real cuja existência era usada pelos revolucionários como contraprova às teses naturalistas, isto é, como demonstração cabal do caráter artificial, humanamente constituído e reversível da desigualdade social e da miséria; 3) o advento da mentalidade revolucionária cujo objetivo, inicialmente político (a refundação da liberdade e do corpo político), converteu-se posteriormente numa tentativa de transformar todo o arcabouço da sociedade, dirimir a pobreza e dar visibilidade política aos miseráveis; a luta por visibilidade pública, movida pelo ressentimento e pela fome, fora a responsável por conduzir os revolucionários a propor uma tribunalização da

³²⁷ Para uma exposição histórica acerca do conceito de “questão” conferir o livro de Michel Villey *Questões de Tomás de Aquino Sobre Direito e Política*, 2014, cap. 3, “Por que Questões?”, p. 37-50. O livro de Francis Jacques (*Dialogiques: Recherches Logiques sur le Dialogues*, Paris, PUF, 1979) é, provavelmente, o que melhor expõe o confronto entre dialogismo e monologismo.

“questão social”; 4) a força natural da fome, isto é, a necessidade biológica de sobrevivência física (*anankaia*) que impeliu as classes famélicas a uma reação vital e violenta contra seus algozes e opressores; 5) a formulação retórica de um vocabulário secular sacrocordial e compassivo o qual fora empregado como um “recurso à Deus” capaz de legitimar o novo poder revolucionário então instituído contra a monarquia absoluta do Antigo Regime. Quer dizer, a questão social não teria surgido como mera reação automática das classes famélicas às imposições biológicas da *anankaia*; proviera da criação de um novo vocabulário capaz de excitar sentimentos, ressentimentos e emoções das classes miseráveis de modo a instrumentalizá-los para a ação política violenta. Assim, uma interpretação puramente naturalista acerca do advento da questão social como força revolucionária fora conciliada a uma interpretação teológica, teatral e lexicográfica³²⁸.

³²⁸ Os intérpretes da questão social na obra de Hannah Arendt jamais fizeram esta associação entre o advento dos processos da dúvida e o nascimento da questão social. Em geral, enfatizam tanto os temas da fome como força biológica e política quanto o problema da invasão do *oikos* sobre o domínio público; porém, não enxergam os demais fatores concorrentes aqui apontados. Isso se deve, em parte, porque tais intérpretes tratam o social e a questão social como um conceito unívoco. Adriano Correia, por exemplo, ao se propor “examinar brevemente o que Arendt nomeou *questão social* em seu exame da modernidade política” (Correia, “A questão social em Hannah Arendt: Apontamentos Críticos”, *Revista Aurora*, 2008) o fez sem se perguntar por que o social se transmutou numa “questão”, o que era uma “questão” ante o contexto revolucionário, em que sentido tal “questão” se distinguiu de uma questão científica, jurídica ou escolástica, o que distingue o social propriamente dito da “questão social”. Correia considera, equivocadamente, que “a esfera do social” e a “sociedade” são compreendidas por Arendt como um só conceito. O intérprete sequer se deu conta que Arendt não emprega a expressão “questão social” n’*A Condição Humana*. Por isso, embora tenha se proposto neste artigo tratar da questão social segundo Hannah Arendt, citou apenas uma passagem de *Sobre a Revolução*, obra fundamental para compreender o problema. Ademais, Correia não compreendeu a natureza processual e experimental do social. Sua descrição dos fenômenos do social é uma mixórdia que parafraseia erradamente os diversos processos do social apontados por Arendt sem nos oferecer uma saída do labirinto. Não propõe qualquer associação entre a questão social, os processos da dúvida, a imagem idílica da América, o advento da opinião pública, o nascimento da mentalidade crítico-revolucionária ou a formulação de um vocabulário secular sacrocordial e compassivo. O artigo de Correia é um texto com o qual ou sem o qual o enigma da questão social em Hannah Arendt permanece tal e qual: irresoluto. Noutro artigo, intitulado “Política e Pobreza: com Arendt, contra Arendt” e publicado oito anos depois (tempo suficiente para que o pesquisador apresentasse algum progresso à comunidade acadêmica), Correia incorreu no mesmo erro de não distinguir entre o social e a questão social. Adverte-nos, contudo, sobre as “dificuldades com a questão social na obra de Arendt” as quais “se revelam possivelmente mais agudas quando focamos especificamente este tema” (Correia, 2016, p.108). Neste artigo, Correia se contrapõe ao diagnóstico arendtiano segundo o qual a questão social não poderia ser resolvida politicamente, mas tão somente mediante o uso das leis da economia e da administração pública. Contrariamente ao que assinala o intérprete, não há qualquer “desafinação aparente” entre esta solução técnica da questão social e a afirmação segundo a qual “cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo”. Muito pelo contrário, a solução do problema da miséria e da pobreza, enquanto cerne da questão social, admirá, segundo Arendt, das leis científicas que regem todos os processos e experimentos sociais modernos, dentre eles, a própria questão social. Correia viu uma contradição neste ponto porque não soube distinguir as duas modalidades de ação e as leis que respectivamente as regem, conforme já tratamos aqui. O artigo de Odilio Alves Aguiar (“A Questão Social em Hannah Arendt”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27(2): 7-20, 2004) comete o mesmo equívoco de tratar como unívocos os fenômenos do social e da questão social, além de não mencionar qualquer associação da questão social com os processos da dúvida cartesiana. Estes mesmos equívocos são cometidos por Keinert (2007), Kretle (2017) e Midões (2008).

Uma vez que já tratamos neste capítulo dos processos da dúvida (1) e do advento da mentalidade revolucionária (3), e tendo em vista que a força natural da fome é fenomenologicamente autoevidente como “a necessidade mais poderosa de que estamos conscientes pela nossa introspecção” (4) (Arendt, OR, 1971, p.59), resta-nos tratar da representação idílica da América (2) e da formulação de um vocabulário secular cordial-compassivo (5) como instrumento retórico de legitimação da nova autoridade e como recurso lexical de mobilização política. Portanto, neste tópico trataremos do evento 2, além de apresentarmos as provas textuais no que diz respeito à relação direta entre os processos da dúvida e o advento da questão social. Ao remontar a origem da questão social aos processos derivados da dúvida cartesiana Arendt estabeleceu os fundamentos de sua tese acerca do caráter secular das revoluções. Veremos, ainda que de forma breve, como esta tese se contrapõe radicalmente às suas antecessoras. Começamos, então, pela imagem edênica da América como fator causal originário da questão social.

Arendt nos explica que as revoluções começaram quando a humanidade europeia passou a descrever que a pobreza fosse eterna, natural, inevitável, irreversível e inerente à condição humana. Essa descrença surgiu quando as narrativas idílicas sobre a vida abundante na América — símbolo de uma sociedade sem pobreza — foram difundidas entre os povos do continente europeu. Desde então as distinções entre ricos e pobres passaram a ser concebidas como um fenômeno não-natural, reversível e não-eterno; daí surgiu a crença numa possível “mudança completa da sociedade” (Arendt, OR, 2011, p.49). Portanto, a questão social passou a desempenhar um papel revolucionário quando os homens começaram a duvidar do caráter natural, inevitável, irreversível e eterno da desigualdade e da pobreza. Quer dizer, o advento da questão social se dera como um dos desdobramentos dos processos da dúvida. As explicações causais naturalistas e teocêntricas acerca das origens da miséria e da desigualdade — tidas até então como fenômenos universais, irrevogáveis e irremediáveis (Arendt, idem, p. 49) — foram postas em dúvida. Aí estaria mais uma das linhas de continuidade entre os temas do social n’*A Condição Humana* e da questão social em *Sobre a Revolução*.

Embora Arendt impute à imagem da América (concebida como uma sociedade sem miséria) a responsabilidade pelo advento da questão social no processo revolucionário francês, esta imagem edênica do Novo Mundo não seria suficiente para suscitar o questionamento social se os processos da dúvida não tivessem sido iniciados pela filosofia cartesiana. Os processos da dúvida atingiram os principais símbolos da

verdade cristã e, juntamente com a Reforma Protestante, desfecharam golpes decisivos contra a autoridade tradicional, seja no que diz respeito ao monopólio hermenêutico da interpretação bíblica, seja no que diz respeito à racionalização da fé cristã e suas explicações sobre a ordem do mundo. Tais questionamentos foram posteriormente assimilados pela filosofia política secular, desde a interpretação bíblica hobbesiana (inspirada no republicanismo hebraico-protestante inglês)³²⁹ até a teodiceia de Leibniz (na qual Deus é definido como o operador do melhor dos mundos possíveis).

Arendt nos propõe esta conexão entre os processos da dúvida e o advento da questão social de modo muito sutil em duas passagens de *Sobre a Revolução*. A primeira delas explica-nos que:

A questão social começou a desempenhar um papel revolucionário somente quando os homens, na era moderna e não antes, começaram a *duvidar* de que a pobreza fosse inerente à condição humana, a *duvidar* de que a distinção entre a minoria — que, à força, pela fraude ou pelas circunstâncias, havia conseguido se libertar dos grilhões da pobreza — e a multidão de trabalhadoras miseráveis fosse eterna e inevitável. Essa *dúvida*, ou melhor, a *convicção* de que a vida na Terra podia ser abençoada com a abundância, em vez de ser amaldiçoada com a penúria, era, na origem, pré-revolucionária e americana; ela nasceu diretamente da experiência colonial americana (Arendt, OR, 2011, p. 49; 1990, p.22, *itálicos acrescidos*)³³⁰.

³²⁹ Atualmente os estudiosos já reconhecem o amplo papel que a leitura e interpretação do texto do Antigo Testamento tiveram na formação das tradições republicanas protestante (Thomas Erastus), laica e hebraica (Petrus Cunaeus). Eric Nelson (2010) e Gordon Schochet (2008 *et alii*) observam que, após o advento do humanismo renascentista e a difusão do ceticismo — de Michel de Montaigne e Pierre Charron —, assimilado ao cânone do pensamento europeu moderno, houve um franco processo de secularização dos modos de reflexão política durante o século XVII. Contudo, tal processo de expurgo dos modos teológicos de pensar a política ocorreu concomitantemente à reentrada da teologia política na vida intelectual europeia, precisamente por conta das sumas protestantes que retornavam ao texto bíblico como documento cabal para elaboração da “Constituição de Deus”. Como enfatiza Nelson, entre os séculos XVI e XVII, por iniciativa dos reformadores protestantes, houve uma revivescência da língua hebraica nos meios intelectuais europeus. Houve, portanto, um encontro entre teóricos protestantes filosemitas e as fontes hebraicas autoritativas. Desde então o Velho Testamento fora designado como documento sagrado, enviado pelo próprio Deus-Pai aos filhos de Israel para que seus fiéis pudessem, a partir da sabedoria ali contida, fundar uma República Perfeita ou uma comunidade talmúdica de homens. Surgiu, então, uma tradição radical da exegese bíblica rabina a qual, inicialmente, concebia as formas clássicas de governo como plurais e igualmente legítimas. A interpretação republicana do *Livro de Reis* tornara-se a chave para uma teoria da deslegitimação de toda forma de governo que não fosse republicana. É óbvio que esta tradição hebraica, protestante e republicano-cristã fora uma das fontes inspiradoras dos Pais Fundadores da América (Baylin, 2003). Essa fusão entre republicanismo e cristianismo explica porque o iluminismo político americano não era, tal como fora o republicanismo jacobino francês, anti-cristão.

³³⁰ No texto original de *On Revolution* consta o seguinte: “The social question began to play a revolutionary role only when, in the modern age and not before, men began to doubt that poverty is inherent in the human condition, to doubt that the distinction between the few, who through circumstances or strength or fraud had succeeded in liberating themselves from the shackles of poverty, and the labouring poverty-stricken multitude was inevitable and eternal. This doubt, or rather the conviction that life on earth might be blessed with abundance instead of being cursed by scarcity, was

Se a dúvida era cartesiana, a certeza (ou convicção) advinha “diretamente da experiência colonial americana”. Tratava-se, portanto, de dois processos encadeados e complementares: a dúvida de que a miséria e a desigualdade entre ricos e pobres fosse natural e a certeza de “de que a vida na Terra podia ser abençoada com a abundância, em vez de amaldiçoada com a penúria”. E tal certeza era “pré-revolucionária e de origem americana”. A questão social surgiu, portanto, como tópico das discussões públicas quando, a partir do exemplo americano de uma sociedade sem miséria, a humanidade europeia descobriu que o flagelo da penúria não era natural, irreversível, inevitável, eterno ou inerente à condição humana. Por isso, Arendt assinala que o “impulso revolucionário na Europa” não fora alimentado propriamente pela “Revolução Americana”, mas sim pela “existência de condições sociais na América” as quais “eram bastante conhecidas na Europa muito antes da Declaração de Independência” (Arendt, OR, 2011, p.51). Desde meados do século XVIII consolidou-se a convicção de que a diferença entre ricos e pobres decorria da fraude e do uso da força pela minoria opressora.

A questão social e a ideia de revolução se uniram quando, a partir do desenvolvimento da mentalidade crítica e revolucionária, cidadãos que inicialmente almejaram refundar o corpo político do Estado francês passaram a considerar “mais importante transformar o arcabouço da sociedade [...] do que transformar a estrutura da esfera política” (Arendt, OR, 2011, p.52). Estes revolucionários entendiam que a igualdade era “natural” e “orgânica” no novo continente, porém, na Europa, deveria ser conquistada “por meio da violência e da carnificina da revolução” (Idem, p.52). A violência, movida pelo ressentimento e pelas necessidades das classes famélicas, passou a ser concebida como um instrumento de transformação de sociedade.

A partir do advento e difusão da dúvida cartesiana, fora o fluxo da consciência e seus processos quem passou julgar, ante o tribunal da opinião pública e seus constantes movimentos imprevisíveis, se a miséria e a desigualdade eram consequências eternas e inevitáveis da natureza desigual dos homens. Como afirmou Arendt, a universalidade da dúvida cartesiana submergiu os objetos mundanos no fluxo da consciência e seus processos (Arendt, HC, 2011, p.352). Assim compreendida, a questão social implicou na “dissolução da realidade objetiva em estados subjetivos da mente”, isto é, “em

prerevolutionary and American in origin; it grew directly out of the American colonial experience” (Arendt, 1990, p.21).

processos mentais subjetivos” denominados, desde então, “opinião”. O confronto caótico destes estados subjetivos de questionamento da verdade é o que se passou a denominar por “opinião pública”. A tradição eclesiástica perdera o monopólio da verdade e da interpretação da ordem social do mundo; a teodiceia do sofrimento tornara-se uma antropodiceia da desigualdade, isto é, uma ciência humana do social. A tradição fora dissolvida pelos processos mentais subjetivos, e para conhecer a verdade em sua nova acepção científica e experimental, os revolucionários e seus seguidores póstumos passaram a postular uma ciência prática do social, passível de ter sua veracidade diligentemente testada.

De sua origem filosófica e científica, os processos da dúvida foram transplantados para o mundo dos assuntos públicos, e o principal assunto em pauta durante o período da Convenção Jacobina passou a ser a questão social. As discussões deixaram de ocorrer na arena restrita, arcana e excludente das sociedades científicas e passaram a acontecer na praça pública, lugar de uma maioria visível. Ao transbordar da linguagem científica para a linguagem política corrente, os processos da dúvida e da certeza deram origem à mentalidade crítica na qual o confronto das opiniões passou a se desdobrar num processo inconclusivo e entrópico de reivindicação da verdade. Assim, a tribunalização da verdade e o *páthos* do novo (igualmente originário da filosofia e da ciência moderna) passaram então a fazer parte da ação revolucionária e da política moderna. Como assinala Arendt, passou-se a crer que “o novo início poderia ser um fenômeno político” (OR, 2011, p.77). Pela imitação do espírito filoneísta da ciência “a novidade deixou de ser o monopólio precioso e ao mesmo tempo assustador de uma minoria” e “chegou à praça pública”. É o que afirma Arendt no seguinte passo:

O estranho *páthos* de novidade, tão típico da era moderna, precisou de quase duzentos anos para sair do relativo isolamento da área científica e filosófica e chegar ao campo da política. Nas palavras de Robespierre “Tudo mudou na ordem física, e tudo deve mudar na ordem moral e política”. Mas, quando chegou a esse campo, em que os acontecimentos se referem à maioria e não à minoria, esse *páthos* não só assumiu uma expressão mais radical como também adotou uma realidade própria exclusiva do campo político. Foi somente no curso das revoluções setecentistas que os homens começaram a ter consciência de que um novo início poderia ser um fenômeno político, poderia ser o resultado do que os homens haviam feito e do que podiam conscientemente começar a fazer. [...] a novidade deixou de ser o monopólio precioso e ao mesmo tempo assustador de uma minoria. Quando a novidade chegou à praça pública, tornou-se o começo de uma nova história, iniciada — embora inadvertidamente — por homens em ação (Arendt, OR, 2011, pp.77-78).

Em suma, foram os processos da dúvida, assimilados pelas associações políticas da República das Letras em meio a uma ordem aristocrática e estamental, os responsáveis pela desnaturalização da explicação causal da desigualdade e da pobreza. Nos círculos discretos das sociedades de pensamento os processos da dúvida se enraizaram para emergir no mundo público e visível sob a forma da opinião pública. Portanto, a questão social surgira como um dos tópicos de discussão desta opinião pública nascente.

A segunda passagem de *Sobre a Revolução* na qual Hannah Arendt nos explica sutilmente a conexão entre os processos da dúvida e o advento da questão social é a seguinte:

Robespierre transportou os conflitos da alma, a *amê déchirée* de Rousseau, para a política, onde se tornaram mortíferos porque eram insolúveis. “A caça aos hipócritas não tem limites e só pode gerar desmoralização.” Se, nas palavras de Robespierre, “o patriotismo era uma coisa do coração”, então o reino da virtude estava forçado a ser, na pior das hipóteses, o reino da hipocrisia ou, na melhor, a luta sem tréguas para caçar os hipócritas, uma luta que só podia terminar em derrota devido ao simples fato de que era impossível distinguir entre os verdadeiros e os falsos patriotas. Quando o seu sincero patriotismo ou a sua virtude sempre suspeita [*ever-suspicious*] se exibiam em público, deixavam de ser princípios a partir dos quais se poderia agir ou motivos pelos quais se poderia inspirar; eles [o patriotismo e a virtude] tinham degenerado em meras aparências e tinham se tornado parte de um espetáculo no qual Tartufo estava obrigado a representar o papel principal. Era como se a dúvida cartesiana — *je doute donc je suis* — tivesse se convertido no princípio do domínio político, e a razão era que Robespierre havia realizado a mesma introversão sobre as operações da ação [*deeds of action*] que Descartes havia realizado sobre as articulações do pensamento. Certamente, toda a ação tem os seus motivos, seu objetivo e seu princípio; mas o ato em si, embora proclame seu objetivo e torne manifesto seu princípio, não revela a motivação íntima [*innermost motivation*] do agente. Os motivos [do agente] permanecem obscuros, não brilham, mas estão escondidos, não apenas dos outros, mas, na maior parte das vezes, dele próprio, de sua auto-inspeção [*self-inspection*]. Portanto, a busca por motivos, a exigência de que todos exibam em público suas motivações mais íntimas [*innermost motivation*], na medida em que exige o impossível, transforma todos os atores em hipócritas; no momento em que a exibição de motivos começa, a hipocrisia começa a envenenar todas as relações humanas. Além disso, o esforço de arrastar o oculto e o obscuro para a luz do dia só pode resultar numa manifestação aberta e ruidosa daqueles atos cuja verdadeira natureza os obriga a procurar a proteção da escuridão; infelizmente, faz parte da própria essência dessas coisas que todo o esforço para tornar a bondade manifesta [*make-goodness manifest*] ao público termine com o aparecimento do crime e da criminalidade no cenário político. Na política, mais do que em qualquer outra esfera, não há possibilidade de distinguir entre o ser

e a aparência. No domínio dos assuntos humanos, ser e aparecer são, de fato, uma e a mesma coisa. (Arendt, OR, 1990, p.97-98; 2011, pp.137-138; 1973, p.96)³³¹.

A representação performática e ruidosa das virtudes patrióticas em praça pública atendia à exigência jacobina de que tais virtudes só seriam verdadeiras se fossem exibidas para uma plateia. A exibição seria a prova de que as ações virtuosas correspondiam aos sentimentos mais ocultos do coração de cada cidadão. A exposição pública, teatral e retórica das virtudes republicanas tornou-se, assim, o único recurso de comprovação da verdade dos sentimentos. Ao obrigar os cidadãos a expor suas supostas virtudes políticas como se fossem sentimentos cordiais, os revolucionários jacobinos transformaram a ação política espontânea numa atuação teatral na qual os atores estavam obrigados a representar o papel determinado pelas expectativas da plateia. Assim, a ação revolucionária espontânea transformou-se em mera representação hipócrita de motivos preestabelecidos por uma ideia abstrata de virtude. Mentir e fingir passou a ser uma obrigação cênica. Do mesmo modo que Tartufo encenava uma falsa carolice para suas vítimas, os revolucionários representavam suas questionáveis virtudes patrióticas para seus espectadores desconfiados³³². Numa época em que os processos da dúvida já haviam se espalhado por diversas atividades humanas, todos os discursos e gestos de confirmação cênica das virtudes patrióticas por parte dos cidadãos eram postos em suspeição pelos próprios revolucionários. “Era como se a dúvida cartesiana tivesse se convertido no princípio do domínio político”, diz Arendt.

O ponto de inflexão desta citação reside, contudo, na analogia entre os processos de introspecção propostos por Robespierre e Descartes. Ao realizar a introversão cordial da verdade e situá-la num lugar imperscrutável ao mundo público — o coração dos homens — Robespierre reproduziu a dinâmica do processo de introversão cartesiana, porém, o fez de modo ainda mais radical porque submergiu a verdade em um nível de subjetivação mais profundo e entrópico do que o fizera Descartes. A introspecção

³³¹ Tradução feita em cotejo com as traduções de Denise Bottmann (2011), I. Moraes (1973) e com a versão original (1990).

³³² Não é por acaso que Arendt associa o espetáculo cênico da exibição pública da piedade por Robespierre e pelos jacobinos à figura de Tartufo. Mais do que representar a hipocrisia de religiosos e sacerdotes à época de Luís XIV, a peça de Molière como um todo é um exemplo cabal de questionamento cartesiano de certos usos e costumes tradicionais da época, sobretudo o matrimônio de conveniência e o uso da religiosidade como instrumento de aceitação social pela burguesia ascendente. No caso de Robespierre, a tartufice era inevitável porque toda ação política deveria ter seus motivos explicitados para o público, ou seja, só atingiria sua plenitude mediante a representação cênica e discursiva de suas virtudes. Sem discurso, toda e qualquer ação estaria menoscabada. E todo discurso, inevitavelmente, suscitaria dúvida quanto à sinceridade cordial do agente.

cartesiana entendia que somente “os processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria” (Arendt, HC, 2011, p.349); assim, Descartes submergiu a verdade no fluxo da consciência subjetiva a qual, por princípio, deveria estar completamente apartada do mundo e do senso comum. Analogicamente, a verdade cordial de Robespierre fora a responsável por submergir a noção do verdadeiro no fluxo dos sentimentos cordiais cujas impressões subjetivas e emocionais, além de imperscrutáveis, estariam em constante mutação. A analogia de Hannah Arendt sugere que Robespierre estabeleceu um novo ponto arquimediano dentro do homem; o epicentro deste novo ponto não seria mais o cogito dubitativo cartesiano, mas o coração compassivo e piedoso, isto é, o coração sentimental rousseauiano. A dúvida fora assim lançada para dentro dos arcanos do coração. Parafraseando Arendt, podemos dizer que, desde então, somente “os processos que se passavam nos sentimentos do coração piedoso do homem eram dotados de certeza própria”. Depois de Robespierre, a certeza da verdade só poderia ser dada pelo sentimento cordial, não pelo cogito.

Se o cogito cartesiano partia do pressuposto de que era necessário duvidar de todos os conteúdos possíveis da experiência, exceto o próprio *cogito*, o “cogito” de Robespierre partia do pressuposto de que era necessário duvidar de todas as virtudes performaticamente exibidas em praça pública. Uma vez que a exibição performática e obrigatória das virtudes não poderia dar visibilidade ao que verdadeiramente se ocultava no coração de cada homem, a certeza tornara-se impossível de ser atingida. Quer dizer, o “cogito” cordial de Robespierre aboliu a possibilidade da certeza que ainda havia na introspecção cartesiana. Aboliu, por conseguinte, qualquer distinção entre a verdade e o engano, entre a realidade e a ilusão. Desde então, na política revolucionária não havia a verdade, seja no que diz respeito ao “quem” dos homens que agem e falam, seja no que diz respeito a um assunto sobre o qual se poderia afirmar algo; o que havia, deveras, na política jacobina, eram apenas as aparências, isto é, as máscaras que cada um dos atores poderia usar para parecer algo e as versões fragmentárias acerca dos assuntos públicos em questão formulada pelos atores. Este seria o lado mais maquiaveliano de Robespierre:

A hipocrisia a que Robespierre declarou a sua vã e perniciosa guerra envolve de facto os problemas dos ensinamentos de Maquiavel. Robespierre era suficientemente moderno para ir em busca da verdade, se bem que não acreditasse ainda, tal como alguns dos seus últimos discípulos julgaram, poder fabricá-la. Ele já não pensava, como Maquiavel, que a verdade surgia por si própria quer neste

mundo, quer num mundo vindouro. E sem a crença na capacidade revelatória da verdade, a mentira e o fingimento sob todas as suas formas mudam de caráter (Arendt, OR, 1971, p.100).

Robespierre e os jacobinos não acreditavam mais na capacidade revelatória da verdade porque os processos da dúvida já estavam então consolidados na mentalidade revolucionária. A elogio maquiaveliano da política como aparência não se traduziu em elogio da mentira e da hipocrisia porque os processos da dúvida não estavam no horizonte de Maquiavel cujos “ensinamentos morais pressupunham a existência de um Deus que conhece tudo e eventualmente ira julgar todos” (idem, p.100). A distinção entre a verdade e a mentira só se torna clara se houver uma noção estável e incontrovertida da verdade; no mundo da dúvida cartesiana e da Revolução, alguns discípulos de Robespierre chegaram a crer na possibilidade de fabricar a verdade. Em suma, o jacobino deslocou o sentido da ação política tradicional, até então situada no domínio público comum dos homens, para uma teologia mística dos mistérios do coração situado na intimidade imperscrutável do agente. Promoveu, portanto, um movimento de despolitização e teatralização da ação política. A degeneração radical de tal teatralização fora a institucionalização da hipocrisia como virtude.

Aos revolucionários restou tão somente o caos das verdades hipersubjetivas constituídas a partir de sentimentos estritamente íntimos e privados refratários a qualquer ajustamento ao mundo comum. A verdade deixou de ser meramente subjetiva e passou a ser *íntima*, afinal, a intimidade, que “não tem lugar objetivo e tangível no mundo” (Arendt, HC, 2011, p.47), seria o único espaço no qual os segredos do coração poderiam se revelar. Como a intimidade sempre se negou radicalmente à aparição pública, e se constituiu enquanto uma “forma [puramente] subjetiva da existência humana”, nenhuma verdade, desde então, pôde ter estatuto público. Este seria o mundo dominado pelo “indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, [...] seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional, [ambos nascidos] dessa rebelião do coração” (Arendt, HC, 2011, p.47). Robespierre, neste caso, seria não apenas um adaptador cênico da dúvida cartesiana representada no palco do espaço público, mas o tradutor do vocabulário compassivo-cordial rousseauiano para a ação política teatralizada.

Em suma, a analogia proposta por Arendt no que diz respeito aos dois processos de introspecção da dúvida — cartesiana e cordial — entendia que as reflexões íntimas acerca dos motivos da ação foram levadas à praça pública do mesmo modo como o

foram as articulações da dúvida feitas por Descartes na esfera do pensamento introspectivo³³³. Quando Arendt enfatiza que “Robespierre havia realizado a mesma introversão [*introversion*] sobre as operações da ação [*deeds of action*] que Descartes havia realizado sobre as articulações do pensamento” ela entende que a publicização obrigatória das intimidades do coração se constituía num segundo movimento de subjetivação radical da verdade; Robespierre estabeleceu para os revolucionários um segundo ponto arquimediano dentro do homem, e este ponto, o coração sentimental, seria o único lugar onde a verdade e a certeza seriam *confiáveis*³³⁴.

Por outro lado, a introversão cordial da verdade por Robespierre resultou não apenas na impossibilidade da certeza quanto ao verdadeiro sentido da ação, mas na interiorização mística do sentido do ato, ou seja, nenhuma ação seria compreensível tendo por evidência apenas o gesto visível do ator. Os motivos íntimos e ocultos do coração jamais se revelariam aos expectadores; permaneceriam obscuros até mesmo para o próprio agente que poderia interpretar equivocadamente o sentido de seu ato. Em suma, nenhuma ação poderia ter seu sentido plenamente desvelado porque a essência do ato estaria em seus motivos íntimos, não no gesto visível, nem nos princípios que o regem, tampouco nos objetivos implícitos ou nas justificações do agente. Na filosofia sacrocordial da ação de Robespierre nenhum ato em si poderia revelar o agente, seu “quem” e seus motivos ocultos. Nenhuma ação era passível de ser plenamente compreendida porque teria seu sentido último escondido numa zona de mistério³³⁵. Na

³³³ Neste aspecto, é como se os revolucionários jacobinos pretendessem secularizar a prática cristã da *exomologesis*, isto é, a prática da confissão pública e aberta dos pecados como exercício de penitência pública por um membro da comunidade eclesiástica ante seus irmãos. No caso dos jacobinos, contudo, esta exomologese secular, mais do que uma confissão pública de motivos para a busca do perdão da comunidade, visava justificar a ação violenta e piedosa contra certos algozes e supostos traidores. Por isso, a Revolução se convertera em um tribunal inquisitorial de acusação e execução, um “Comitê de Salvação Pública”. Mais do que justificar seus próprios motivos de ação, os revolucionários pretendiam imputar motivos e intenções às ações dos outros. Se no primeiro caso eles promoveram uma encenação teatral, no segundo se transformaram em inquisidores seculares.

³³⁴ A confiabilidade, como vimos, é um critério científico de afirmação da verdade, ou seja, ela é estranha à verdade noética heleno-romana e à verdade revelada judaico-cristã.

³³⁵ Não por acaso, após o assassinato de Marat, não apenas seu cadáver putrefato fora exibido como um mártir para os revolucionários, mas também seu coração, fora removido pelos embalsamadores, depositado numa urna de ágata e exposto na nave da Igreja dos Cordeliers durante os anos da Convenção Jacobina. O coração arrancado de Marat fora exposto como um exemplo de “coração puro”, isto é, verdadeiramente piedoso e devoto à causa revolucionária republicana. A sacralização do coração de Marat pode ser exemplificada pelo discurso proferido por Célestin Morel, *Éloge Funèbre de Jean Paul Marat*, no dia do enterro do mártir republicano: “Ó coração de Jesus, ó coração de Marat [...] tendes igual direito a nossa homenagem. O coração de Marat, *sacré coeur* [...] podem as obras e a benevolência do filho de Maria serem comparadas às do Amigo do Povo e seus apóstolos aos jacobinos de nossa sagrada Montanha? [...] Seu Jesus não passava de um falso profeta, porém Marat é um Deus. Viva o coração de Marat. [...] Como Jesus, Marat amou ardentemente o povo. [...] Como Jesus, Marat abominou os nobres, os sacerdotes, os ricos, os vilões. Como Jesus, levou uma vida pobre e austera”. Conferir o artigo de

semântica neotestamentária, a ideia de mistério designava a providência divina oculta durante os séculos, mas revelada na plenitude dos tempos, no “agora escatológico” (Richter, 1987, p.309). Ao conceber o sentido da ação como algo oculto nos mistérios do coração humano Robespierre e os jacobinos endossaram a tese providencialista da natureza da Revolução. Só a sabedoria de Deus saberia o que está no coração dos homens; toda criatura seria incapaz de alcançar tal conhecimento divino; portanto, a Revolução seria um desígnio escondido por Deus ante a insciência dos homens. O que os inquisidores revolucionários buscavam em seus acusados era uma consciência pura, ou melhor, um coração puro; a pureza estaria na piedade, isto é, na devoção absoluta à causa revolucionária, tal como está dito numa passagem do Novo Testamento: “Em verdade, grande mistério é o da piedade (εὐσεβείας μυστήριον)” (1 Tim. 3:9).

Para Arendt, quanto mais os revolucionários se autocompreendiam como titulares de uma força sagrada ou como porta-vozes do novo, mais eles se distanciavam do sentido autêntico da ideia de revolução. Tanto os padrões morais da ciência experimental moderna quanto a linguagem sacrocordial secularizada eram, para Arendt, elementos estranhos à Revolução os quais adulteravam o sentido originário da ação revolucionária enquanto restauradora da ação tradicional. Essa clara dissociação entre a ciência, o sagrado e o político é o que explica sua recusa em atribuir a origem das revoluções aos remotos movimentos apocalípticos gnósticos e milenaristas. Para ela, as revoluções provêm, primordialmente, dos processos da dúvida. Como sabemos, os processos cartesianos da dúvida deram origem aos processos de racionalização da fé (Arendt, OR, 2011, p.53), à suspeição da certeza da salvação (*certitudo salutis*), assim como foram decisivos para a consolidação da ordem política secular. Uma vez questionadas as instituições e costumes da fé cristã, todas as explicações causais acerca da ordem mundana advindas deste credo passaram ser postas em suspeição. Para Arendt, as interpretações cristãs da origem das revoluções negligenciam este ponto inicial (Arendt, OR, 2011, pp.53-54). Por mais eruditas que fossem, tais explicações negligenciaram o papel primordial dos processos cartesianos da dúvida no advento de certos questionamentos, tais como os questionamentos do social, da forma de governo legítima, da sacralidade pessoal do monarca, da distinção aristocrática, da verdade

Cláudio Aguiar Almeida (de onde extraí esta tradução do texto de Morel), “Razão, Religião e Revolução: Luzes e Sombras nas Telas de Jacques-Louis David”. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.24. n.3. p. 269-298. set.-dez. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v24n3/1982-0267-anaismp-24-03-00269.pdf>. O discurso de Morel pode ser encontrado aqui: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k44199x/f5.image.texteImage>

eclesiástica, etc. A autora se contrapôs às clássicas interpretações cristãs das revoluções de Eugen Rosentock-Huessy³³⁶, Norman Cohn³³⁷, Karl Löwith³³⁸, Eric Voegelin³³⁹, Hermann Rauschning³⁴⁰ e Ernst Bloch³⁴¹. E por essa razão, também, ela passou a negar que as revoluções nasceram na Itália de Maquiavel (por mais que alguns intérpretes revolvam a *Revolta dos Ciompi* ou à *Pataria* de Milão) ou nas guerras civis e revoluções inglesas do século XVII (1642, 1649 e 1688). Para ela:

O fato é que aqui jamais ocorreu uma revolução em nome do cristianismo antes da era moderna, de maneira que o máximo que se pode dizer em favor dessa teoria é que foi preciso vir a modernidade para libertar os germes revolucionários da fé cristã, o que, evidentemente, constitui uma petição de princípio” (2011, OR, p.54).

Arendt assume que se trata de uma “petição de princípio” porque sabe que está a se contrapor a uma tese hegemônica sustentada por grandes historiadores e filósofos. De todo modo, sem os processos da dúvida não haveria as revoluções. A associação entre os processos da dúvida e o nascimento da questão social durante a Revolução Francesa é feita de modo sutil, certamente, porque Arendt não queria reduzir a origem da questão social à assimilação política dos padrões morais oriundos dos processos científicos. Tal associação contraditória a interpretação segundo a qual o advento da questão social fora uma tentativa de restaurar, entre outros propósitos, a ação tradicional e o protagonismo dos homens nas questões decisivas do mundo público.

5. A SECULARIZAÇÃO DO VOCABULÁRIO CORDIAL COMPASSIVO

“Quanto mais antiga é uma palavra, tanto mais profundamente ela se cala.” (Wittgenstein)

³³⁶ Rosenstock-Huessy, Eugen, *Die Europäischen Revolutionen. Volkscharaktere und Staatenbildung*, Jena, Eugen Diederichs Verlag, 1931; Rosenstock-Huessy, Eugen, *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*, New York: William Morrow & Co, 1938.

³³⁷ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford University Press, 1957.

³³⁸ Löwith, Karl, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. University of Chicago Press, 1949.

³³⁹ Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*. Vienna: Bermann-Fischer, 1938; Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago. University of Chicago Press, 1952.

³⁴⁰ Hermann Rauschning. *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*. Europa Verlag, Zürich/New York 1938. Em inglês: *The Revolution of Nihilism. Warning to the West*. Translated by E.W. Dicks. Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., New York, 1939.

³⁴¹ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, München, Kurt Wolff, 1921.

Uma das passagens em que Hannah Arendt nos explica a relação intrínseca entre “o nascimento efetivo de fenômenos históricos” e as palavras que nomeiam tais fenômenos é a seguinte:

Uma maneira de datar o verdadeiro nascimento [*birth*] de fenômenos históricos gerais como as revoluções — ou, neste sentido, os Estados-nação, o imperialismo, o regime totalitário e outros semelhantes — é, certamente, descobrir quando é que a palavra que desde então permanece ligada a este fenômeno aparece pela primeira vez. Evidentemente que cada novo aparecimento entre os homens precisa de uma nova palavra, quer se cunhe um novo termo para designar a nova experiência, quer se utilize um termo antigo com significado totalmente novo. Isso é duplamente verdadeiro para a esfera política da vida, na qual o discurso reina supremo (Arendt, OR, 2011, p.64; 1973, p.34-35; 1990, p.35).

Fenômenos históricos, assim como as pessoas, nascem e precisam ser nomeados. Nomear é individuar um fenômeno, isto é, expô-lo à percepção da consciência. O nome é um registro indelével da origem que rege o fenômeno em sua trajetória histórica. A origem, portanto, é legisladora do fenômeno que, uma vez nomeado e conceituado no jogo político-discursivo da vida, permite aos agentes históricos, aqueles que agem e falam no mundo público, interpretar e perceber a realidade a partir de uma nova perspectiva. Novas experiências demandam novos conceitos capazes de direcionar a intenção da consciência para aspectos até então despercebidos da realidade. No caso do fenômeno da Revolução, além de ser designada por um “termo antigo com significado totalmente novo”, sua compreensão pela classe revolucionária oscilou entre a convicção de que fossem eles os protagonistas e agentes livres da história e a perplexidade posterior de que eram apenas títeres da necessidade histórica e seus processos irresistíveis.

É comum que os intérpretes dos novos fenômenos políticos e históricos de nosso tempo tentem encontrar anacronicamente um acontecimento análogo no passado ou um precursor remotíssimo na história. Não obstante, basta observarmos se aquele acontecimento pretérito supostamente originário demandou de seus partícipes e espectadores coetâneos a criação de novos conceitos ou a reinterpretação de conceitos antigos. Se não, diz-nos Arendt, toda remissão forçada a uma origem remota seria mera atribuição arbitrária do intérprete³⁴², tal como fizeram Norman Cohn e Eric Voegelin ao

³⁴² É o que nos diz Arendt ao se referir às tentativas dos intérpretes de remontar a questão social ao tempo da Revolta do Ciompi narrada por Maquiavel na História de Florença: O fato é que, por mais que queiramos encontrar sinais de nossas experiências contemporâneas nas experiências inspiradas pela luta civil que grassava nas cidades-estado italianas, estas nunca foram radicais a ponto de sugerir a seus atores

associarem as revoluções modernas aos movimentos gnósticos milenaristas posteriores ao ano mil.

Fato é que a Revolução Francesa e seus promotores foram pródigos em cunhar novos conceitos que possibilitaram aos partícipes e intérpretes compreender a realidade política de modo absolutamente novo e sem precedentes. Daí a pergunta: seria a fome enquanto processo vital e força motriz biológica o fator que impeliu os miseráveis e revolucionários a lutarem contra seus opressores ou, contrariamente, seria a nova linguagem secular sacrocordial e piedosa, capaz de excitar emotivamente e mobilizar politicamente as classes famélicas, a responsável imediata pela origem e pelos desdobramentos da Revolução? O que teria provocado nos pobres e miseráveis as reações violentas e furiosas? O poder do discurso ou o poder irresistível da *anankaia*? Esta pergunta está respondida de antemão pelo simples fato de que pobres, famintos e miseráveis sempre houveram (“Sempre haverá pobres na terra”, Deut. 15:11), entretanto, jamais foram capazes de dar início a uma revolução política, avassaladora e violenta, tal como fora a Revolução jacobina.

Este vocabulário sacrocordial compassivo é o que denominamos aqui teologia da compaixão. São conceitos teológicos que gravitam semanticamente em torno do problema da questão social: compaixão, piedade, solidariedade, coração e pobreza (miséria). A questão social define-se como o questionamento público no que diz respeito à origem natural da desigualdade entre ricos e pobres bem como no que diz respeito à própria existência inevitável da pobreza. Por isso, Arendt começa a tratar do vocabulário revolucionário compassivo a partir da definição secular da pobreza. Para a autora, a pobreza é a ditadura absoluta da necessidade laboral do corpo e, como tal, ela é a responsável pela imediata ascensão da questão social no domínio da política moderna. Numa palavra, a pobreza é a escravidão do corpo pela fome e pela necessidade:

A pobreza é mais do que a privação, é um estado de constante necessidade e de miséria aguda cuja ignomínia consiste na sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta porque coloca os homens sob a ditadura absoluta dos seus corpos, isto é, sob a ditadura absoluta da necessidade tal como todos os homens a conhecem a partir da sua mais íntima experiência [...] Era sob a lei desta necessidade que a multidão se precipitava para auxiliar a Revolução Francesa, que a inspirou, a empurrou para frente e eventualmente a conduziu à sua ruína, porque esta era a multidão dos pobres. Quando eles apareceram

ou a seus espectadores a necessidade de uma nova palavra ou a reinterpretação de uma palavra mais antiga (Arendt, OR, 2011, p. 69).

na cena política, a necessidade apareceu com eles, e o resultado foi que a força do Antigo Regime se tornou impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve de se render à necessidade, à urgência do processo da própria vida” (Arendt, OR, 2011, 1971, p.60).

Se a questão social se resume “à existência da pobreza”, então precisamos de uma definição exaustiva do que é a pobreza. Podemos chegar a esta definição a partir de três antíteses expostas ao longo do capítulo “A Questão Social”. Segundo Arendt, a pobreza caracteriza-se pela: (i) escravidão imposta pelas necessidades laborais do corpo, especificamente, a necessidade de nutrição; a pobreza aí pode chegar aos limites da miséria, da penúria e da indigência, atingindo o cerne da dignidade humana; quer dizer, a pobreza escraviza e, por isso, impede a fundação da liberdade política; (ii) a pobreza, para ser percebida e provocar “a repugnância inata pelo sofrimento do próximo” (idem, p.71), depende de uma superação da paixão da distinção aristocrática. Esta superação, por sua vez, só se fez possível na ordem pública do ocidente por meio da assimilação da compaixão enquanto instituição política regular e impessoal, isto é, enquanto solidariedade. Arendt aqui contrapõe a “paixão da distinção” à “paixão da compaixão”, quer dizer, o princípio de uma sociedade aristocrática estamental ao princípio de uma sociedade cristã-burguesa igualitária. Ao passo em que a paixão da distinção aristocrática jogou os pobres na irrelevância, na invisibilidade, na impessoalidade e no anonimato, a paixão da compaixão rousseauiana os elegerá para o papel de protagonistas na Revolução Francesa; (iii) a percepção compassiva da pobreza produziu conceitos abstratos que serviram para legitimar a ação política processual dos cientistas sociais enquanto tecnocratas do governo. Arendt aqui contrapõe claramente as ciências sociais à filosofia do social, isto é, contrapõe os *Homme de Lettres* do século XVIII, como era o caso de Rousseau e Diderot, aos intelectuais que eram “cultores das ciências sociais” (idem, p.72) e foram cooptados a trabalhar para burocracia do Estado. De qualquer forma, foram os homens de letras do século XVIII quem produziram os cultores das ciências sociais e disseminaram o discurso dos oprimidos segundo o qual “aqueles que pertencem às classes mais baixas da sociedade têm, por assim dizer, um direito a estoirar de indignação, avidez e inveja” (idem, p.73). É este discurso que prega a legitimidade da violência como agente produtor da igualdade social que fará a questão social saltar da compaixão pelos pobres para aquele sentimento de frustração individual e ambição social próprio das sociedades burguesas. Quer dizer, é este discurso que conceberá a pobreza como privação do indivíduo em sua capacidade de consumo. Aqui, a pobreza deixa de ser assimilada pela compaixão e passa a ser autocompreendida a

partir de um sentimentalismo triunfal que se funda, em geral, numa narrativa ou numa biografia do ego. A ambição dos pobres nas sociedades abundantes passa a ser superar as frustrações e privações de consumo impostas pela pobreza e atingir a mesma paixão por distinção do burguês.

Esta interpretação da questão social segundo Arendt, contudo, não se esgota em termos biológicos, estende-se a considerações de natureza teológica, tendo em vista que a percepção da miséria e da pobreza dependem de certa definição do que é a *compaixão*. Para Arendt, não é possível compreender a questão social se não nos propusermos a entender como a ideia de compaixão fora incorporada à teoria política moderna, especificamente, a partir de Jean-Jacques Rousseau. Ao compreender a compaixão como conceito fundamental para institucionalização política do social, Arendt o fez de modo a distingui-la da piedade e da bondade. Mais do que isso, a autora enfatiza que a compaixão, por não se definir como um sentimento, não poderia ser remetida ao ego compassivo dos revolucionários que discursavam em praça pública. Assim, por compaixão Arendt designa o compadecimento com o sofrimento de uma *pessoa*. Neste caso, a compaixão só pode manifestar-se na relação que se estabelece entre duas pessoas, tendo em vista que somente a pessoa é dotada de unidade e autoconsciência. Numa palavra, só há compaixão pela *pessoa humana*, jamais por grandezas políticas abstratas como a “humanidade”, um país, uma classe social ou uma raça. A autora adverte-nos que jamais houve na tradição do pensamento cristão a ideia de compaixão generalizada ou despersonalizada. Além disso, toda compaixão autenticamente cristã é inefável, quer dizer, é marcada pela “inépcia das palavras” que acomete a pessoa compadecida. A dor do sofrimento, neste caso, não pode ser expressa discursivamente porque qualquer modo de expressá-la ou descrevê-la será insuficiente para aproximar-se da experiência concreta. Como não pode ser expressa, mas apenas partilhada, a compaixão é a eucaristia da dor do outro. Por isso, toda compaixão define-se como uma fusão espiritual entre pessoas e, como tal, ela abole a distância entre o sofredor e o co-sofredor, unindo-os num só compadecimento. Ela se dá, portanto, na unidade do sofrimento. Pessoaalidade, Inefabilidade e simbiose seriam as três características que só podemos encontrar na compaixão.

Qual seria a relação da compaixão com a questão social? Como ela surge na tradição cristã e como se seculariza na teoria política moderna? Qual é o papel da compaixão nas revoluções sociais? Qual é a relação da compaixão com a percepção da pobreza? Para Arendt, a resposta a estas questões deveria ser buscada na experiência

histórica das revoluções ocidentais na era moderna, particularmente, na Revolução Francesa e, em menor medida, na Revolução Americana. A pergunta feita por Arendt, portanto, diz respeito à assimilação da compaixão na teoria política moderna a partir da experiência da Revolução Francesa e a partir da reelaboração secular deste “conceito” na filosofia de Jean-Jacques Rousseau e na ação política de Robespierre. Arendt adverte-nos que, na história das civilizações humanas, a compaixão pela miséria do outro não é um dado da natureza. Mesmo as ações de caridade cristã na Idade Média operavam “fora do domínio político” e “fora da hierarquia estabelecida da Igreja Católica”. A questão que autora nos propõe, neste aspecto, é a seguinte: o que provocou a compaixão pela miséria no século XVIII?

Desde a Revolução Francesa, disseminou-se a ideia preconcebida segundo a qual toda revolução é, por natureza, social. Este preconceito se consolidou, sobretudo, em virtude do caráter eminentemente político da Revolução Americana, antecessora e inspiradora de revolucionários como Robespierre e Danton. Enquanto os americanos de 1776 e 1787 estavam preocupados com a forma de governo ideal na qual as instituições pudessem, a um só tempo, assegurar a liberdade política e exercer controle sobre as paixões humanas, os jacobinos de 1792 a 1795 preocupavam-se com os direitos básicos dos *Sans-Culottes* no que diz respeito às suas necessidades de “vestuário, alimentação e reprodução”. A primeira Revolução aspirava à liberdade política, a segunda, à igualdade social e à supressão da pobreza. Uma vez que a miséria e a necessidade estivessem ausentes do contexto social americano (embora houvesse ali pobreza e escravidão), seu legado de prudência, parcimônia e sabedoria política fora sobreposto pela imagem brutal, radical e sanguinária da revolução anárquica dos pobres em França. Embora a controvérsia entre ricos e pobres, trabalhadores e vagabundos, eruditos e ignorantes estivesse presente no contexto americano, estas antíteses sociais não guiavam o debate acerca de um desenho constitucional ou forma de governo ideal. Contrariamente, em França, a paixão da distinção aristocrática em contraposição à invisibilidade dos pobres e miseráveis, tratados como pessoas desimportantes, anônimas e obscuras pelo *Ancien Régime*, fora a tônica da Revolução em seu período da Convenção Jacobina. Isto explica porque o paradigma por excelência do que vem a ser uma Revolução no imaginário ocidental seja a Revolução Francesa. Não por seu êxito, mas porque representa exemplarmente a questão social como força motriz das revoluções em nosso tempo. Numa palavra, a Revolução Francesa é, para o Ocidente, o arquétipo das revoluções.

Fato é que o ideário republicano de ambas as revoluções repôs em circulação o conceito de Povo (*Le Peuple*). Este vocábulo, como sabemos, tem uma longa trajetória que se inicia no *demos* das democracias helênicas, traduz-se no *populus* latino das repúblicas romanas e chega à modernidade no republicanismo cívico renascentista, no republicanismo inglês do século XVII até chegar ao republicanismo das revoluções americana e francesa em fins do século XVIII. Qual o sentido do termo *povo* em sua origem nas revoluções francesa e americana? Para os americanos a palavra povo designava a multiplicidade de opiniões, facções e interesses na arena pública. Como afirmara Arendt, “a palavra ‘povo’ conservava [para os americanos de 1787] o sentido de quantidade, da infinita variedade de uma multidão cuja majestade residia na sua própria pluralidade” (idem, p.92). Numa república, criam os revolucionários americanos, o povo deveria ser constituído por uma “troca de opiniões entre iguais”, ou melhor, por uma a “multidão de vozes e de interesses” de modo que a razão de cada um pudesse ser contraposta às demais razões. A compreensão do povo como pluralidade política seria, portanto, a imagem da república americana. Neste sentido é que a expressão “opinião pública” ao designar “a unanimidade potencial de todos”, para estes revolucionários, assemelhar-se-ia em uma forma de tirania da maioria.

Bem distinta desta concepção de povo era a interpretação dos jacobinos franceses. Os *malheureux* ou *le peuple* eram concebidos como uma multidão de miseráveis cuja unidade se constituía no “clamor por pão” na medida em que somente esta força pré-política, a fome, os poderia unir como corpo político uno e indivisível. A unidade era imposta pela necessidade, não pela liberdade ou pela autonomia. Eis aí a unidade da Soberania Popular antevista por Rousseau: não um monólito político, mas um Cérbero faminto. Segundo Arendt, a imagem do *le peuple* francês sempre se disseminara a partir da figura de “um monstro de muitas cabeças, uma massa que se move como um só corpo e age como que possuída por uma só vontade”. A vontade deste monstro era dada pela necessidade que se impôs impulsionada pela pobreza e pela fome. Diante da miséria, a multiplicidade da multidão se unificou na luta por pão. Temos assim, duas imagens do povo. A primeira como pluralidade de opiniões e interesses; a segunda como unidade de miseráveis famintos.

O que designava, portanto, a palavra povo na Revolução Francesa e qual a sua ligação com a compaixão? Segundo Hannah Arendt:

As palavras *le peuple* são palavras-chave para qualquer compreensão da Revolução Francesa, e as suas implicações foram determinadas por aqueles que estavam expostos ao espetáculo do sofrimento do povo, de que eles próprios não compartilhavam. Pela primeira vez, a palavra abrangia mais do que aqueles que não participavam no governo, não os cidadãos mas a camada inferior do povo. A própria definição da palavra nasceu da compaixão, e o termo tornou-se equivalente de infortúnio e infelicidade — *le peuple, les malheureux, m'applaudissent*, como Robespierre tinha o costume de dizer; *le peuple toujours malheureux* [o povo sempre infeliz], como até mesmo Sieyès [...] o teria dito. Por isso, a legitimidade pessoal daqueles que representavam o povo e estavam convencidos de que todo o poder legítimo devia derivar deles poderia residir apenas em *ce zèle compatissant* [este zelo compassivo], “nesse imperioso impulso que nos atrai para *les hommes faibles*” [os homens de baixo], em suma, na capacidade de sofrer com a ‘imensa classe dos pobres’, acompanhada do desejo de elevar a compaixão à categoria da suprema paixão e da mais alta virtude política (Arendt, OR, 1971, p.74-75).

O povo, enquanto categoria social, era a expressão “material” da compaixão política, e a compaixão era a “a mais alta virtude”. O povo não era a República porque não se restringia a uma forma de governo, e, ao mesmo tempo, não poderia ser definido somente como categoria constitucional, isto é, como Poder Constituinte ou Nação, conforme propusera Sieyès. O povo, a multidão, o Terceiro Estado eram a expressão da “bondade natural de uma classe”, isto é, eram concebidos como a figuração cabal do homem natural rousseauiano. Para Rousseau, assim como para seu discípulo, Robespierre, a compaixão seria a única força capaz de “unir diferentes classes sociais numa nação” (idem, p.79) ao provocar nas classes mais abastadas o compadecimento e a comiseração com o sofrimento causado pela pobreza. Sabemos que a bondade inata do “bom selvagem”, o “homem natural”, não poderia ser incontroversamente comprovada pela antropologia empírica, mas a corrupção do homem civilizado era visível para todos os pobres e homens de letras no Antigo Regime. O Povo era a unidade do corpo político movido pelo compadecimento de todos ante as privações impostas pela pobreza.

A bondade do homem no estado natural tinha-se tornado axiomática para Rousseau porque ele descobriu que a compaixão era a reação humana mais natural ao sofrimento dos outros e, portanto, o verdadeiro fundamento de toda a autêntica e ‘natural’ comunicação humana [...] A razão torna o homem egoísta; ela impede a natureza de ‘se identificar com o infeliz sofredor (Arendt, OR, 1971, p.79).

Ou ainda:

A história diz-nos que de modo nenhum é coisa natural que o espetáculo da miséria mova os homens à piedade; mesmo durante os longos séculos em que a religião cristã compassiva determinava os

padrões de moral da civilização do Ocidente, a compaixão operava fora do domínio político e frequentemente fora da hierarquia estabelecida da Igreja. Contudo, trata-se aqui de homens do século dezoito, quando esta indiferença antiquada estava prestes a desaparecer e quando, segundo as palavras de Rousseau, uma “repugnância inata pelo sofrimento do próximo” se tornou comum em certos estratos da sociedade europeia e precisamente entre aqueles que fizeram a Revolução Francesa. Desde então, a paixão da compaixão habitou e guiou os melhores homens de todas as revoluções, e a única revolução em que a compaixão não desempenhou qualquer papel na motivação dos actores foi a Revolução Americana (Arendt, OR, 1971, p.70).

A alma dilacerada (*Âme déchirée*) entre a razão egoísta e a compaixão altruísta estava empenhada no diálogo consigo própria e, neste empenho, descobrira que “os tormentos da miséria deviam produzir bondade”. Como enfatiza Arendt, “a magia da compaixão era a de que ela abria o coração do desgraçado aos sofrimentos dos outros”, resgatando os aristocratas do vício do egoísmo e afastando-os da paixão pela distinção. Assim, Rousseau introduziu a compaixão na teoria política. Não apenas porque introduziu esta paixão cristã no pensamento político, mas porque a transformou em *piiedade*, isto é, em comiserção pelo sofrimento de uma classe inteira, de um povo e da humanidade como um todo. Não se trata de um co-sofrimento provocado pela percepção da dor de uma pessoa, trata-se de uma predisposição a sofrer e se revoltar pela miséria de um corpo coletivo uno e indivisível. Numa palavra, Rousseau deu início a um sofisticado modo de despersonalização do compadecimento, reinventando-o segundo sua própria definição do termo “compaixão”.

Arendt, para esclarecer o caráter perverso e subversivo desta reinvenção da compaixão propõe que a contrastemos à definição cristã clássica. A compaixão é o compadecimento do sofrimento que aflige uma pessoa em particular. Como tal “ela não pode estender-se mais longe do que aquilo que é sofrido por uma pessoa [...] a sua força está ligada à força da própria paixão que, em contraste com a razão, pode apenas abarcar o particular mas não tem noção do geral nem tem capacidade de generalização”. Não há compaixão possível por um agregado abstrato, impessoal e desprovido de autoconsciência como é o caso de uma “compaixão pelo povo” ou “compaixão pela humanidade”. A divindade de Jesus residia, segundo Arendt, em “sua capacidade de se compadecer com todos os homens na sua singularidade, isto é, sem os amalgamar com qualquer entidade como fosse a de uma humanidade sofredora” (idem, p.84).

Da mesma forma que não admite generalização e impessoalidade, a compaixão não se manifesta por palavras ou discursos, ela é muda, inefável. Esta “inépcia das

palavras”, como a qualifica Arendt, a distingue da piedade e da virtude loquaz (conforme demonstra a figura política de Robespierre e sua paixão retórica). A paixão, enquanto capacidade de sofrimento, e a compaixão, enquanto co-sofrimento pela dor de uma pessoa, “não são silenciosas, mas a sua linguagem consiste em atitudes e expressões de contenção, mais do que palavras”. No momento em que a compaixão se verbaliza e se torna discurso, ela transforma a bondade em autopromoção e se dissolve, quicá, no vício da vaidade. Por isso, podemos deduzir, não é possível haver, em sentido estrito, uma teologia da compaixão, porque esta deve permanecer em silêncio como puro gesto ou como expressão do olhar. Daí que a compaixão tenha a capacidade de abolir a distância, “o fosso que existe sempre nas relações humanas” de forma que o compadecimento em sua plenitude julgue ser mais fácil sofrer do que ver o outro sofrer.

Em virtude de sua natureza pessoal, muda e profundamente empática, a compaixão jamais pode se tornar uma instituição regular e duradoura. Este papel fora atribuído à piedade. Neste sentido, podemos dizer que a compaixão está para a piedade assim como o amor está para a honestidade. Enquanto o primeiro se manifesta espontaneamente movido pelo amor, o segundo é racional e mecânico, instituído por uma regra social. A ideia de compaixão em Rousseau é generalizante, eloquente e impessoal e, como tal, não se define precisamente como compaixão, mas sim, piedade. A piedade rousseauiana se vale de:

discursos predicativos e argumentativos, em que alguém fala *a* alguém *acerca de* alguma coisa que é de interesse para ambos porque ela *inter-est*, porque está entre eles. No mundo, tal interesse falador e argumentativo é inteiramente alheio à compaixão, que é somente dirigida, e com sua intensidade apaixonada, ao próprio homem que sofre; a compaixão fala apenas na medida em que tem de responder diretamente à pura expressão sonora e gestual através da qual o sofrimento se torna audível e visível no mundo. Geralmente, não é a compaixão que inicia a modificação das condições mundiais a fim de aliviar o sofrimento humano, mas, se o fizer, evitará os fastidiosos processos de persuasão, de negociação e de compromisso que são os processos da lei e da política e emprestará a sua voz ao próprio sofrimento, que deve reclamar rapidez e ação directa, isto é, ação com processos de violência (Arendt, OR, 1971, p.85-86).

A crença na bondade inata do homem natural por Rousseau se dera pela inversão do Pecado Original e da Teologia da Queda. Para a tradição católico-judaica, Deus é bom e o mal que há no mundo é obra do homem; para Rousseau, os homens nascem bons, mas a civilização é que os corrompe e os vicia. Como afirma Arendt,

É mais do que duvidoso que Rousseau tenha descoberto a compaixão através do sofrimento com os outros e é mais do que provável que nisso, como em quase todos os outros aspectos, ele se tivesse guiado pela *sua revolta contra a alta sociedade*, em especial contra a sua evidente indiferença para com o sofrimento daqueles que a rodeavam. Ele tinha reunido todos os recursos do coração contra a indiferença de salão e contra a ‘insensibilidade’ da razão, que ambos diriam, à ‘vista das desgraças dos outros: morram se quiserem, que eu estou em segurança (Arendt, OR, 1971, p.87).

De fato, a revolta contra a aristocracia da corte, sua perfídia habitual e suas intrigas palacianas fora a tônica de revolucionários influenciados por Rousseau. O ódio pela hipocrisia e pela duplicidade levou milhares de franceses ao cadafalso, a maioria nobres e sacerdotes. A Corte de Versalhes era vista pelos miseráveis e afortunados como um lugar de luxuriosos, fúteis, corruptos, desumanos e parasitas. Com Rousseau e Robespierre, a imagem dos miseráveis da Vendéia, contraposta à imagem dos aristocratas ricos da Corte de Versalhes, difundiu à multidão a crença segundo a qual os homens pobres são bons e justos ‘por natureza’ porque não foram corrompidos pela “sociedade”. Foi esta imagem do pobre como reedição *in vivo* do bom selvagem, ou seja, do homem natural, que levou os revolucionários crerem que haviam “emancipado a própria natureza humana, ou seja, libertado o homem natural em todos os homens, e que lhe tinham dado os Direitos do Homem, que a cada qual cabiam, não devido ao cargo político a que pertencia, mas pelo facto de ter nascido” [...]. Ou seja, o cidadão, caso quisesse ser tutelado pelos Direitos do Homem, deveria antes ser destituído de sua personalidade legal de cidadão francês e membro de um corpo político. A assunção do homem universal exigia a supressão do homem nacional. Por isso, Arendt assinala que “os homens da Revolução já não estavam interessados na emancipação dos cidadãos ou na igualdade, no sentido de que todas as pessoas deveriam ter igualmente direito à personalidade legal”, eles aspiravam, em verdade, emancipar o cidadão para que este se tornasse tão-somente *homem*. A *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão* pretendia “traduzir os direitos primários positivos inerentes a natureza humana” como direitos que não pressupunham a tutela de qualquer corpo político, seja ele o Estado, a Nação ou o Poder Constituinte. Como adverte-nos Hannah Arendt, a declaração dos Direitos Humanos tentou “reduzir a política à natureza”. O homem, sujeito político destes direitos, “não passava de um ser natural, no seu direito a ‘alimentação, vestuário e reprodução da espécie’, isto é, no direito às necessidades da vida.” Este seria o “conteúdo e o fim último do governo e do poder”. O homem pobre,

reedição do homem natural, não estava encoberto pelo vício da hipocrisia, nem pela armadura da personalidade política.

A julgar pela biografia de Rousseau, como nos insinua Arendt, sua disposição política à compaixão se realizava mais como um capricho egoísta ou um “estímulo da vitalidade” do que propriamente como compadecimento ou zelo pelo sofrimento alheio. Numa palavra, Rousseau transformou a compaixão em um *sentimento* ou *emoção* que se realiza na subjetividade do ego, não mais na transcendência do amor de Deus. Este lugar subjetivo do conforto da alma que se compadece é melhor definido como *piedade*, e sua versão sociológica é a solidariedade. Vejamos duas passagens nas quais Arendt distingue piedade, compaixão e solidariedade:

A piedade pode ser a perversão da compaixão, mas a sua alternativa é a solidariedade. É próprio da piedade que os homens sejam ‘atraídos para *les hommes faibles*’, mas é próprio da solidariedade que eles estabeleçam deliberadamente e, por assim dizer, desapaixonadamente, uma comunidade de interesse com o oprimido e o explorado. O interesse comum seria então ‘a grandeza do homem’ ou ‘a honra da raça humana’, ou ainda a dignidade do homem. Pois que a solidariedade, porque faz parte da razão, e portanto da generalidade, é capaz de compreender conceptualmente uma multiplicidade, não apenas a multiplicidade de uma classe, de uma nação ou de um país, mas eventualmente toda a humanidade (Arendt, OR, 1971, p.87-88).

Assim como a solidariedade foi incorporada pelas teorias sociais, a piedade traduziu-se no sentimentalismo moderno. A palavra “sentimento” é, assim como a visão sentimental do coração, originária da teologia mística. Que seria então o sentimentalismo? O sentimentalismo define-se pela excitação emotiva e intencional autoprovocada. Nesta lógica, há um eu que narra sua própria história para outro eu comiserado de si mesmo; este segundo eu exhibe publicamente suas emoções de autopiedade, isto é, seus sentimentos de dor para os sofrimentos narrados pelo primeiro eu. Quer dizer, o sentimentalismo, legado por Rousseau, só pode se manifestar ante um teatro mental no qual há a duplicidade do eu: o narrador e o narrado. O eu narrado é um eu puro de coração, o segundo (narrador) é testemunho do primeiro. Narrar as próprias misérias em público é um modo discursivo de auto-contágio emocional e intencional. As experiências narradas devem ser reconduzidas para o ego do ouvinte ou observador partícipe. O objetivo é que esta terceira pessoa se identifique com o sofrimento do narrador sentimental. O sentimento rousseauiano ocorre, portanto, num teatro mental de sensações cuja partilha se dá na forma de uma parábase direcionada a si próprio,

ainda que ante uma plateia de ouvintes. Trata-se de uma perversão das histórias (*stories*) transformadas em teatro de exibição pública de sentimentos.

Quanto mais ampla e retoricamente refinada for a exposição pública desta experiência, maior a comoção ou contágio da audiência. O sentimento deve ser transmitido e descrito narrativamente, isto é exibido pública ou transpessoalmente com o intuito de fazer reviver na audiência uma dada sensação cuja origem está no ego do narrador. O sentimentalismo moderno nasce, portanto, com a autobiografia moderna. Ele é um gênero narrativo cujo personagem principal é o ego do narrador. Trata-se de um gênero narrativo ególatra. E o que denominamos “sentimento” nada mais seria senão a glorificação do ego. As autobiografias da antiguidade não apresentam essa característica (Georg Misch, 2002). O sentimentalismo pressupõe, assim, que a compreensão emocional é o único modo de compreensão possível. O contágio afetivo que o move não é intuitivo nem espontâneo, mas intencional e narrativamente constituído. Não se trata de uma identificação com o próximo, tampouco de uma revivescência espontânea e silente da alegria ou sofrimento alheio; trata-se, em verdade, da constituição de uma narrativa cujo propósito é reproduzir estética e emotivamente uma sensação no ego do destinatário. A construção dramatúrgica mental de uma narrativa sentimental que deve tocar o “coração” do ouvinte que se reconhece no sofrimento narrado, não em virtude de uma partilha ou participação, mas em razão de um contágio ou predisposição. A excitação emotiva de quem fala é adestrada e se direciona ao ego do narrador que conscientemente produz a emoção por um artifício de autocomiseração. O modo mais evidente desta excitação emotiva é o sentimento de autopiedade. Por isso Arendt assinala que:

por ser um sentimento, a piedade pode ser apreciada por si própria, e isto conduz quase automaticamente à glorificação da sua causa, que é o sofrimento dos outros. Terminologicamente falando, a solidariedade é o princípio que pode inspirar e guiar a acção; a compaixão é uma das paixões e a piedade é um sentimento. A glorificação do pobre de Robespierre, fosse ele qual fosse, o seu elogio do sofrimento como fonte da virtude, eram sentimentais no sentido estrito da palavra. [...] A piedade, tomada como fonte de virtude, tem provado possuir uma maior capacidade de crueldade do que a própria crueldade. ‘Par pitié, par amour pour l’humanité, soyez inhumains’ (Arendt, OR, 1971, p.88).

A solidariedade torna o altruísmo automático, vincula indivíduos anônimos a uma rede de reciprocidade legal. É a solidariedade quem povoará as teorias organicistas de Comte e Durkheim, ou mesmo, a teoria econômica de Adam Smith quando

racionaliza a cooperação da divisão do trabalho social na imagem da *mão invisível*. Na solidariedade, ricos e pobres cooperarão para o trabalho social. Assim, a instituição da solidariedade e o sentimento de piedade são gêmeos que conservam uma “distância sentimental”. Enquanto a piedade é um sentimento que se eleva da desgraça do outro, a solidariedade iguala a todos impessoalmente pela ordem da lei. Ambos se constituem a partir de um pacto impessoal que “pode estender-se à multidão e, portanto,” pode “entrar na praça pública”, o que é impossível para a compaixão cristã. Conceitos sociológicos e econômicos como “solidariedade” e “altruísmo” são, portanto, herança da metáfora organicista nas ciências humanas. A palavra “altruísmo”, por exemplo, é um neologismo criado por Auguste Comte como um *ersatz* imanente-secular para o “amor” cristão³⁴³.

Já o organicismo define-se pelo princípio epistemológico segundo o qual as sociedades capitalistas industriais modernas estão organizadas e operam analogamente aos organismos vivos, isto é, operam a partir de uma divisão homeostática das funções dos órgãos vitais em cooperação recíproca, tal como se dá a cooperação da divisão do trabalho social nas sociedades capitalistas. Esta analogia pode ser compreendida como uma metáfora uma vez que o seu surgimento se deu em contraposição à metáfora astronômica dos corpos celestes em conjunção com as vicissitudes do destino humano. A imagem biológica — como metáfora e como analogia — infiltrou-se às teorias sociais e históricas do século XIX e nelas gravou a marca de um tipo de providencialismo secular no qual os povos e as nações são concebidos sob o signo impessoal da multidão que é guiada por uma força inexorável e sobre-humana. Esta força impessoal e inexorável pode ser o “conflito de classes” e sua “luta pelos meios de produção”, o “espírito da história” a impelir a consciência dos homens ou o “espírito científico-positivo” a apontar para o progresso linear na linha infinita de um devir. Todas estas imagens têm como fundamento uma zoologia do homem numa sociedade de massa. Sem esta zoologia não haveria o marxismo, o positivismo, o historicismo, o socialismo e o liberalismo. São todas, como dissemos, doutrinas da necessidade.

No que diz respeito ao vocabulário secular cordial compassivo criado pelos revolucionários, importa-nos que, embora Arendt não estivesse filologicamente certa ao afirmar que a compaixão agostiniana fora pervertida na forma de piedade por Rousseau, ela estava intuitivamente correta no que diz respeito ao papel público da piedade na

³⁴³ Cf. Eric Voegelin. *Science, Politics & Gnosticism*. p.63. 2004.

promoção da questão social. Agostinho não costumava empregar a palavra *compassio*, neologismo cunhado por Tertuliano, certamente porque preferia misericórdia. A perversão da compaixão em piedade loquaz estava, de fato, na filosofia cordial de Rousseau, porém, o genebrino fora apenas um mediador secular da ideia de sentimento místico-religioso que se difundiu por toda a França, pelo menos, desde as Guerras de Religião nos séculos XVI e XVII. Arendt cometera com Rousseau o mesmo erro cometido contra Tomás de Aquino: imputou ao autor a responsabilidade de todos os males do social pós-revolucionário. Ainda que a compaixão proposta por Rousseau não tenha se originado do compadecimento com o sofrimento dos mais pobres, mas da revolta contra a indiferença da alta sociedade, a politização da compaixão já havia sido iniciada por Margarida Maria Alacoque e seus seguidores por toda a França ainda na época de Luís XIV³⁴⁴.

6. CINCO EXCURSOS SOBRE A HISTÓRIA CONCEITUAL DA TEOLOGIA DA COMPAIXÃO

6.1. *Compassio* e *sympatheia*: da medicina à cosmologia

Vejamos agora como foram cunhados os termos *compassio*, *compati* e *compassionis*. O termo tem uma origem etimológica estoico-helênica, por um lado, e uma origem paulino-cristã, por outro. Em razão do critério cronológico, podemos começar nossa investigação pela raiz estoico-helênica. Como sabemos, a Filosofia grega do período helênico denominava por *sympatheia* (συμπάθεια) o poder incorpóreo atribuído à totalidade do cosmos no que diz respeito a determinar as relações corpóreas particulares, assim como as relações (*prós ti*) emocionais, humorais e relativas aos temperamentos pessoais. Por *sympatheia* definiam-se as relações entre o ser e o não-ser, isto é, a misteriosa conexão entre os seres que habitam o céu e a terra, animados e inanimados. Seriam, por assim dizer, relações *simpatéticas* determinadas pela constituição física comum a todos os corpos terrestres e celestes, orquestrados pela unidade vigente entre todos os elementos dos cosmos. Por *simpatia* seria designada a

³⁴⁴ A obra mais completa e exaustiva sobre esta questão é a de Henri Bremond, *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*. A obra está dividida em 5 tomos, porém, o mais relevante para o estudo deste período do surgimento dos cultos sacrocordiais é o tomo 3 cujo subtítulo é *Después la Fin des Guerres de Religion Jusqu'à Nos Jours; La Conquête Mystique, L'École Française*.

interconexão mútua ou influência recíproca entre todos os fenômenos e elementos da natureza. A simpatia, portanto, opera em favor do *uno*. Não obstante, pelo que indicam as fontes antigas, tal sentido cósmico fora antecedido pelo sentido médico. Vejamos.

Na poesia dramática grega e na Filosofia muitas foram as ocorrências do substantivo *συμπάθεια*, do adjetivo *συμπαθής* e do verbo *συμπαθέω*. Além das ocorrências em Ésquilo, como vemos no *Agamemnon* (782), Ésquines, Andócides de Atenas e Antífon³⁴⁵, temos as ocorrências nas obras filosóficas. Karl Reinhardt já afirmara em seu estudo sobre a tragédia de Sófocles que a fórmula do drama grego antigo seria: “tudo é pleno de potências divinas” (*πάντα δαιμόνων πλήρη*); tal assertiva evidencia a interpenetração entre o divino e o humano através de uma força que, a despeito das fatalidades, estabelece a harmonia simpatética e a unidade do cosmos (2007, p.12)³⁴⁶. Interessa-nos aqui, contudo, o momento a partir do qual a simpatia passou a ser objeto de uma reflexão noética. A mais conhecida (e talvez a mais antiga remanescente) reflexão noética do termo está no livro sétimo dos *Problemas* (ou *Problemata*; Προβλήματα) de Aristóteles, em verdade, um livro compilado por discípulos da escola peripatética e atribuído ao estagirita. Vejamos um fragmento que elucida o capítulo intitulado “Problemas relacionados à ação simpatética” (ΟΣΑ ΕΚ ΣΥΜΠΑΘΕΙΑΣ):

Por que, quando vemos alguém cortado, queimado, torturado ou sofrendo algum outro sofrimento doloroso compartilhamos mentalmente sua dor? É porque a natureza é comum a todos nós, e por isso compartilhamos a dor do sofredor, quando vemos alguma dessas coisas acontecendo com ele, pelo parentesco com ele? Ou é porque, assim como o olfato e a audição, de acordo com suas faculdades particulares recebem certas emanções, assim também a visão faz o mesmo como resultado de coisas agradáveis e dolorosas? (Aristotle, *Problems*, vol I, 887a, 7, p. 227, 1926)³⁴⁷.

Ao perguntar acerca da natureza da simpatia, pseudo-Aristóteles chega a conclusão de que as emoções obedecem ao mesmo princípio de contágio das doenças. Quer dizer, a simpatia — neste contexto da tradição da medicina hipocrática com a qual

³⁴⁵O site *Perseus* enumera as ocorrências em:

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=sympathy+>>

³⁴⁶ Reinhardt, para enfatizar a natureza da simpatia, cita o episódio no qual a filha de Agamemnon, Clitemnestra, mente: “[...] ela mente como se o poder de reger sobre a hora presente tivesse sido conferido pelo próprio Zeus ao demônio da mentira; a mentira de Clitemnestra está em concordância com o cosmos de todas as potências do destino [...] A discórdia e a tensão entre homem e homem foram elevadas nessa cena de embuste a uma unidade superior e a uma composição-em-um do gesto humano e do reinado divino”. (2007, p.13).

³⁴⁷ Aristotelis. *Problemata*. Immanuelis Bekkeri, 1837, ed. Oxonii. p.73.

o autor quer dialogar — ainda não admitia o sentido estoico-cosmológico que definimos a princípio. Nesta passagem do Livro VII da *Problemata*, seguindo um método heurístico de perguntas e respostas, o autor investiga a imitação involuntária do corpo (humano e animal) em relação a outro corpo. Tal imitação pode ser observada quando o bocejo de uma pessoa provoca o bocejo de outra; ou a audição de uma correnteza d'água provoca a vontade de urinar; ou quando certos sons causam arrepios em algumas pessoas, mas nada causam em outras.

Para o pseudo-Aristóteles, este contágio involuntário da imitação explica porque algumas pessoas são facilmente afetadas por certas doenças, mas jamais são contagiadas pela saúde. A doença é involuntária, a saúde, contrariamente, depende de esforços voluntários. Segundo o filósofo, a simpatia corporal, quando se trata de seres humanos, deve ser explicada a partir de causas antecedentes — o estímulo e a lembrança de experiências pretéritas — as quais co-ocorrem ante a visão ou a audição de uma experiência alheia. Entre os animais tal estímulo provém do odor, não da visão. De todo modo, por simpatia compreende-se uma das modalidades de contágio corporal involuntário cuja compreensão é objeto de investigação da medicina. Não há aí, qualquer alusão ao caráter cósmico do termo. Como se trata de um texto de data imprecisa (entre o século III a.C. e o século VI d.C), podemos considerá-lo apenas parcialmente.

Pseudo-Aristóteles, portanto, reafirma a unidade do corpo quando assinala que “o que é igual é uniforme, e o que é uniforme está mais sujeito a influências semelhantes; então, se alguma parte sofre, o todo sofre por simpatia. Mas aquilo que não é igual, estando desunido, não está simpateticamente afetado por suas partes.” (Aristotle, *Problems*, Vol.I, Livro V, 883a, 22, 1927). Daí que o oposto de *συμπάθεια* seja *ἰδιοπάθεια*, isto é, “*idiopatheia*”, um tipo de afecção na qual a causa da doença de um órgão é o próprio órgão cuja propriedade que o define (*οἰκείον ὄργανον*) já não consegue exercer sua atividade específica (*ἐνεργεια*). Em contraposição a esta “*idiopatheia*”, como assinala Julião, as afecções ou patologias decorrentes da “*sympatheia*”:

são aquelas nas quais a causa da função danificada não está no órgão responsável pela atividade, mas em um órgão que está localizado em uma parte diferente do corpo, o que, no entanto, por um processo de co-afecção, interfere na atividade de outro órgão localizado em uma parte diferente do organismo. Como afirma Galeno, por co-afecção um órgão sofre em conformidade com (*ὁμολογεῖται*) outro órgão que

está danificado” (Julião, Ricardo José. *Galen On Mental Disorders*. 2014, pp.39-40).³⁴⁸

Noutro texto, quando trata da fisionomia (ΦΥΣΙΟΤΝΩΜΟΝΙΚΑ), Aristóteles assinala que as disposições do corpo mudam por variação simpatética com as afecções que o acometem. Por isso, “o corpo sofre simpateticamente (συμπασχον) com as afecções da alma”, como podemos ver nos casos das afecções do “amor, medo, tristeza e prazer [...] mas é especialmente nas criações da natureza nas quais podemos ver como o corpo e a alma interagem um com o outro e que um é especialmente responsável pelas afecções do outro” (Aristotle, *Minor Works*, 805a, p.85, 1955). A fisionomia, segundo tal definição, nada mais seria que o estudo das especializações somáticas das habilidades dos animais, como, por exemplo, os cães farejadores.

Outro sentido, desta feita de caráter mais político, fora anteriormente descrito por Platão (*República*, 462b) e Aristóteles (*Política*, 1340a 13). Ambos referem-se aos sentimentos compartilhados entre os concidadãos da pólis. Pétré, assim como Ierodiakonou (2006), assinalaram que já havia precedência desta simbiose participativa no corpo político da comunidade numa conhecida passagem da *República* de Platão:

Será lembrado que Platão, na *República* (462b), fez desta comunidade de alegria e dor a ligação mais forte para garantir a unidade da Pólis: οὐκοῦν ἢ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία συνδεῖ, ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται. Platão não tem um termo especial para tal. Ele se vale da perífrase κοινωνία ἡδονῆς καὶ λύπης. [Sic: em verdade Platão escreve “οὐκοῦν ἢ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία” [...] antes de São Paulo, ele [Platão] associa essa ideia de um sofrimento compartilhado com a comparação de um organismo vivo que sente completamente a ferida de uma de suas partes (Pétré, 1948, p. 342-343).

Nesta passagem da *República*, ao perguntar acerca do maior bem possível para a organização de uma cidade, sua unidade política e patológica, Sócrates responde indagando: “Logo, a comunidade de prazer e de pena não os une, quando os cidadãos, no maior número possível, se regozijam e se afligem igualmente com as mesmas vantagens e perdas? (2014, p.231). Vê-se, portanto, que Platão não emprega o termo *sympatheia* da medicina hipocrática para metaforizar a participação dos cidadãos no corpo político. Aristóteles, em contraposição, já emprega o termo ao tratar do efeito da música sobre os ouvintes, bem como do efeito de todos os tipos de imitação (μιμήσεων)

³⁴⁸https://run.unl.pt/bitstream/10362/15279/1/Galen_On_Mental_Disorders_Final_Revised%20-%20signed.pdf [tradução minha.]

sobre as pessoas em geral. O estagirita afirma que tanto a música quanto a imitação “provocam simpatia em todos” (γίγνονται πάντες συμπαθεῖς). Neste mesmo tópico sobre a música e seus efeitos, Aristóteles também se refere ao “participar no prazer comum que a música faculta” (κοινῆς ἡδονῆς μετέχειν; 1340a 43). O verbo “*metéchein*” aí já designa a participação ou partilha de uma sensação comum. O emprego medicinal, neste caso, é ampliado para a partilha de sensações provocadas pelo prazer estético da música.

Sympatheia, portanto, pode designar o caráter holístico do corpo em suas partes ou membros inter-relacionados e interdependentes entre si, assim como pode significar a partilha de sensações comuns (musicais, dramatúrgicas, políticas, etc.) ou, por último, a conexão incorpórea entre o *kósmos* inanimado e a personalidade, a saúde e o destino dos indivíduos. Neste aspecto, o conceito de *sympatheia* grega e seus desdobramentos não deve ser confundido ou igualado ao pensamento mágico cujo fundamento é produzir o semelhante pelo semelhante (Ierodiakonou, 2006;), ainda que a ação mágica seja exercida à distância. Entre a simpatia estoico-helênica e a magia há a diferença de constituir uma filosofia noética cuja compreensão da ordem natural do mundo dará origem à alquimia, à astrologia, à geomancia e as ciências ocultas em geral.

Ierodiakonou (2006), ao estudar a conciliação entre os dogmas cristãos e as crenças na ordem simpatética da natureza no Império Bizantino, afirma que a mais antiga ocorrência do termo συμπάθεια ocorrera no *De Causis Plantarum*, de Teofrasto (ca. 371-287 d.C.). Ali, Teofrasto referira-se ao comportamento simpatético dos caprinos quando a fase de procriação se aproximava. Tal comportamento simpatético repetia-se nos parreirais nas fases de florescimento, nas plantações de alho, cebola, etc. (Theophrastus, Vol II, 1916, “Concerning Odorus”, 62-64, p.381-383). Teofrasto subentende o caráter orquestrado das ações da natureza e do universo no que diz respeito às estações do ano, à agricultura e à ovinocultura. Apesar deste registro de Teofrasto, Karl Reinhardt, em seu clássico *Kosmos und Sympathie* (1926) imputou a Posidônio (ca.135-51 d.C) o desenvolvimento e difusão da noção de *sympatheia* cósmica, hipótese posteriormente refutada por Ludwig Edelstein e I.G.Kidd (*Posidonius, The Fragments*, 2423, 2004), ao alegar que Possidônio jamais empregou o

termo³⁴⁹. Confirmada a hipótese de Ierodiakonou, sabemos que o sentido cósmico do termo, embora de emprego rarefeito, já existia à época de Aristóteles.

Também no pseudo-Hipócrates, a palavra designava o caráter holístico do corpo humano. É o que podemos ver no tratado intitulado *Peri trophês* (Sobre o Alimento), em verdade um tratado pseudo-hipocrático provavelmente redigido no período helênico (século I a.C.). Nesta obra, uma das mais heraclitianas e obscuras do suposto Hipócrates, o autor assinala que:

O alimento chega desde dentro até o pelo, as unhas e a última superfície, desde fora, desde a última superfície ao mais interno. A confluência é única, a conspiração (*sympnoia*) é única, tudo em simpatia. Tudo é segundo o conjunto; segundo a parte são as partes de cada parte no relativo a sua função. O primeiro princípio chega à última parte; desde a última parte ao primeiro princípio chega o alimento: é uma só natureza ser e não ser.” (*Tratados Hipocráticos III*, 1986, pp.253-254)³⁵⁰.

Quando uma das partes do corpo humano está enferma, outra parte também é afetada, ou seja, tudo ocorre “segundo o conjunto” e conforme a lei da simpatia. Neste excerto, como podemos perceber, aparecem termos correlatos que designarão, posteriormente, a noção de *sympatheia* cósmica, como é o caso de “confluência” e “conspiração”. A relação coextensiva entre o cosmos, o corpo e a pessoa desdobra-se num amplo vocabulário que designa “influência”, “providência” (*prónoia*; *prónoia*)³⁵¹, fatalidade ou destino (isto é, *eimarméne* ou *εμάρμενη*, palavra que designa uma cadeia ininterrupta de causas consequentes e antecedentes)³⁵², “fortuna”, “desígnio” e a própria simpatia. Os estoicos, como podemos averiguar no *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF II, 543), empregavam termos correlatos a *σμπάθεια*, tais como *synecheia* (συνέχεια), *symphyia* (συμφυΐα), *symmone* (συμμονή), *sinoche* (συνοχή), *sympnoia* (σύμπνοια) e *syntonía* (συντονία) (Ierodiakonou, in Magdalino, 2006, p. 100). Contudo, desde o estoicismo, o sentido médico-corporal da co-afecção será paulatinamente substituído pelo sentido cósmico. Vejamos.

³⁴⁹ Possidônio, de fato, não emprega o termo, mas define *sympatheia* como um pneuma divino pervasivo que ordena e conecta toda a ordem natural das coisas terrenas e celestes. Daí que Reinhardt tenha imputado a ele a precedência da *ideia*, embora não do termo em si.

³⁵⁰ O comentário de Ignácio Rodríguez Alfageme acerca da ambiguidade desta passagem, à nota de rodapé número 22, assinala que “não é fácil determinar o que seja o ‘primeiro princípio’”. Tal princípio pode ser o *pneuma* ou o *hegemonikon* da doutrina estoica.

³⁵¹ Diodoro Sículo (1.2.30) ao descrever a astrologia caldeia julga que a simpatia entre os corpos celestes e terrestres é obra a “divina providência”.

³⁵² Diôgenes Laértius assinala que “O destino (*εμάρμενη*) é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmos” Diogenes Laertius. *Lives of Eminent philosophers*. Vol II, Livro VII, 147-149, p. 253, 1925; trad. M.G.Kury, p. 215, 2008).

Na *Epístola a Heródoto*³⁵³, Epicuro emprega o termo συμπάθεια para designar a paixão entre dois elementos ou corpos mutuamente afetados; ambos formam uma comunidade ou estabelecem afinidades entre si. Para Epicuro, o conhecimento provém das sensações que surgem da colisão ou assimilação entre dois compostos atômicos. O corpo humano é um composto atômico cujos órgãos dos sentidos (*aístetos*) assimilam as partículas atômicas externas a ele e as traduzem perceptivamente, como, por exemplo, quando a visão assimila o impacto dos raios de luz e traduz tal percepção luminosa em forma, peso e dimensão. Tal tradução, a sensação, é uma afecção do corpo. E a sensação é sucedida pela formação de simulacros. O simulacro (*eídola*), por sua vez, é uma imagem interna dos sentidos que produzem os pensamentos. Para Epicuro, as sensações são impressões constituídas por representações que nos permitem aceder à realidade. Ao descrever como se produzem os simulacros, o filósofo refere-se ao sentido da visão em sua correlação com o pensamento:

[49] Devemos ter em mente que é pela penetração em nós de qualquer coisa vinda de fora que vemos as figuras das coisas e fazemos delas objeto de nosso pensamento [...] penetram em nós movendo-se rapidamente [50] produzindo por esta razão a representação do objeto em sua unidade e coesão, e conservando fielmente a *simpatia* [συμπάθειαν] das características constantes do objeto, de conformidade com a simetria apropriada do impacto que golpeia do exterior os nossos sentidos, causado pela vibração dos átomos no interior do objeto sólido de onde provém. [Epicuro. *Epístola a Heródoto*. In Diôgenes Laértios, Livro X, 49-50, p. 294, 2014; Tradução não oficial]³⁵⁴

A simpatia, neste fragmento, nada mais seria do que o princípio de unidade entre as coisas da natureza a partir do qual podemos garantir que a representação simétrica e verossímil de um objeto visualmente percebido é real e coextensiva a unidade e coesão deste objeto em si. É a simpatia que lastreia a crença segundo a qual os simulacros são representações simétricas dos objetos reais. A possibilidade de representação mental da realidade e a garantia de que tal representação é real só pode ser assegurada pela confiança que temos na simpatia do universo. Os raios de luz oriundos de um dado objeto, ao adentrarem a retina dos olhos (mediante o fluxo natural de um dado composto atômico, a luz, ao causar impacto sobre outro composto atômico, os órgãos da visão

³⁵³ A *Epístola a Heródoto* pode ser encontrada no Livro X do “Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres” de Diôgenes Laértius.

³⁵⁴ Neste excerto vali-me das traduções de Mário da Gama Kury, da tradução em edição bilíngue de Robert Drew Hicks (Loeb, 1925) e da tradução de Sebastián Caro e Trinidad Silva (Revista Onomázein, n.17, 2008/1, pp. 135-170. *Epicuro: Epístola a Heródoto*). Caro e Silva preservaram a ocorrência do termo συμπάθεια. Já Kury e Hicks preferiram usar perfrases ou prestidigitar o termo de suas traduções.

humana), só podem formar uma representação mental verossímil da realidade porque o universo é uno, isto é, porque a composição atômica do objeto visualizado estabelece um código de simpatia com a constituição atômica do órgão visual do observador. Portanto, ambos, objeto e observador, são naturalmente simpatéticos entre si, embora formem figurações atômicas distintas. Qualquer confusão cognitiva quanto a verossimilhança do objeto visto é resultado da opinião, não do objeto em si, porque tudo está regido pela lei universal da simpatia. O consenso entre os observadores no que diz respeito às propriedades das coisas observadas só é possível em razão da simpatia universal dos compostos atômicos do cosmos. Como as sensações são afecções do corpo, elas convergem consensualmente entre si, porque nossos corpos participam da unidade do universo³⁵⁵. Como assinala Laërtius, “no cosmos não existe o vazio, sendo ele uma unidade compacta. Essa unidade é o resultado necessário da afinidade (σύμπνοια; *simpnoia*) e sintonia predominantes entre as coisas celestes e terrestres”³⁵⁶. Está claro aí o movimento de desdivinização do cosmos pela teologia epicurista, sobretudo porque o cosmos funciona segundo um princípio de regência dos compostos atômicos cuja causa primeira é o próprio cosmos, e tal princípio não se confunde como os deuses.

O conceito cósmico de simpatia, portanto, sucede o conceito médico que aludimos, assim como precede o conceito humano, oriundo da tradição paulina e traduzido posteriormente como compaixão. Da medicina à cosmologia e desta a filosofia social das emoções. Formou-se então, o que Bouché-Leclercq denominou por “dogma da simpatia universal” ou “solidariedade universal” caracterizada pela “correspondência simpatética entre o mundo celeste e o microcosmo humano” (*L’Astrologie Grecque*, 1899, p.431).

Antevemos em Epicuro esta resignificação cósmica do termo que estará consolidada nas correntes estoicas grecorromanas. Marco Túlio Cícero já descrevia

³⁵⁵ Zenão de Cítio, como podemos detectar nos fragmentos preservados por Diógenes Laërtius, também emprega *sympatheia* no livro VII, 151 (p.215, 2014), quando afirma que “Os estoicos afirmam também que existem alguns demônios dotados de simpatia e sentimentos comuns à condição humana”. A tradução de Kury suprime o termo simpatia também nesta passagem.

³⁵⁶ Além da visão, Epicuro reitera a tese da *συνπάθεια* também quando se refere à audição: “A audição é produzida por uma corrente que se move daquilo que emite a voz, ou som, ou rumor, ou produz uma sensação auditiva de qualquer modo. Essa corrente divide-se em partículas homogêneas que conservam simultânea e reciprocamente uma certa simpatia mútua natural e uma unidade distintiva a partir do objeto que a emitiu, e que, além disso, produz a percepção nesse caso, ou então indica somente a presença do objeto externo”. Livro X, 52, p.295, 2014).

claramente a συμπάθεια — numa referência a Crisipo — segundo tal acepção cosmológica:

O que direi mais sobre a agitação das ondas ou das tempestades marinhas, cujos fluxos e refluxos são governados pela lua? É possível apresentar grande número de fatos semelhantes, de modo que surja o conhecimento natural das coisas distantes [...] Dessa convergência da natureza e como que da harmonia e do consenso, que os gregos denominam συμπάθειαν [*sympatheian*], é possível coadunar seja a fissura do fígado³⁵⁷ com meu pequeno lucro, seja meu pequeno proveito com o céu, a terra e a natureza das coisas? [Marcos Túlio Cícero, *A Divinação*, Livro II, XIV, 34; Trad. Bruno Fregni Basseto, 2017, p.231]³⁵⁸.

Vemos aí que o sentido médico anterior se ampliara para designar a convergência da natureza, o dogma da unidade simpatética universal. Tal convergência simpatética poderia ser apreendida pelos ritos da divinação. Por divinação Cícero denominava “o pressentimento e conhecimento das coisas futuras” mediante o qual “a natureza mortal” pode “chegar perto da força dos deuses”, o que os gregos denominavam μαντικήν, isto é, a arte profética cuja finalidade é “pronunciar um oráculo” ou “pedir aos deuses uma resposta” (Basseto, 2017, p.15).

Nas *Divinações*, como sabemos, há uma distinção entre a divinação natural (*divinatio naturalis*) inspirada pelos deuses e a divinação artificial (*divinatio artificiosa*) oriunda da observação humana da *physis*. A divinação artificial, por um lado, define-se como uma técnica ou conhecimento humano apreendido mediante a observação do cosmos e da natureza; por outro, a divinação natural define-se como uma aproximação entre o homem e o divino mediante a separação extática entre corpo e alma. A divinação artificial deu origem às artes divinatórias tais como o augúrio, os haruspício e a astrologia; já a divinação natural deu origem aos profetas, oráculos e vates. Por isso, o arpinate reitera esta distinção no seguinte passo:

[XVIII] 34. Sou, portanto, da mesma opinião daqueles que afirmam haver dois tipos de divinação: um, que seria participante do conhecimento; o outro, que não tem conhecimento. Pois existe conhecimento naqueles que procuram novas coisas por conjectura; os antigos aprenderam pela observação. Não têm, porém, conhecimento os que pressentem as coisas futuras não pela razão ou por conjectura, depois de observados e anotados os sinais, mas por certo arrebatamento do espírito ou por um movimento desconexo e livre, o

³⁵⁷ Cícero refere-se aqui à arte da hepatoscopia.

³⁵⁸ Cícero refere-se a *sympatheia* em mais duas passagens das *Divinações* [Livro II, 142 e 143, pp.359-361, 2017]

que muitas vezes acontece aos que sonham e por vezes aos vaticinadores por furor profético, como Bácsis Beócio, Epimênides Cretense e a Sibila Eritreia. Os oráculos dessa espécie também devem ser mantidos, não os que provêm de predições favoráveis, mas os que se fundamentam em impulso e inspiração divina. [Marcos Túlio Cícero, *A Divinação*, Livro I, XVIII, 34.; Trad. Bruno Fregni Basseto, 2017, p.65].

Sabe-se, como assinala Basseto, que Bácsis eram uma “classe de inspirados profetas dos séculos VI e VII a.C”. Já Epimênides Cretense fora um milagreiro, profeta e religioso cujo feito mais conhecido fora permanecer dormindo por contínuos 57 dias, tendo sua alma se desprendido do corpo, como relatam os homens de sua época (Basseto, idem, p.65, nota 30). Todos estes casos são exemplos de divinação natural cuja manifestação expressa uma vontade divina. Por isso Cícero julga tais práticas teologicamente legítimas (Div. I, XLIX, 110). Aqueles cuja alma é arrebatada pelo êxtase, conhecem as coisas divinas. Mas há aqueles cuja alma é arrebatada por um exercício da razão, e, embora possam prever fenômenos naturais, como pragas e enchentes, não são profetas naturais, mas tão somente homens providentes. Não são movidos por inspiração divina. Este era o caso de Sólon.

A divinação artificial é racional, tecnicamente assimilada e não espontânea. Cícero concebia a astrologia caldeia como a mais exemplar dentre as práticas de divinação artificial. Sabe-se que os astrólogos caldeus eram os mais respeitados e requisitados pelos povos do ecúmeno na época de Cícero. A astrologia caldeia representava, portanto, a essência da divinação artificial no que diz respeito à simpatia cósmica. Para os caldeus o cosmos movia-se a partir de uma interconexão mecânica entre os corpos de tal modo que a unidade entre eles asseguraria a confiabilidade dos prognósticos vaticinados pela divinação astrológica. Eis aí o que os intérpretes modernos denominam por simpatia cósmica, denominação que, nesta obra de Cícero, em particular, aparece como *sympatheia* e seus correlatos latinos. O arpinate, tal como fizera com parte do léxico da filosofia grega, verteu *συμπάθεια* para sinônimos latinos tais como *convenientia*, *coniunctio naturae* (2.124), *cognatio naturalis*, *concentus*, *consensus* (2, 34) e *continuatio*, dentre outras (A. S. Pease, *De Div.* Vol 2, 1923, pp. 225-226; M.J.Reddoch, 2014).

Pease assinala que Cícero, ao redigir *De Natura Deorum e De Divinatione*, estava particularmente preocupado com o “declínio da fé na religião romana tradicional”, sobretudo entre os homens de letras. Tal declínio desencadeou uma “formalização dos ritos que ainda eram preservados”, além de conduzir “ao frequente e

ridículo abuso desta arte para fins políticos e pessoais, como fora o caso de Marco Calpúrnio Bíbulo” (Pease, 1923, v. 1, p. 10). Sabe-se que dois áugures eram muito próximos a Cícero àquela altura: Appius Claudius Pulcher e Nigídius Figulus. Ambos reacionários defensores da religião romana dedicaram-se a escrever acerca da importância dos augúrios privados na ordem republicana. No caso de Figulus, suas obras sobre estipicina (também conhecida como hepatoscopia, uma das modalidades da hieromancia), o significado dos sonhos, a mensagem dos trovões e a astrologia eram bastante conhecidas na época de Cícero, o que levou alguns intérpretes desta obra, como Pease e Hirzel, a sustentar que Figulus fora o interlocutor oculto do arpinate nestas questões.

A crítica de Cícero incidia, sobretudo, sobre as crenças dos arúspices que liam as entranhas dos animais para prever o infortúnio ou a boa sorte de uma pessoa. A correlação entre as vísceras de um animal e a fortuna pessoal seria uma crença absurda, assim como a atribuição do destino a posição dos corpos celestes no dia do nascimento da pessoa. Segundo Cícero, a astrologia caldeia estaria baseada nestas crenças, ora demasiadamente racionais, ora absurdamente analógicas. O princípio que as fundamentava era a crença segundo a qual existia uma força regente no zodíaco cujo eixo de movimentação eram os planetas e as estrelas; uma vez compreendida a dinâmica deste princípio (bem como a posição dos astros no dia do nascimento) os astrólogos poderiam prever o destino da pessoa. Segundo o arpinate, “as predições natalícias dos caldeus” baseavam-se em “certa força no céu esmaltado de astros, que em grego se diz ζῳδιακὸς” [II, XLII, 89].

Tal simpatia cósmica, assinalou Cícero, radica seus fundamentos na divinação artificial porque correlaciona fenômenos em aparência distintos. Segundo Reddoch (2014), Cícero estabeleceu esta distinção para deixar clara sua crítica à astrologia caldeia. Contudo, o propósito do arpinate era restituir os rituais romanos segundo a tradição legada por Numa Pompílio, porém, sem que tal restituição reavivasse as superstições mágicas arcaicas, muito comuns, por exemplo, à época do cerco de Aníbal, quando as famílias romanas desesperadas, como nos narra Tito Lívio, voltaram a praticar rituais sacrificiais tais como enterro de pessoas vivas, sobretudo estrangeiros. Cícero quer estabelecer um equilíbrio entre as práticas das tradições da religião romana e o extremo racionalismo da cosmologia caldeia. Tal resgate não poderia incorrer em superstições irracionais como dantes, tampouco no racionalismo da astrologia dos

caldeus. Seu esforço era, portanto, de reafirmar tradições pátreas em conjunção com o legado noético helênico.

Atualmente, nós, modernos, julgamos as crenças astrológicas superstições, mas à época de Cícero elas eram julgadas como excessivamente racionalistas. Nosso julgamento hodierno da questão, portanto, é anacrônico. Até a época augustana, a distinção entre astrologia e astronomia era desconhecida (Alleau, 1974, p.9). Tal distinção começou, provavelmente, com o *Astronomicon* de Marcus Manilius. Ao longo de séculos da antiguidade, a racionalidade técnica da divinação cósmica caldeia³⁵⁹ fora usada como instrumento racional de poder pelos imperadores e estrategistas militares³⁶⁰. Segundo Alleau, a astrologia antiga baseava-se numa geometria perfeita do universo limitado e finito. Para nós, o universo é, contrariamente, ilimitado e infinito. Se observarmos as crenças cosmográficas — isto é, relativas à imagem do mundo — conforme as propugnavam os povos cuja sabedoria era pré-cósmica, como os povos do Oriente Próximo, veremos que, para os egípcios a terra habitada “era uma abóbada sustentada por quatro pilares”, assim como para os mesopotâmios o universo estaria disposto em andares e sustentado por um cabo (Brague, 2002, p.22). Desta comparação advém o juízo ciceroniano quanto ao racionalismo da analogia simpatética caldeia e egípcia. Como assinala Alleau:

não era contrário à razão admitir uma analogia e uma ‘simpatia’ dos elementos de um mesmo conjunto ordenado, nem supor uma harmonia cíclica entre os fenômenos observados. Não havia aí nada de ‘irracional’, nem de infantil, como o afirmam arbitrariamente certos historiadores das ciências e das sociedades. De outro modo, são provavelmente sua ‘racionalidade’ excessiva, sua ‘mania classificadora’ dos fatos e das ideias, seu horror à desordem e à indeterminação possíveis que explicam a estagnação experimental das ciências antigas, mas também sua longa duração e suas funções tradicionais de organização religiosa e social.” [René Alleau, Introdução a Marcus Manilius, *Os Astrológicos ou a Ciência Sagrada do Céu*, p. 5, 1974].

³⁵⁹ Muitas são as ocorrências do termo *sympatheia* na filosofia estoica, como podemos verificar no *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Os exemplos são exaustivos. Porém, a passagem na qual Marco Aurélio se refere ao fenômeno é bastante significativa porque marca a transição do estoicismo para o neoplatonismo no qual a conexão universal simpatética passa a ser concebida como puramente física, não espiritual. Diz Marco Aurélio: “tudo que participa da natureza intelectual comum é igualmente ou até mais tendente ao semelhante [...] E entre os seres ainda superiores [os deuses], conquanto de certo modo separados, subsiste uma unidade, uma união, como entre os astros. Assim a subida até ao que é superior pode produzir simpatia também em seres distantes” [IX, 9; Tradução de José R. Seabra, p. 267, 2015]. É desta versão da união, a partir do neoplatonismo, que surgirá o conceito agostiniano de *omnion*.

³⁶⁰ Cf. A.T. Marques Gonçalves. “Astrologia e poder: o caso de Marcus Manilius”. ANPUH, 2007. Segundo Alleus, o estudo da “ordem sagrada do céu” por Manilius constituía-se, na época augustana, na “base científica de uma sociologia mítica regida pelas leis da ordem imperial”.

O princípio segundo o qual os valores do espírito humano variam conforme as verdades da natureza — concertada por uma lei régia e geométrica do movimento simpatético — significou uma radical reviravolta racional em desfavor da magia e das superstições.

Neste percurso histórico da συμπάθεια, o contributo da tradição judaica fora decisivo para a ressignificação do termo no vocabulário monoteísta judeu. O judaísmo helênico de Fílon de Alexandria (ca. 20 a.C. – 50 d.C.) não se desdobrou a ponto de ressignificar substantivamente a συμπάθεια cósmica, mas permitiu o surgimento de uma simpatia cósmica deísta. O termo jamais fora empregado na *Septuaginta*. E isto evidencia o trabalho criativo de Fílon quanto a constituir parte significativa do vocabulário cósmico simpatético que será assimilado pela tradição cristã. Com Fílon, o termo passa a designar a conexão que os astros — planetas, lua, sol e estrela — têm com a Terra e seus fenômenos naturais, tais como as marés, as estações e os fenômenos da natureza em geral (solstício, plenilúnio, etc.). Como enfatizou Runia (2001, p.285), Fílon foi o primeiro a imputar ao movimento dos planetas as mudanças de estação e de clima na Terra (§58). Muitas são as ocorrências da palavra nas obras filonianas³⁶¹. N’A *Criação do Cosmos Segundo Moisés*, Fílon, seguindo a distinção ciceroniana entre divinação natural e divinação artificial, criticará fortemente a excessiva admiração e deificação do cosmos pelos caldeus. Se os caldeus e os estoicos concebiam o cosmos como o uno, incriado e autônomo, Fílon o conceberá como obra de Deus. Mais do que isso, para o filósofo heleno-judeu Deus seria a causa primeira dos movimentos e fenômenos celestes. Não obstante, Fílon entendia que a doutrina mosaica segundo a qual o cosmos é criado e uno está de acordo com a doutrina caldeia e estoica porque ambas convergem quanto a constatar a simpatia da unidade cósmica, à diferença que para os hebreus Céu e Terra são instâncias relativamente separadas. “Moisés”, escreve Fílon na *Criação*, “parece ter consentido na comunhão e simpatia entre as partes do todo [do universo]”.

A cosmografia, por fim, fora concebida como uma das ideias a partir das quais os antigos vislumbraram a realização da humanidade do homem³⁶². Não se tratava apenas de imitar a ordem do mundo ou inserir-se nela harmoniosamente, como

³⁶¹ On the Creation of the Cosmos According to Moses (Tradução de David T.Runia) [113, 117]; Allegorical Interpretation I [I, 8]; On Abraham [69]; *De Somnis* [I,53]; The Special Laws [I,16]; Sobre a Migração de Abraão [178].

³⁶² Cf. H.A Frankfort; John A. Wilson; Thorkild Jacobsen; William A. Irwin. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. University of Chigaco Press, 1977.

assinalamos até aqui. Brague enfatiza que o contrário também ocorria, isto é, a ordem cósmica fora pensada segundo o modelo da cidade. Neste caso, tal ordem era compreendida como uma réplica da ordem política estabelecida pelos homens. Cosmos e pólis compunham uma mesma ordem: “o que se passa no interior da cidade exerce uma influência, benéfica ou maléfica, sobre a ordem cósmica” (Brague, 2002, p.28). A ordem do cosmos social, segundo se cria, determinava a ordem do cosmos natural, o que para os egípcios era *maât*, para os gregos *themis* e para Filon *logos*. A atividade humana, fosse simbólica ou de fabrico do mundo, não se encerrava numa ordem cósmica puramente física a qual o homem estaria submetido como autômato; contrariamente, a prática justa da conduta do homem é que mantinha a estabilidade do cosmos.

A harmonia moral do universo daria ao homem “o seu justo lugar”, como assinala Brague, e por justo devemos entender, neste contexto, “a ideia de justeza, de harmonia, como a ideia de justiça” (idem, p.28). A justiça deveria “estabelecer a circularidade das trocas entre os homens numa economia de reciprocidade”. Tal reciprocidade seria responsável por integrar o cosmos à “esfera da comunicação linguística”, o que conferiria sentido a ele. A ordem simpatética do mundo, portanto, seria determinada pela ação humana; logo, o cosmos não seria o legislador ou normatizador das atividades do homem. Daí que a harmonia e justiça no mundo da polis não resultariam de uma “ordem cósmica estática” preexistente; contrariamente, seria “a justiça humana que, assegurando a harmonia entre as esferas dos deuses e dos homens, contribui[ria] para manter em andamento uma ordem cósmica essencial instável” (idem, p.29). Nesta lógica, o que asseguraria a ordem cósmica seria a justiça da ordem política e a retidão dos cidadãos na ordem do mundo³⁶³. Este é o sentido que prevalecerá até o estoicismo imperial.

A *sympatheia*, durante a hegemonia helena designava o uno, isto é, a unidade entre o cosmos e o homem; na época da hegemonia latina fora traduzida por *compassio*, como assinalam as obras cristológicas de Tertuliano (o inventor do neologismo), de Ambrósio de Milão (o maior difusor do termo entre os cristãos) e do gramático Prisciani (já na passagem do século V para o século VI). Para termos uma ideia do quão difícil e

³⁶³ Devemos considerar que a ideia de um universo físico uno nada tem de primitiva ou ingênua. Como assinala Schliesser (2015), o princípio da unidade subsiste na ciência moderna, seja pela ideia de *ecossistema*, seja na neurociência, na física quântica, ou mesmo, na perspectiva de uma antropologia dos sentidos, tendo em vista que os órgãos humanos não percebem a maior parte das modalidades e extensões de energias fluentes no campo eletromagnético do cosmos.

controversa foi a assimilação do termo, basta dizermos que não encontraremos qualquer ocorrência de *compassio* na Vulgata Latina de São Jerônimo³⁶⁴, ainda que em pleno fim do século IV.

No período moderno, a correspondência entre *compassio* e *sympatheia* adquirirá um novo sentido a partir dos comentários bíblicos de Calvino e da literatura religiosa cordial dos séculos XVI e XVII na França. Esta tradução não fora oriunda apenas da criatividade filosófico-teológica dos religiosos; ela inicia uma revolução sentimental na linguagem cristã e, posteriormente, na linguagem laica. Vejamos agora, como o termo *compassio*, em seu sentido humano de co-afecção mútua, fora cunhado pela tradição cristã paulina.

6.2. *Compassio* na cristologia paulina

“A compaixão é a nostalgia da cruz”. (Nietzsche).

Nas cartas de Paulo de Tarso, como bem notou Hélène Pétré³⁶⁵, percebe-se o emprego recorrente do preposicional συν (*syn*) para cunhar palavras compostas tais como συνετάφημεν (*synetaphēmen*; Romanos 6, 4), cujo significado, literalmente seria “sepultados-com” ou “co-sepultados” com Cristo; σύμφυτοι (*symphytoi*; Romanos 6, 5), que significa literalmente “plantados juntos”, ainda que geralmente traduzido por “unir-se a ele” ou “nos tornamos uma coisa só com Ele” (Bíblia de Jerusalém, p. 1975); συνεσταυρώθη (*synestaurōthē*; Romanos 6, 6), traduzido literalmente como “crucificado com ele” ou literalmente “com-crucificado”; συζήσομεν (*syzēsomen*; Romanos 6,8), que se traduz “viveremos com ele” (Cristo); συνκληρονόμοι (*synklēronomoi*), que significa “herdeiros juntos” ou “co-herdeiros”; συμπάσχομεν (*sympaschomen*), quer dizer, “sofremos juntos com” (Cristo) ou “co-sofremos” e συνδοξασθῶμεν (*syndoxasthōmen*), cujo significado seria “sermos glorificados com ele” (Romanos 8, 17). Há outros neologismos como συμμόρφους (*symmorphous*), tal como podemos ver em Romanos (8, 29), quando Paulo refere-se aos

³⁶⁴ Não obstante, encontramos em Efésios (3, 6) termos como *conparticipes* e *concorporales* (uma ocorrência cada) e *compassi* (Hebreus, 10, 34).

³⁶⁵ Pétré enfatiza o mesmo que Campbell: “observamos em São Paulo o grande número de compostos em συν-, palavras muitas das quais raramente eram usadas em grego e algumas das quais tinham que ser forçadas pelo apóstolo para expressar noções relacionadas a esse corpo místico. Essas noções são principalmente religiosas: unidos a Cristo como membros principais, os cristãos sofrem e morrem com ele (συμπάσχειν [rom 8,17], συναποθνήσκειν [II thimot 2,2] (2), para viver, reinar, ser glorificado com ele (σύζην, συμβασιλευειν, συνδοξαζεσθαι) (3), compartilhando assim o legado dele (συγκληρονομοι) (4)”. (Pétré, 1948, 341)

cristãos ante o chamado de Deus: “predestinou os a serem conformes a imagem do seu Filho”. Neste caso, συμμόρφους significa “com-forme”, isto é, “de igual forma” em relação ao Filho. Outras passagens, conforme as examina uma a uma Constantine R. Campbell (2012), reiteram a participação, união ou associação com e em Cristo, seu sofrimento e sua glória (Gálatas 2, 19; Efésios 2, 5-6; Filipenses 3, 10; 3, 21; Colossenses 2, 12; 3, 1). Numa palavra, todas essas passagens designam a unidade dos cristãos no corpo místico e carnal de Cristo³⁶⁶. São todos concorporais a Ele.

Tais neologismos paulinos não tem precedente no grego clássico. São palavras estranhas ao idioma grego da época e cuja tradução para os idiomas modernos requerem perífrases que alogam frasalmente a justaposição do termo original. Na Vulgata, estas palavras foram vertidas com o prefixo *con-*. Segundo Ferdinand Prat, Paulo criou estas palavras para “dar expressão gráfica à união inefável dos cristãos com Cristo e em Cristo”, isto é, “a união íntima dos cristãos entre eles em Cristo” (Prat, vol.II, 1913, p. 20). Portanto, nas *Epístolas*, as palavras compostas criadas artificialmente por Paulo mediante a justaposição do prefixo συν-, foram forjadas para criar o vocabulário próprio a uma Filosofia cristã e para descrever a experiência cristã da unidade comunitária dos fiéis no corpo de Cristo.

Quando Paulo diz σύν Χριστῷ ele está a cunhar uma expressão que não existia na literatura grega. Usa tal expressão para designar a participação na vida de Cristo (1 Tess. 4, 17, isto é, σύν Κυρίῳ, “com o senhor”) e a salvação alcançada na amizade com Cristo (1 Tess. 5, 10, isto é, σύν αὐτῷ, “com ele”). Tal amizade, como assinala Campbell, pode se dar com a comunidade cristã ou entre Paulo e a pessoa de Cristo (Fil. 1, 23). A união, associação ou participação no corpo carnal de Cristo concentra-se, portanto, no prefixo συν (*syn*), o qual designa tanto o privilégio comum da experiência da fé quanto a partilha na vida e morte de Cristo. Os fiéis sofrem com Cristo (Romanos 8, 17), são crucificados com ele (Romanos 6, 6; Gálatas 2, 19), estão unidos com ele na

³⁶⁶ A controvérsia hermenêutica desta questão diz respeito ao caráter místico-metafórico em contraposição ao caráter físico-carnal do co-sofrimento do cristão no corpo de Cristo. Meinertz (1950, p.31) assinala que as fórmulas “em Cristo”, “com Cristo”, “de Cristo” têm uma significação mística e expressam a “nova realidade do cristão inserido no Corpo Místico de Cristo pela graça santificante que o configura com ele”. Até mesmo o “ser *de* Cristo”, “revestir-se *de* Cristo”, que denotaria pertencimento, e que alguns estudiosos denominam por “genitivo místico” configura-se numa união mística e simbiótica. Bultmann rejeita tal interpretação e aproxima-se mais da ortodoxia carnal cujo primeiro teólogo fora Tertuliano. Diz Bultmann: “está errado falar de uma ‘mística do sofrimento’, pois a κοινωμία (a comunhão) não acontece em contemplação meditativa da paixão, na apropriação anímica dos sofrimentos de Cristo na experiência mística (os στίγματα τοῦ Ἰησοῦ [cicatrizes de Cristo] são visíveis no corpo de Paulo!), e sim na compreensão dos sofrimentos adquirida sob a cruz, na qual são superados e se tornam transparentes como o processo no qual acontece o συσταυρωθῆναι [ser crucificado com], no qual submerge o κόσμος [mundo].” (Bultmann, 2004, 426).

morte (Romanos 6, 5), são companheiros partícipes do mesmo corpo (Efésios, 3,6), são nele coedificados (Efésios 2, 22), são glorificados com ele (Romanos 8, 17). Paulo lança mão de muitas expressões compostas para designar esta simbiose participativa entre os fiéis e o corpo de Cristo³⁶⁷. Mais do que isso, os cristãos, enquanto membros do mesmo corpo místico-carnal não estão unidos apenas a Cristo, mas também uns com os outros, numa relação recíproca de sofrimento mútuo e de alegria comum³⁶⁸.

Pétré assinala a importância de uma passagem paulina em I Coríntios (12, 26): “καὶ εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συνπάσχει πάντα τὰ μέλη εἴτε δοξάζεται μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη”³⁶⁹. Neste versículo, Paulo emprega *sympaschei* em um sentido que não é cósmico ou médico, o que indica a relevância decisiva do excerto na formação e no desenvolvimento posterior dos neologismos *compati* e *compassio*. Segundo Pétré, o verbo *συμπάσχειν* (*sofrer-com*) “já pertencia ao vocabulário estoico, mas Paulo o integr[ou] ao vocabulário da moral cristã, fazendo-o expressar um dos aspectos da caridade” (p.342). Também em I Pedro (3, 8), o apóstolo emprega “*sympatheis*” quando exorta os cristãos à prática de virtudes como “simpatia” e “bom coração”: “Τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὐσπλαγχοι, ταπεινόφρονες”; literalmente seria: “porém, por fim, sede todos de igual cerebração, sofredores-com, amigos dos irmãos, de boas entranhas, de cerebração humilde”³⁷⁰.

A palavra compaixão e seus derivados (*compassio*, *compassionis*, *compati*), por influência dos neologismos paulinos, teve seu primeiro registro no livro *De Resurrectione Carnis*³⁷¹ de Tertuliano, o primeiro cristão a escrever sua obra em

³⁶⁷ É a partir destes neologismos paulinos que surgiram as concepções modernas de *participação política*, sobretudo a partir da concepção rousseauiana de participação no corpo político soberano.

³⁶⁸ Pétré só esquece de assinalar que tais acepções, seja a perífrase platônica, seja a simpatia estoica, tinham sentido cósmico, o que difere do sentido carnal e místico que se desdobra a partir de Paulo. Como o universo era concebido como um corpo, nós estaríamos unidos a este corpo enquanto parte coextensiva a ele.

³⁶⁹ O sentido literal desta tradução seria: “e se sofre um membro, sofre com todos os membros; se é glorificado um membro, alegra-se com todos os membros”. A tradução da Bíblia de Jerusalém traduz: “Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria” (2017, p.2009)

³⁷⁰ Na tradução da Bíblia de Jerusalém este versículo é vertido como: “finalmente, sede todos unânimes, compassivos, cheios de amor fraterno, misericordiosos e humildes de espírito” (p.2116). Valemo-nos aqui da excelente tradução interlinear de Waldyr Carvalho da Luz.

³⁷¹ *De Resurrectione Carnis*, também denominado *De Resurrectione mortuorum*, é um tratado escatológico que se complementa de outro intitulado *De Carne Christi*. Utilizamos a versão bilíngue latim-italiana desta segunda obra: Tertuliano. *Apologia del Cristianesimo. La Carne di Cristo*. Biblioteca Universale Rizzoli. Milano, 1984. Quanto à primeira, citamos o excerto a partir da edição disponível no *Documenta Catholica Omnia*: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0160-0220,_Tertullianus,_De_Resurrectione_Carnis,_MLT.pdf. Disponível também em: http://www.tertullian.org/works/de_resurrectione_carnis.htm

latim³⁷² e, por isso, cognominado o “criador do latim eclesiástico”, bem como o criador do vocabulário dogmático cristão (Quasten, 1978, v.I, p.549)³⁷³. Para Tertuliano *compassio* — uma palavra desconhecida no latim clássico — designava o sofrimento comum dos cristãos diante do sofrimento da carne de Cristo. Noutra passagem, a palavra denotava “comunhão” ou “participação”, como ao referir-se à *compassio sententiarum*, isto é, a “comunhão de sentenças” ou opiniões. O gramático Priscianus (500 d.C.) nas *Institutiones Grammaticae* assinalou que o termo grego análogo a *compassio* era συμπάθειαν (simpatia), como vimos, um termo oriundo da cosmologia e da medicina helênica. Quer dizer, a tradução e o emprego que os cristãos deram a *compassio* constituíram, *mutatis mutandis*, o núcleo sinonímico do termo conforme hoje o empregamos. Ele provém da convergência ou copulação semântica entre *pietas* e *misericordia*. Pelas indicações de alguns dicionários etimológicos, tal copulação iniciara-se no período imperial romano (Ernout & Meillet, “*pius*”, 1951, pp. 903-904). Isso significa que a assimilação de *pietas* como sinônimo de *misericordia* antecedeu ao advento da palavra *compassio*³⁷⁴ propriamente dita. Contudo, é com o étimo cunhado por Tertuliano que se originou o sentido de compaixão como co-sofrimento à paixão de Cristo. Daí dizer-se, entre os cristãos, que a compaixão se dá “por Cristo, com Cristo e

³⁷² Quasten assinala que, dadas as diferenças entre as cristandades grega e latina no século II, o latim fora adotado pelos cristãos africanos como língua litúrgica antes dos escritores cristãos romanos. Cf. Johannes Quasten. *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*. BAC, 1978, p.545. Conferir também: David E. Wilhite. *Tertullian The African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*. Walter de Gruyter. Berlin, New York, 2007. Deve-se ressaltar, contudo, que as atas dos mártires cilitanos são os mais antigos documentos latinos que dispomos hoje (ca. 180 d.C). Cf. *Martirologio Romano*, 2013; *Actas de Los Martires*. (ed. Daniel Ruiz Bueno), BAC, 2012.

³⁷³ É bastante conhecida a criatividade linguística do teólogo-jurista Tertuliano. Segundo André Paul, “o idioma cultural, doutrinal e literário da Igreja latina deve muito às inovações lexicais” do cartaginês: “mais de quinhentas palavras novas!” (2014, p.204). Hubert Jedin (1965, v.I, p. 370-375) assinala que os termos *trinitas* e *persona* também foram neologismos de Tertuliano. O sentido eclesiástico de *ordo*, *ordinare* e *ordinatio*, também compõem a lista de suas invenções linguísticas.

³⁷⁴ Suetônio, por exemplo, ao dedicar um capítulo de *De Vita Caesarum* a Domiciano (11. 3) empregara o termo, posto à boca do próprio imperador Domiciano, no duplo sentido de “dedicação amorosa ao imperador” (neste caso, amor expresso pelo Senado) e de clemência para com os condenados por crime de lesa-majestade. Domiciano decide permitir a tais “condenados a livre escolha do modo por que desejam morrer”. Diz Domiciano, segundo Suetônio: “Permittite, Patres conscripti, a pietate uestra impetrari, quod scio me difficulter impetraturum, ut damnatis liberum mortis arbitrium indulgeatis”. Também em Apuleio (124 – 170 ca. d.C), nas *Metamorfoses* (conhecida como *O Asno de Ouro*) já antevemos a cópula semântica entre *misericordiae* e *pietas* quando (4, 26) uma jovem sequestrada suplica à mãe e aos ladrões que a raptaram que não a queimem viva: “Aterrorizada por esse discurso, e beijando-lhe as mãos, disse a moça: “Por favor, mãe, ouve a voz da piedade humana [*pietatis humanae*] e concede um pouco de ajuda para dirimir o meu cruel infortúnio. Pois se a idade e a vida te amadureceram, sob esses veneráveis cabelos brancos presumo que a compaixão [*miseratio*] não esteja em ti de todo ressequida.” (Trad. Ruth Guimarães, 1968, p. 80). Percebamos, porém, que aí não se emprega ainda o termo “*compassio*” (cunhado cerca de meio século depois por Tertuliano), mas se usa “*pietatis humanae*” no sentido próximo a “*misericordia*”, sem prejuízo do sentido de “*pietas*” como senso do dever e diligência nas relações filiais.

em Cristo”. A representação aí torna-se coextensiva à *sympatia* grega. Vejamos como Tertuliano empregou *compassio* no primeiro registro escrito da palavra:

[6] Aufer denique haereticis quae cum ethnicis sapiunt, ut de scripturis solis quaestiones suas sistant, et stare non poterunt. Communes enim sensus simplicitas ipsa commendat et compassio sententiarum et familiaritas opinionum, eoque fideiiores existimantur quia nuda et aperta et omnibus nota definiunt: ratio autem divina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis.

Em suma, subtraia dos hereges as ideias que eles têm em comum com os gentios, e torne-as a base de seus questionamentos sobre as escrituras, e eles não serão capazes de resistir. Pois a sabedoria popular é louvada pela sua extrema simplicidade, pela participação comum nos pronunciamentos [*compassio sententiarum*] e pela familiaridade das opiniões, e é considerada mais confiável na medida em que define coisas abertas, aparentes e conhecidas por todos: contrariamente, a razão divina é a medula; não repousa sobre a superfície, e frequentemente está em oposição às coisas como elas nos aparecem.” [Tradução minha] [*De Resurrectione Carnis* [3, 6]]³⁷⁵

Chama-nos a atenção o fato de que Tertuliano não dera a *compassio* uma conotação positiva, uma vez que concebia a comunhão de sentenças — a que podemos chamar hoje de senso comum ou sabedoria popular — como uma modalidade de compreensão contrária à razão divina, isto é, compreendia-a como uma verdade aparente contraposta à verdade essencial da ressurreição da carne de Cristo. Tertuliano advertia aos cristãos que a popularidade de certas ideias e opiniões favorecia o trabalho negativo dos heréticos: “há alguma coisa dita por um herético que um gentil já não tenha dito antes, e com maior ênfase?” (*De Resurrectione Carnis*, 4, 1). Como se trata de uma *suasoria*, claramente uma imitação do estilo ciceroniano, Tertuliano queria convencer sua audiência acerca da realidade da carne de Cristo (numa *actio prima*) e, por conseguinte, provar a realidade da ressurreição da carne de toda a humanidade (numa *actio secunda*). Suas admoestações apregoam a proximidade com o sofrimento do Filho para que o crente supere a percepção imediata e comunal que nega a materialidade desta verdade. Eis aí a tese paulina da negação do *nous* helênico pela loucura cristã (isto é, “*credo quia impossibile est*”, “creio porque é impossível”) a qual

³⁷⁵ Na tradução do professor Rafael Falcón, a mim gentilmente cedida como seu aluno de latim é a seguinte: “Tira, pois, dos hereges os entendimentos que têm eles em comum com os gentios, de tal modo que suas objeções estejam fundamentadas apenas nas Escrituras, e elas não terão como ficar de pé. Ora, o senso comum recebe autoridade, primeiro, pelo fato mesmo de ser simples; segundo, porque as impressões em que se baseia são compartilhadas por muitos; e terceiro, porque suas opiniões nos são familiares; e assim o consideramos mais confiável, já que suas afirmações são despojadas, acessíveis e conhecidas por todos. A razão divina, porém, está na medula, e não na epiderme; o mais das vezes, rivaliza com o óbvio.”

crê que a fé transcende e supera a lógica e a razão³⁷⁶. Vejamos um segundo registro de *compassio* nesta mesma obra:

[12] Porro si per carnem compatimur cuius est proprie passionibus corrumpi, eiusdem erit et quod pro compassione promittitur. Atque adeo carni adscripturus pressurarum proprietatem, ut et supra, dicit, Cum venissemus autem in Macedoniam nullam remissionem habuit caro nostra: [13] dehinc, ut et animae daret compassionem, In omnibus inquit compressi, extrinsecus pugnae — debellantes scilicet carnem — intrinsecus timor — adflctans scilicet animam.

Uma vez que é através da carne que sofremos com ele [Cristo] — pois é próprio da carne ser usada pelos sofrimentos — a mesma carne pertence à recompensa prometida por sofrer com [*compassione promittitur*] ele [Cristo]. Dessa forma, com a intenção de atribuir à carne o quinhão particular que a ela cabe nas aflições, como já o fizera — ele diz: “quando chegamos à Macedônia, nossa carne não teve repouso algum” [2 Corinthians 7, 5]. Depois, para conceder à alma a partilha do sofrimento, ele acrescenta: “mas sofremos toda espécie de tribulação: por fora, lutas”, que enfraquecem a carne, “por dentro, temores” que afligem a alma. ” [tradução não-oficial] *De Resurrectione Carnis* [40, 12-13]³⁷⁷.

A carne e o espírito têm, cada qual, seu quinhão de sofrimento na paixão de Cristo. Ambos sofrem juntos, isto é, partilham a dor. Mas a carne é um invólucro que serve somente ao sofrimento físico e, como tal, só ela é o *instrumentum* que torna visível a dor. Por isso é prometida, porque por meio dela atinge-se a salvação. A carne é decadente, natural, efêmera, corruptível, putrefata, moritura. Tertuliano vale-se da verdade aparente da carne para comprovar a verdade não-aparente da ressurreição. *Compassio* e *compassione* — palavras primariamente oriundas da medicina e da cosmologia grega (συνπάθειαν) — foram latinizadas pelo jurista cartaginês para dar conta do problema cristológico da materialidade da ressurreição da carne de Cristo, bem como para provar, conforme certa interpretação do texto das Escrituras, a verdade da promessa da ressurreição da carne. A palavra compaixão, portanto, fora cunhada para

³⁷⁶ É bem conhecida a sentença do *paradoxo de Tertuliano* conforme exposto no *De carne christi* (5, 4): “crucifixus est dei filius: nom pudet quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile”. [“O filho de deus foi crucificado: não se envergonha, porque é vergonhoso; o filho de deus está morto: isso é absolutamente crível, porque é absurdo; porque ele, sepultado, ressuscitou: isso é certo porque é impossível”.]

³⁷⁷ A tradução deste excerto por Rafael Falcón é a seguinte: “Além disso, se é por meio da carne que padecemos — pois que lhe é próprio o corroer-se com paixões — também dela será aquilo que em troca do padecimento é prometido. E tal como fizera acima, para assinalar à carne a propriedade das aflições, também agora ele diz: Como tivéssemos chegado à Macedônia, não teve descanso algum a nossa carne; e então, para conceder também à alma o padecimento, prossegue: Em tudo angustiados: por fora as lutas — que subjagam a carne — por dentro o temor — que aflige a alma”.

atender as demandas por um vocabulário próprio à cristologia da carne, ou como assinala Hélène Pétré, fora cunhada para designar o serviço da comunidade cristã ao “corpo místico” (idem, p.8). Em resumo, o propósito era provar a verdade do dogma contra as heresias, sobretudo as heresias docetistas. Como o docetismo não se organizava enquanto seita ou religião (Studer, 2002, p.421), mas tão somente como uma opinião herética majoritária, Tertuliano referia-se a eles como *compassio sententiarum*. Esta opinião majoritária socialmente consensual tinha como arautos as figuras de Marcião, Apeles, Basíides e Valentim. Daí que o próprio Tertuliano denominasse seu tratado como *De Carni Domini adversus quattuor haereses*.

Como sabemos, o *δοκεῖν* (*dokeîn*) era a doutrina segundo a qual a existência corporal e histórica de Cristo constituía mera aparência; portanto, segundo esta opinião difusa no século II, a realidade corporal concreta de Cristo, isto é, sua forma carnal-humana, não passava de uma ilusão dos sentidos. Negava-se a humanidade de Cristo, tal como o faziam também os marcionitas (Marcião referia-se a uma “carne celeste”). Se Cristo era um *phantasma* desprovido de corpo material, logo, sua carne não seria suscetível ao sofrimento físico. A paixão de Cristo teria sido apenas uma encenação dramática.

Não obstante, a carnalidade é condição do sofrimento corporal. Sem tal condição, o sofrimento da crucificação seria mera ilusão sensorial. Os docetistas criam que a pessoa carnal de Jesus estava dissociada da pessoa espiritual de Cristo desde o batismo. A encarnação e a paixão de Cristo eram, assim, explicadas de modo espiritualista (pela negação da humanidade e da carnalidade) e dualista (pela dissociação entre espírito divino e pessoa humana, Velho e Novo Testamento). Ao subestimar ou negar o caráter humano e carnal de Cristo, os docetistas conquistavam tanto os judeus cristianizados quanto os helenistas pagãos, porque reafirmavam, respectivamente, o monoteísmo judaico e o dualismo platônico.

Não nos admira que a cristologia da carne tenha surgido na Costa Norte da África, sobretudo em Cartago, onde as perseguições perpetradas pelo Império Romano impuseram aos cristãos o tributo de sangue como retaliação àqueles que se negavam cultivar publicamente o Imperador. Os escritos de Tertuliano, a despeito da aparente assistemática que muitos acusam, expressam numa retórica ferina o testemunho de um homem que reconhecia a possibilidade real da morte. Por isso afirmava e reafirmava o caráter pueril da carne e o destemor em sacrificá-la em nome da sua fé. A Igreja africana, neste contexto, estava menos preocupada com questões relativas ao caráter

metafísico da revelação (como sói ocorrer entre os cristãos do Oriente que aderiram ao grego como língua litúrgica); sua preocupação maior dizia respeito à conduta cotidiana e à prática da fé pela comunidade cristã envolta em um mundo majoritariamente pagão (Jedin, 1965, v.1, p.371). Daí o elogio de Tertuliano a figura de Sócrates, o homem que tremia diante da morte, mas não a temia. Podemos dizer que a cristologia tertuliana da carne é uma cristologia do testemunho do martírio. Por isso, para ele, negar a materialidade da carne é negar a própria fé cristã.

Ao cunhar o termo *compassio* a partir dos radicais gregos *συμ* e *πάθος*, vertidos para o latim como *cum* e *passio*, Tertuliano solucionou o problema aporético do sofrimento ou miséria de Deus³⁷⁸ (irresoluto desde a cristianização do termo *miser cordia*), o qual fora, séculos depois, negado por Isidoro de Sevilha (*Etimologías*, p. 821, 2009) e Tomás de Aquino (IIa IIae, questão 30, art. 4; IV Sent., dist. XLVI, questão 2, a. 1, qa 1). A questão resumia-se nas seguintes indagações: pode-se atribuir sofrimento a Deus? E o sofrimento de Deus, caso exista, é uma expressão do Seu amor? Se se pressupõe que Deus, o ser perfeito, não é passível de sofrimento, tampouco de miséria, o termo *compassio* não pode ser aplicado à Sua pessoa, ainda que se postule ser Deus amigo dos homens. Se se pressupõe, por outro lado, que Deus é amor, deve-se afirmar ou negar o sofrimento como inerente ao amor de Deus. Tomás de Aquino afirmaria posteriormente que o sofrimento não é inerente ao amor (Hoogland, 2003, p. 139). A impassibilidade de Deus (*impassibilitas Dei*), contudo, não implica numa apatia, como pressupunham os estoicos, uma vez que impassibilidade não se confunde com ausência de *pathos*, isto é, ausência de amor, caridade e misericórdia. A compaixão, portanto, para Tomás de Aquino, é uma “metáfora apropriada a Deus” (Hoogland, 2003, p. 142), mas não se aplica ou convém a Ele.

Portanto, o termo *compassio* fora cunhado para solucionar tal questão, uma vez que concebia Cristo como um ser carnal, logo, passível de sofrimentos e atribuições próprios à condição carnal. Assim, Tertuliano preservou a perfectibilidade do amor de Deus pela intercessão do Filho, decaído à condição carnal para intermediar a salvação da humanidade. A paixão de Cristo não se aplicaria a Deus uma vez que não podemos

³⁷⁸ No *Adversus Praxean*, assinala Pétré, Tertuliano propôs-se refutar o equívoco da Paixão de Deus ao ver a Paixão do Filho crucificado. Por ser perfeito, onipotente e impassível, Deus não é suscetível ao sofrimento, isto é, à paixão. Afirma Tertuliano: *quid est enim compati quam cum alio pati? Porro, si impassibilis Pater, utique et incompassibilis; aut si compassibilis, utique passibilis*. (“Que é a compaixão senão o sofrer com o outro? Portanto, se o pai é impassível, ele é, obviamente, incompassivo; se ele é compassivo, logo é passível.”) Tradução livre. (*Tertullian’s Treatise against Praxeas*. Trad. Ernest Evans. p. 127, 2011)

nos referir a uma “paixão de Deus”. Daí que a carne, para Tertuliano, seja “o instrumento (*cardo*)³⁷⁹ da salvação”³⁸⁰ (*Caro salutis est cardo*). A encarnação de Deus no Filho do homem altera o regime salvífico de modo tal que a salvação só se torna possível pela paixão da carne.

Percebam, neste contexto, que a *compassio* tertuliana difere da *miser cordia* cristã porque o termo não prenuncia uma simbologia do coração, mas uma teologia do co-sofrimento horizontal intercedido pela paixão de Cristo, o cordeiro sacrificado. Isso se dá porque, para Tertuliano, o coração não é espírito, mas carne. E nesta carne se abriga o “homem interior”. Numa palavra, a fé e o amor que constituem o homem interior, isto é, o homem íntimo de Deus, “não pertencem à substância da alma, mas à superfície dela”. A fé e o amor do homem interior são atributos que se guardam dentro de seu coração de carne. Para Tertuliano, o coração não é uma metáfora da espiritualidade, nem pode ser compreendido como um símbolo metafísico do “sentimento”³⁸¹. O coração é, para ele, a experiência carnal e vital da própria interioridade.

Por isso, a *compassio* tertuliana era uma palavra que pressupunha uma amizade ou relação estreita entre duas pessoas, numa proximidade afetiva e piedosa (no sentido de um senso de dever diligente)³⁸². Duas interioridades que se reconhecem

³⁷⁹ “*Cardo*” em latim significa literalmente “dobradiça”, “gonzo”, “eixo”, “quício”. Tertuliano, certamente, conhecia a frase de Plínio, o velho, na *Naturalis historiae*: “*coelum cardini suo, hoc est terrae, incumbit*” (o seu firma-se em seu quício, a terra). Neste mesmo sentido, a carne é o quício da salvação.

³⁸⁰ Diz Tertuliano, no *De resurrectione mortuorum* acerca da carne como instrumento ou fulcro da salvação: [VIII, 2] *Etsi sufficeret illi quod nulla omnino anima salutem possit adipisci nisi dum est in carne crediderit: adeo caro salutis est cardo, de qua cum anima deo alligatur ipsa est quae efficit ut anima eligi possit a deo.* [3] *Sed et caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur ut anima consecratur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit.* A tradução resumida do que nos interessa aqui seria: “[...] como é grande diante de Deus a prerrogativa dessa substância insignificante e vil que é a carne, embora a ela lhe baste o fato de nenhuma alma poder alcançar a salvação, salvo se acreditar enquanto está na carne: até tal extremo, a carne é o instrumento da salvação. Quando entre a alma e Deus se estabelece um elo de salvação, é a carne que faz com que ele exista”.

³⁸¹ Sobre a carnalidade do coração afirma Tertuliano em *De resurrectione mortuorum* [XL, 5]: “Em verdade, ele incluiu em vossos corações, pela fé e com amor, o registro da fé e do amor não como pertencentes à substância da alma, mas à superfície dela, ao mesmo tempo em que, ao dizê-lo em vossos corações — que são da substância da carne —, já havia ele atribuído o homem interior a esta carne, ao localizá-lo no coração”. [In cordibus autem dicens, quae substantiva sunt carnis, iam et ipsum interiore hominem carni deputavit quem in corde consuit.]

³⁸² Há uma passagem na qual Tertuliano deixa claro esta proximidade maior de *compassio* com *pietas* (o senso de dever) do que com *misereri*. No *De pudicitia*, o montanista adverte os cristãos quanto ao papel da penitência enquanto meio de reconciliação e obtenção do perdão perante a Igreja. Mais do que a comunhão e a partilha entre os fiéis (*communicatio*), a penitência dá à comunidade o benefício da *compassio* entre os irmãos que sofrem com o sofrimento do outro: *lacrymas fratrum sibi quoque aduocat*

profundamente e partilham da alegria e do sofrimento. Por herança paulina, Tertuliano evoca a *compassio* como simpatia que confere unidade ao corpo místico da Igreja, encarnada no corpo de Cristo. Posteriormente, na época moderna, o termo passou a evocar o *sofrer-com* exercido a distância e, até mesmo, exercido a despeito da impessoalidade e abstração do relacionamento, existente ou não, entre dois agentes terrenos. Desde então, a compaixão passou a voltar-se para o ego do indivíduo, outra instituição moderna, cujo Deus é ele próprio e cuja finalidade está na autossatisfação em ser compassivo. A compaixão, portanto, desvincula-se da caridade e passa a compor um vocabulário laico. Essa ressignificação ocorreu gradativamente em razão da mundanização da instituição do indivíduo, e, sobretudo, em razão do esvaziamento do conteúdo cristológico original, desde a teologia calvinista até Rousseau. Já a piedade rousseaneana apresentou-se como expressão laica do culto sacrocordial difundido por Margarida-Maria Alacoque, como veremos.

Este caminho multissecular do termo, contudo, só se tornou possível em razão do abundante emprego dado a ele por Ambrósio de Milão. Nem com Agostinho, tampouco com Tertuliano (cujo uso da palavra fora deveras escasso) o termo poderia ser assimilado e efetivamente difundido entre os exegetas e sacerdotes cristãos. Somente com Ambrósio de Milão (340-397 d.C.) o verbo *compati* e o substantivo correspondente *compassio* se espraíram entre os teólogos cristãos que escreviam em latim. O vocabulário de Tertuliano e Ambrósio levou cerca de um século e meio para ser parcialmente admitido como dogma oficial, a partir dos Concílios de Nicéia (325) e Constantinopla (381). Formara-se, assim, o chamado latim eclesiástico.

6.3. Agostinho e a *compassio*

Agostinho raras vezes empregou o termo *compassio*. Numa passagem, utilizou-o para enfatizar a impassibilidade de Deus e dos anjos quanto a esta afecção (vide a seguir). De todo modo, preferiu o termo *miser cordia*, como podemos deduzir do abundante emprego da palavra em sua obra (sobretudo a expressão “*Dei misericordia*”). Como assinala Frédéric Chapot, a atitude de Agostinho em relação aos neologismos de Tertuliano era de familiaridade com os termos, mas também de recusa e pouca estima, sobretudo em razão do naturalismo rigorista e do estilo dramático da retórica do

et redit plus utique negotiata, compassionem scilicet quam communicationem. A penitência representa, no vocabulário cristão, a *pietas* romana.

cartaginês. Daí que o Bispo de Hipona tivesse incluído Tertuliano entre os hereges (*haer.* 86) e não o tivesse considerado dentre os autores relevantes na *Doutrina Cristã* (2.40.61). No que diz respeito ao desprezo ou pouca estima pelo termo *compassio* só podemos especular, tal como Chapot o fez acerca de certas apropriações tácitas de Agostinho em relação à terminologia de Tertuliano (Chapot, 2001, p.1257). Vejamos dois fragmentos complementares do Livro IX (capítulos 6 e 4) d’A *Cidade de Deus* nos quais Agostinho reavalua o valor axiológico de *compassio* e *miserecordia* em relação ao juízo dos gregos e dos estoicos imperiais:

São duas as opiniões dos filósofos acerca dos movimentos da alma a que os gregos chamam *πάθη* (*páthē*) e alguns dos nossos, como Cícero, chama “perturbações” (*perturbationes*); outros chamam-lhes “disposições” (*affectiones*) ou “afectos” (*affectus*), e ainda outros, como o citado Apuleio, “paixões” (*passiones*) — termo que melhor traduz a palavra grega. Dizem certos filósofos que estas perturbações, disposições ou paixões atingem mesmo o sábio. Este é o sentimento quer dos platônicos, quer dos aristotélicos [...] Segundo outros, como os estoicos, tais paixões nunca atingem o sábio [A Cidade de Deus, IX, 4, ano, p. 827] [...] Mas, a propósito, põe-se agora uma questão: terão de se considerar como fraquezas da vida presente os “afectos” (*affectus*) deste gênero que nós experimentamos na prática das boas acções? Os santos anjos punem sem cólera os que lhes são entregues pela eterna lei de Deus para serem punidos; socorrem os desgraçados, sem sentirem compaixão para com a sua desgraça [*sine miseriae compassione subueniant*]; prestam aos amigos em perigo a sua ajuda, sem experimentarem o menor receio; e, todavia, na linguagem humana empregam-se, mesmo a seu respeito, as palavras que designam estas paixões, devido a uma certa analogia nos actos e não devido à fraqueza das “afeições” (*affectionum*). Da mesma forma, segundo a Escritura, o próprio Deus se irrita, e, todavia, não se perturba com qualquer paixão. A palavra “cólera” designa o efeito da vingança e não um alvoroçado afecto. (A Cidade de Deus, IX, 6, ano, p. 832)

Está claro que Agostinho quer tornar humana a afecção sobrehumana da misericórdia. Na cidade dos homens, diz o Bispo de Hipona, tal afecção é experimentada na prática das boas ações, por isso não deve ser julgada como “fraqueza”. O que em Deus e entre os anjos manifesta-se de modo impassível, em nós manifesta-se como co-afeção, paixão analógica, co-sofrimento. Agostinho quer fazer com que a compaixão aceda à linguagem humana com o mesmo valor axiológico que ela tem nas ações dos “santos anjos” e de Deus. O movimento catabático transmuta a misericórdia divina em compaixão humana. Todavia, após este movimento de descida, o que nomeia e caracteriza a compaixão não é mais o atributo da fraqueza, conforme

creem os platônico-aristotélicos e os estoicos, mas a “analogia nos actos”, isto é, a compaixão. Esta analogia dos atos é a mesma descrita por Aristóteles como *Eleos*.

Compaixão, portanto, é o termo a partir do qual a linguagem humana pode aceder a um gesto sobrehumano, gesto este que não podemos imitar perfeitamente, porque o exemplo angelical e divino se expressa pela impassibilidade dos agentes. Por ser humana, a compaixão não representa fidedignamente o atributo de Deus e dos anjos uma vez que imputa a Eles perturbações e afecções que não os acometem; todavia, a compaixão é o único termo, ainda que imperfeito, que dispomos para descrever a bondade e a misericórdia de Deus. Criamos este termo por analogia de uma experiência que é humana, porque não podemos alcançar a experiência impassível de Deus. É a impossibilidade de descrevermos ou nomearmos uma experiência que não é originalmente humana que nos leva a nomeá-la por *compaixão*. É por impossibilidade humana e pela impassibilidade divina que criamos um termo acessível à nossa linguagem e à nossa experiência. Por analogia, aplicamos o termo a nós, perturbados mortais acometidos pela compaixão que pervade as boas ações cristãs. A compaixão é, portanto, o meio pelo qual imitamos imperfeitamente a bondade de Deus.

Por ser uma réplica, a compaixão se expressa de forma vária e imprecisa: *contristare, dolore, misericordia, compati*. Este é, provavelmente, o primeiro motivo que levou Agostinho a preferir *misericordia* a *compassio*. A misericórdia preserva em seu núcleo sinonímico o caráter soberano e impassível de Deus, isto é, a *misericordia dei*. Ademais, o esforço de cristianizar o vocabulário originalmente pagão (seja no caso de *pietas* ou *misericordia*) demandava um esforço dialógico de apropriação. Como dizia no *De Magistro* [44], o esforço para tornar compreensível a misericórdia, esta “palavra púnica”, a um pagão, após a resignificação dada a ela pelo léxico cristão, demandava que ele, Agostinho, a reconstituísse segundo os modos regulares da percepção. Estoicos e platônicos tinham uma percepção fragmentária do significado da palavra. Definiam-na, mas não a compreendiam espiritualmente, como verdade interior e como juízo coerente com a realidade exterior. Para eles, *misericordia* era uma “palavra púnica” dita com uma “língua púnica”, a língua cristã e seu latim incompreensível. Diz o Bispo de Hipona ao fim do *De Magistro*:

[44] Nem considero o caso de não ouvirmos bem umas coisas e disputarmos longamente sobre elas como se as tivéssemos ouvido. Quando, há pouco, quis dizer “misericórdia” [*misericordiam*] com uma certa palavra púnica [*verbo quodam Punico*], afirmaste ter ouvido, daqueles que têm familiaridade com esta língua, que aquela

palavra significa “piedade” [*pietatem*]. Eu opunha-me, afirmando que tinhas esquecido de todo o que tinhas ouvido, pois me parecia teres dito não “piedade” [*pietatem*], mas “fê” [*fidem*], embora tivéssemos sentados bem perto, e certamente estas duas palavras não podiam levar a um engano pela semelhança do som. Por um bom lapso de tempo pensei, todavia, que não soubesses aquilo que te fora dito, e no entanto, era eu que não sabia o que havias dito; ora, se eu tivesse ouvido claramente as tuas palavras, não teria recebido a impressão, nada absurda, que a língua púnica indicasse [*vocabulo Punice nominari*] com o mesmo vocábulo “piedade” [*pietatem*] e “misericórdia” [*misericiordiam*]. Tais coisas ocorrem com frequência, mas, como disse, vamos deixá-las de lado, para não dar a impressão que quero atribuir culpa às palavras pela negligência de quem ouve, ou até pela surdez dos homens. [45] O que mais aflige é o que disse acima, isto é, o não conseguirmos conhecer o pensamento de quem fala, embora ouvindo claramente as palavras, e palavras latinas, e sendo nós da mesma língua. (Agostinho, Tradução Angelo Ricci, p. 187, 1973)

Agostinho dirige-se nesta passagem ao filho Adeodatus, a quem indaga se é possível ensinar algo somente pelo uso das palavras. E a resposta é não. Porém, antes de examinarmos em pormenor o argumento agostiniano neste excerto, devemos inicialmente explicar o que seria esta “língua púnica”. A mãe de Adeodatus, Dolorosa, tinha por língua nativa um dos dialetos púnicos. Ela não só ensinou tal língua ao filho como deu ao rebento um nome fenício em homenagem ao deus *Iatanbaal*. Adeodatus significa literalmente “dado por Baal”, isto é, “dado por Deus”. A língua púnica era composta por um conjunto de dialetos falados por pequenas comunidades rurais do norte da África. Em geral, era uma língua da etnia Berbere. Púnico, para Agostinho, designava a língua do berbere antigo, também chamado líbio, e que não coincidia com a língua do cartaginês antigo anterior a destruição da cidade na Terceira Guerra Púnica.

Alguns biógrafos (Ellingsen, 2005) sustentam a tese, bastante plausível, segundo a qual a família de Agostinho também tinha origem berbere. Sua mãe, Mônica, ao que tudo indica, recebera o nome em homenagem a *Mon*, um deus líbio e numídio. Sabe-se que o nome de Mônica, dado em homenagem a *Mon*, replicava um costume comum à época, sobretudo entre os cristãos donatistas, em sua maioria de etnia berbere. Sabe-se também que Agostinho se identificava e se assumia como púnico. Dissera certa vez “eu sou púnico” para retrucar o bispo romano Juliano, que sempre o cognominava como *Poenus*, “o Africano”. O Bispo de Hipona costumava enfatizar os dizeres “*optimi punici christiani*”, isto é, “os cristãos africanos são os melhores”.

Além de todas estas razões genealógicas e telúricas, Agostinho associava a língua púnica à língua bíblica hebraica; quer dizer, compreendia ambas como línguas de

sintaxe comum, o que para ele “compensaria” sua ignorância no idioma veterotestamentário. Embora a língua púnica fosse, para os latinófilos, concebida como uma marca linguística dos que nasciam pobres e bárbaros, Agostinho admirava os dialetos do interior da África porque eles “mantinham o berço da língua permanentemente quente”, isto é, deixavam evidente o caráter primevo e mitopoético dos nomes, como *Namphamo*, nome púnico posto em homenagem ao um mártir numídio cujo significado literal seria “homem de bons pés”, em alusão ao homem cuja chegada “com o pé direito” na cidade trouxe boa sorte para todos os moradores³⁸³. Como assinala Peter Brown (2012, p.26), o dialeto nativo púnico, provavelmente, também era falado por cidadãos urbanos que se comunicavam publicamente em latim. Provavelmente, Agostinho empregava a expressão “língua púnica” quase “instintivamente” para designar de forma indiferenciada as dezenas de línguas faladas no norte da África naquela época. Seria como se disséssemos hoje, para designar algo incompreensível para um interlocutor: “acho que estou falando grego”.

Ao tratar das coisas percebidas pela mente, Agostinho diz que o significado que cada um dá a uma palavra provém da contemplação interior propiciada pela revelação de Deus no interior do homem. Não é possível ensinar algo pelas palavras porque percebemos pelos sentidos físicos e pela mente, mas só aprendemos mediante o uso dos sentidos. Aprendemos, em verdade, através das coisas “que nos ferem os sentidos”.

As palavras pertencem ao âmbito da crença, da opinião e da dúvida; elas têm o mesmo som “para quem vê, como para quem não vê” um objeto por ela nomeado. Por isso, as palavras nada ensinam. Aprendemos a proferi-las automaticamente, e, geralmente, ignoramos o significado concreto delas. Concretas ou abstratas, elas fixam imagens em nossa memória e cada um traz consigo sua própria imagem representada pela palavra. Para acedermos à verdade, precisamos ver a palavra interiormente; só assim poderemos julgar a veracidade ou a verossimilhança do que o interlocutor descreve. Ver a palavra interiormente é dominar o sentido delas e o modo como elas transigem para a realidade sensível ou carnal. A palavra, enquanto vocábulo, *flatus vocis*, só adquire sentido concreto e real para quem a profere se o som que ela lança no ar for capaz de formar uma representação mental clara e segura. Daí que não é raro alguém falar sem ter pleno domínio dos sentidos das palavras que emprega. Evitar o enfeitiçamento pelas palavras — seja pela polissemia intrínseca a elas, seja pela mentira

³⁸³ Epist. XV e XVI, a Máximus de Madaura, parte II, vol 1, pp.46-50. Tradução de Roland Teske, ed. John E. Rotelle, New City Press, New York.

proposital ou pelo equívoco do interlocutor, seja pelas falhas físicas ou linguísticas de comunicação — é um desafio imposto à inteligência que quer aceder à realidade. Dominar o sentido delas é a única forma de aprender algo e aceder à realidade. O recurso à definição sentenciosa do sentido público que as palavras guardam, o sentido comum, seria um modo de remediar os possíveis desacordos. De todo modo, há pessoas cuja percepção dos objetos mentais é fragmentária. E neste caso, só um interlocutor capaz de “intuir coisas espirituais” pode reconstituir dialogicamente o sentido concreto das palavras.

Vê-se, portanto, que Agostinho valeu-se da teoria epicurista da percepção, ainda que tenha negado a tese da mortalidade da alma. Adeodatus, como podemos deduzir do excerto, associou a palavra “*miser cordia*” a “*pietas*”. Sabemos, pelo contexto do diálogo, que certas comunidades púnicas concebiam ambos os termos como sinônimos e cambiáveis. Já dissemos anteriormente, baseados, entre outras evidências, no dicionário etimológico de Ernout & Meillet, que a copulação semântica entre *pietas* e *miser cordia* data da era imperial romana. Tal copulação iniciara-se com o estoicismo imperial e culminara com o léxico cristão. Agostinho não se opõe a esta correspondência sinonímica, mas à associação entre “*miser cordiam*” e “*fides*”. Para os pagãos, a associação entre *pietas* e *miser cordia* era recente, mas conhecida.

A pergunta que a nós se impõe, neste caso, seria: por que Agostinho recusava a associação entre *fides* e *miser cordia*? A primeira designava, como vimos, o senso do dever religioso, a devoção à família, à pátria e aos deuses, ou, ainda, a fé na providência dos deuses; a segunda, por sua vez, designava uma fraqueza moral de compadecimento com o sofrimento do outro (entre os gregos e romanos), além de designar um atributo divino imperfeitamente mimetizado pelos homens (entre cristãos e judeus). A valoração da *miser cordia* como virtude, à época de Sêneca, contudo, já estava difundida, tendo em vista que o pensador estoico dissera que “a maioria dos homens louva-a [a *miser córdia*] como virtude”. E o termo já estava associado, então, à *pietas*. Agostinho, como vimos anteriormente, cita a passagem do *Pro Ligario* na qual Cícero concebia o gesto como uma virtude. Todavia, no latim estoico pré-cristão, o conceito concorrente à *miser cordia* não era, como fora para o grego clássico, o antônimo da crueldade e da *hybris* (*anaideia*), isto é, o *eleos*. O concorrente ou antônimo à *miser cordia* era o instituto da *liberalitas*, isto é, a bondade, a benignidade, generosidade e a afabilidade. Como já explicamos no capítulo II, para Cícero, *liberalitas* era uma subcategoria

da *iustitia* e designava “a disposição a partir da qual o ato de conferir um *beneficium* é derivado”.

A misericórdia estoico-romana é triste, irracional, involuntária, privada e emocionalmente excitada na mesma medida em que a *liberalitas* é racional, voluntária, comunitária, pública e desinteressada. O homem liberal deve ser movido por uma “completa ausência de interesse próprio” (Manning, 1985). Liberalitas é então a disposição a partir da qual o ato de conferir um *beneficium* é derivado. É importante que a sua distribuição direta ajude a unir a comunidade humana em conjunto (ibid., 1.50, ver também o senador Ben. 1.4.2) e atraente na medida em que ela prontamente aufere favores para seus praticantes (ibid., 2.32).

6.4. Misericórdia: a contraface feminina de Deus

Como sabemos, a misericórdia (do latim: *misericordia*) é um gesto ou disposição espiritual que emana do homem misericordioso (*misericors*), “aquele cujo coração reage diante da miséria do outro” (Ceberlaud, 2004, p. 1150). As designações hebraicas equivalentes, contudo, concebem-na como atributo exclusivo emanado de Deus³⁸⁴. Nesta lógica, o termo misericórdia, em sua acepção judaico-cristã, percorreu a mesma trajetória catabática do perdão: surgiu como atributo transcendente do Deus hebraico e desceu ao reino dos homens por obra da síntese cristã. Entre os romanos, de Numa Pompílio ao estoicismo imperial da época de Sêneca, a misericórdia era concebida como uma fraqueza da alma, um vício emotivo. Logo, um vício terreno e humano. Já entre os hebreus, a misericórdia era compreendida como um atributo secundário de Deus (a justiça era o atributo primário), a quem cabia, condicional e eventualmente, perdoar aqueles que violavam suas leis e mandamentos. Daí que fosse concebida como um atributo divino e transcendente. No mundo cristão, estas duas heranças se combinaram numa síntese bastante peculiar. De vício romano a misericórdia passou a ser concebida como a mais excelsa das virtudes. Tornou-se, também, um atributo ambivalente cuja realização terrena poderia ser exercida tanto por Deus (em sua Pessoa Trinitária) quanto por seus representantes terrenos. Quer dizer, tornou-se simultaneamente um atributo mundano-transcendente. Mais do que isso, a misericórdia

³⁸⁴ A versão latina do Velho Testamento, a Vulgata de São Jerônimo, segundo Ceberlaud, reconhece o atributo da misericórdia como exclusivo de Deus. A Vulgata utiliza o termo 273 vezes, além de 173 ocorrências do verbo *misereor* e 31 aparições do adjetivo *misericors*. Tal como dissemos anteriormente, na maioria das ocorrências a misericórdia tem em Deus o agente soberano.

cristã deixou de ser uma característica secundária da personalidade de Yahweh — conforme apresentada no Antigo Testamento — e passou a ser concebida como um atributo primário de Sua bondade e grandeza.

A justaposição *cordis*, como sabemos, pressupõe uma simbologia do coração. Portanto, com o termo *miser cordia* não estamos mais a designar uma correlação automática ou intermediária aos termos hebraicos (*salah, nasa*) ou gregos (*eleos, oiktos*). Em verdade, trata-se de um vocábulo do léxico romano pré-cristão cujas designações foram axiologicamente transformadas pela tradição cristã ao fundi-lo com certas raízes hebraicas. Precisamos examinar aqui as acepções helena, romana, judaica e cristã do termo. Começemos pela Grécia, tendo em vista que antecede cronológica e conceptualmente a concepção romana. Por fim, examinaremos as concepções hebraica e cristã, tendo em vista que ambas se entrelaçam, ainda que permaneçam distintas.

A divindade Eleos simbolizava, como já dissemos, a misericórdia, a piedade e a compaixão. Sua contraparte era a *Anaideia* (Ἀναΐδεια), personificação da *hybris* e da crueldade. Na ágora de Atenas havia um altar à Eleos (ἔλεος) onde os refugiados e exilados buscavam abrigo. Não obstante, ali não havia uma imagem esculpida ou desenhada que a personificasse. Acreditava-se que sua não figuração decorria do fato dela se fazer presente no coração dos homens. Era a deusa dos necessitados e dos suplicantes, por isso dizia-se que seu altar inundava de lágrimas. Cogita-se que somente os atenienses a cultivavam, precisamente no Templo de Asclépio, em Epidauro, como assinalou Pausânias, no *Hellados Periegeoseos* [1, 17, 1]. Pseudo-Apollodorus [Bibliotheca 3. 7. 1]³⁸⁵ narra o episódio no qual Creonte, após suceder o trono de Tebas, expulsou os argivos da cidade e impediu que os mortos na batalha fossem enterrados. Em fuga,

Adrastus fugiu para Atenas e se refugiou no altar de Eleos (a misericórdia), e colocando sobre ele o ramo dos suplicantes, rezou para que enterrassem os mortos. Os atenienses marcharam com Teseu, tomaram Tebas e deram os mortos aos seus parentes para que os enterrassem.

Este episódio exemplifica bem o papel de *Eleos* enquanto símbolo da misericórdia e do auxílio em favor dos exilados. Contudo, o fragmento que melhor descreve ἔλεος está no poema épico latino intitulado *Tebaida*, de Publius Papinius Statius (ca. 45-96 d.C), o Estácio. O livro narra a expedição dos Sete contra Tebas em

³⁸⁵ Cf. A. Bailly. Dictionnaire Grec Français. Paris, Hachette, 1950. p.643.

apoio a Polinices, cujo objetivo era recuperar o trono tomado por seu irmão Eteocles. Estácio assim descreve o Altar de Eleos:

Havia no meio da cidade [de Atenas] um altar que não pertence a nenhum Deus do poder; a gentil *Clementia* (Clemência) [Eleos] tinha ali seu assento, e os desventurados o tornaram sagrado; nunca lhe faltava um novo suplicante, ninguém condenava ou recusava suas orações. Todos os que pedem são ouvidos; noite e o dia pode alguém aproximar-se e conquistar o coração da deusa com queixas solitárias. Nenhum rito suntuoso é dela; ela não aceita incenso, tampouco derramamento de sangue; as lágrimas fluem sobre seu altar, uma triste oferenda de tranças cortadas pendem acima dela e vestes são deixadas depois de alterada a fortuna. Ao redor é um bosque de árvores delicadas marcadas pelo culto da venerável, o laurel em tecido de lã-entrelaçada e a suplicante oliva. Nenhuma imagem está lá, nenhum metal é a forma divina requerida; a Deusa deleita-se em habitar corações e mentes. Os angustiados estão sempre perto dela; seu recinto sempre enxameia com a gente necessitada; apenas para o próspero seu santuário é desconhecido. A fama diz que os filhos de Hércules, salvos na batalha após a morte do seu pai divino, criaram este altar; mas a fama está apenas próxima da verdade. É certo crer que os próprios celestiais — a quem Atenas sempre foi uma terra acolhedora, como quando eles concederam leis e um novo homem [*Triptólemo*], além de cerimônias sagradas e sementes que aqui descenderam sobre a terra vazia — santificaram neste lugar comum o refúgio para as almas exiladas, de onde a ira e as ameaças dos monarcas podem ser bem afastadas, e a Fortuna (*Fortune*) pode erguer um santuário de justiça. Inúmeras foram as raças conhecidas por aqueles altares. Para lá afluíram os derrotados em guerra e os exilados de seu país, reis que haviam perdido seus reinos e os culpados por crimes graves. Todos buscavam a paz. E mais tarde, essa morada de bondade provocou a ira de Édipo, abrigou o assassinato de Olinto e defendeu o infeliz Orestes de sua mãe. Aqui guiado pelo povo comum veio a desolada gente de Lerna [as viúvas do exército dos Sete Contra Tebas procuravam o auxílio de Atenas], e a multidão de devotos abriu caminho antes que eles chegassem. Raros foram os que chegaram que não tiveram seu sofrimento abrandado e seus corações descansados [...]. [Statius, J.H. Mozley (Transl.) – Vol II, Book 5-12. *Thebaid*, Book XII, 481-514, pp. 480-483, 1928]. [Tradução não-oficial. Os versos foram escritos em hexâmetros dactílicos, o que não foi reproduzido aqui].

Neste excerto, há não só uma descrição poética do que representava a divina *Eleos* como há também um elogio romano a uma divindade helênica, aí renomeada por *misericórdia*. Já ouvimos nesta passagem os ecos do conceito imperial da *humanitas*, os mesmos que se farão ouvir no *Panegírico a Trajano*, posteriormente, no ano 100 d.C. Apesar do elogio a *clementia* ateniense, o culto da divindade de *Eleos* não deve se confundir ao *pathos* da filosofia estoica, avesso à comoção e à emotividade misericordiosa. Tal *pathos* era próprio da Filosofia Grega Clássica.

Na *Retórica*, Aristóteles dedicou o capítulo VIII do Livro II ao ἔλεος³⁸⁶. Para o estagirita, o ἔλεος depende de certas disposições para que seja vivenciado, do tipo de pessoa predisposta a experienciá-lo e da dignidade ou merecimento atribuído a quem está a sofrer (bem como o que está a sofrer). O ἔλεος provém, portanto, do medo de sofrer e do reconhecimento da proximidade empática do sofrimento do outro. As pessoas predispostas ao ἔλεος geralmente não se julgam incólumes ao sofrimento, porque já sofreram e escaparam ao mal. Estas pessoas estão em um estágio intermediário, isto é, estão numa linha tênue entre a autoconfiança absoluta e destemida e o derrotismo de quem crê já ter perdido tudo e vivido o mais baixo nível do infortúnio possível. Noutras palavras, estão entre a soberba (*hýbris*) — isto é, a certeza de que nenhum mal as afligirá — e a calamidade — quer dizer, a certeza destemida de que não há piores males possíveis a que possam ser submetidas. Nesta linha intermediária encontram-se os velhos, os fracos, os tímidos, os instruídos e os pais e mães de família; entre aqueles que se creem absolutamente inatingíveis ou imunes aos males, acidentes e vicissitudes da vida estão os corajosos, os audaciosos, os coléricos, os insolentes e os acometidos por pânico ou temor intenso (“o pavor não experimenta compaixão porque vive inteiramente para o próprio sofrimento”). Por último, os desafortunados, a que Aristóteles não exemplifica ou enumera, certamente porque seria impraticável. Eles, os desafortunados, assemelham-se à pessoa misericordiosa pela idade, costumes, modo de ser e nascimento. Daí que o ato misericordioso decorra da excitação emotiva que leva uma pessoa a reconhecer-se na outra. Em suma, aqueles que reconhecem a possibilidade do infortúnio ou recordam-no em sua própria experiência, são capazes de antevê-lo para si ou para alguém próximo. Estes estão na linha intermediária. Como assinala Aristóteles, “todos os males que tememos para nós mesmos provocam nossa misericórdia, quando vemos que os outros são vítimas deles”³⁸⁷. O ἔλεος manifesta-se porque cremos haver pessoas honradas a quem o sofrimento é indigno e imerecido. Por isso ele se opõe à indignação que sentimos pelo êxito injustificado ou imerecido de alguém.

³⁸⁶ Trataremos Eleos, a divindade com o artigo masculino. O substantivo, como sabemos, é masculino ou neutro.

³⁸⁷ Utilizamos quatro edições da *Retórica* para esta síntese: 1) Aristóteles. *Arte Retórica e Arte Poética*. [Trad. Antônio Pinto de Carvalho a partir da edição francesa de Jean Voilquin e Jean Capelle]. Clássicos Garnier da Difusão Europeia do Livro, 1959, pp. 127-129; 2) Aristóteles. *Retórica*. [Trad. Quintín Racionero] Editorial Gredos, 2005, pp. 353-359; 3) Aristóteles. *Retórica*. [Trad. Antonio Tovar, bilingue], Centro de Estudios Constitucionales, 1999, pp. 116-119; 4) Aristotle: *Rhetoric* (vol 2) [Edited by Edward Meredith Cope and John Edwin Sandys]. Cambridge University Press, 2009, pp. 93-95.

Por outro lado, o *ἔλεος* pode ser excitado tanto pela proximidade natural com os infortúnios reais quanto por gestos, pelo tom de voz e pela indumentária, isto é, por uma possível imitação teatral do sofrimento. O sofrimento, portanto, pode ser manifesto ou aparente aos olhos e aos ouvidos; não necessariamente real ou sincero. Esta “comunidade de *pathos*” ou comunidade passional composta pelo temor e pela misericórdia, como assinala Racionero, “serve de base para a descrição aristotélica da tragédia e oferece uma solução ao debatido problema da *kátharsis*”³⁸⁸. A tragédia, ao narrar o infortúnio de um personagem, comove a audiência ao fazê-la reviver ficticiamente o infortúnio do herói. O temor e a misericórdia produzem nos expectadores a purificação de suas paixões. Daí que o *ἔλεος* possa ser usado retoricamente para demover os expectadores e fazê-los mudar de conduta. Não por acaso, na época clássica *ἔλεος* era empregada como um termo técnico que encerrava os discursos de defesa nos quais a pessoa acusada rogava pela misericórdia do júri ou do juiz.

Aí reside distinção fundamental entre a concepção negativa greco-estoica e a concepção positiva cristã. Aristóteles afirma que “sentimos compaixão daqueles que conhecemos, com a condição de não serem nossos parentes ou amigos íntimos; pois neste caso experimentamos as mesmas disposições tais como se fôssemos nós a sofrer”. O estagirita difere entre o trágico ou terrível, o *δεινόν* (*deinón*) — que afasta e impede o *ἔλεος* — da misericórdia propriamente dita. Refere-se, nesta passagem, ao caso de Amasis, que não derramara sequer uma lágrima ao ver o filho ser levado à morte, mas se compadecera em prantos ao presenciar um amigo pedir-lhe esmola. Ver o filho ser morto não só impedia a excitação da compaixão na alma da mãe, como, ao mesmo tempo, provocava nela emoção contrária, isto é, a indignação. Meredith Cope e Edwin Sandy assinalam que o *ἔλεος* enquanto afecção benevolente, isto é, subordinado à família das “emoções ternas”, não compõe o sistema ético de Aristóteles: “a concepção da benevolência geral do amor e do dever para com nossos entes queridos é de origem cristã moderna e não tem lugar no sistema ético de Aristóteles” (idem, p.95). A misericórdia cristã difere do *ἔλεος* helênico porque vê a todos como “irmãos” ou como “o próximo”. O sofrimento do próximo deve não apenas mover o cristão à ação, ao auxílio e à ajuda, mas também deve levá-lo a se “com-padecer”, a se “co-miserar”, isto é, levá-lo a sofrer junto ao outro que se torna parte dele. A pessoa misericordiosa sente

³⁸⁸ Quintín Racionero. in Aristóteles. *Retórica*. Gredos Editorial, p.353-354. Sobre a *kátharsis* cf. Aristóteles. *Poética*. 6, 1149b

por e com a dor do outro. E é a prontidão para ajudar que formou as instituições caritativas cristãs ao longo da história.

A filosofia estoica, portanto, valorava-a [a misericórdia] como irracional, emotiva e sombria, porque expressava tristeza (*tristitia*), ou pior, o vício do emotivismo, sobretudo diante da expectativa das adversidades da vida. É bem conhecida a passagem na qual Sêneca repudia veementemente a misericórdia:

Nesta altura é pertinente investigar o que é misericórdia [*miserecordia*], pois a maioria dos homens louva-a como virtude e chamam misericordioso [*miserecordem*] ao homem bom. E ela é um defeito de alma. Devemos evitar cada uma das atitudes que estão colocadas nas margens da severidade [*severitatem*] e nas margens da clemência [*clementiam*]. Pois com a aparência de severidade [*severitatis*] incidimos na crueldade, com a aparência da clemência [*clementiae*], na misericórdia [*miserecordiam*] [...] Portanto, do mesmo modo como a religião honra os deuses, a superstição os ultraja, assim todo homem de bem oferecerá clemência e mansidão, e evitará a misericórdia [*miserecordiam*], porque é falha de um espírito pusilânime sucumbir à vista dos infortúnios alheios. Assim, esta atitude é muito comum entre os que estão nas piores condições. Existem velhas e mulherzinhas que se comovem com as lágrimas dos maiores criminosos e que, caso fosse permitido, lhes arrombariam a porta do cárcere. A misericórdia [*miserecordia*] não observa a causa do castigo, mas o infortúnio do criminoso. A clemência se aproxima da razão. [Sêneca, Tratado Sobre a Clemência, 2013, II, 5.1, p.44.]³⁸⁹.

A misericórdia é a comiseração que não observa a causa do castigo, e, por fraqueza ou pusilanimidade, se deixa enfeitiçar pelo infortúnio alheio. Ela é uma fraqueza da alma. Percebam que o ato misericordioso interessa a Sêneca porque ele quer distingui-lo da clemência. E a clemência é um atributo dos imperadores e governantes. Como tal, ela não é uma emoção. A questão que se apresenta nesta cronologia conceptual é saber como surgiu a acepção positiva cristã que concebe a misericórdia como virtude teologal (*caritas*). Para contrapor-se aos estoicos, Paulo diz que a misericórdia deve ser feita sem tristeza ou mau humor, mas com jovialidade (Rom. 12, 8).

O influxo hebraico, mais do que o grego, foi decisivo para a significação que a palavra adquiriu no mundo cristão. O léxico hebraico do Velho Testamento designa a

³⁸⁹ A tradução de Ingeborg Braren verteu *miserecordia* por “compaixão”. Optamos por “misericórdia”. Também Cícero define a misericórdia como “a dor advinda da desgraça de outrem que sofre injustiça (pois ninguém se comove com o suplício de um parricida ou de um traidor)”. [Discussões Tuscúlanas, Trad. Bruno Fregni Bassetto. Livro IV, 18, pp. 318-319]. Diôgenes Laértios assinala que “o ἔλεος é a dor imerecida pelo sofrimento de outrem”. No livro VII, dedicado a Zenão de Cítio, Diôgenes revela que os estoicos condenavam o éleos por tratar-se de uma paixão que impediria a força. [Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres, Livro VII, Capítulo I, 111, p.206].

misericórdia a partir de três raízes: *râham*, *hânan* e *hâsad*. O substantivo plural *rahamîm* daí derivado é geralmente traduzido por “compaixão”. O singular de *rahamîm* é *rèhhêm*, palavra que significa literalmente “útero”, isto é, o “útero da mulher”. A misericórdia, portanto, desde sua raiz veterotestamentária, designa a contraface feminina de Deus, a julgar-se que a face masculina define-se pelos termos *tzedek* ou *tzedaka*, isto é, “justiça”. A misericórdia deve ser compreendida, portanto, a partir do binômio *justiça/misericórdia* o qual designa “a completude simbólica da figura divina” (Ceberlaud, idem).

Nas trezentas e sessenta e nove ocorrências dos termos *râham*, *hânan* e *hâsad*, encontrados nos livros escritos em língua hebraica do Velho Testamento, Ceberlaud verificou que os atributos da justiça, severidade e austeridade, enquanto formas masculinas de expressão estão quase sempre contrapostos aos atributos femininos da compaixão, da clemência, do perdão e da benevolência. Contrariamente, o Novo Testamento acentua e enfatiza os atributos femininos de Deus e de Cristo. Não por acaso, o grego koiné neotestamentário, por intermédio direto da versão Septuaginta, verteu *râham*, *hânan* e *hâsad* por *eleein* (“ter piedade”), *oikteirein* (“ter compaixão”) e *kharis* e *splankhna* (respectivamente: “graça” e “entranhas”, também traduzidos por “compaixão”). As entranhas de Deus, neste caso, não perdem sua evocação uterina, tendo em vista que, muitas vezes Lucas (1, 78) e Thiago (5, 11) referem-se às *splankhna* (“entranhas”) e às *polysplankhnos* divinas. O mesmo vale para Jesus, cujos atributos femininos de compaixão são igualmente evocados. Por isso, o Novo Testamento emprega a forma neutra τό ἔλεος a qual era mais comum nos textos do período helenístico. Já a forma masculina ὁ ἔλεος é a única que encontramos nos textos do grego clássico, o que evidencia o caráter viril e pessoal do ato. A forma neutra claramente sinaliza-nos que há um processo de desmasculinização e neutralização do agente misericordioso, sobretudo porque na Septuaginta ela assume os dois gêneros: ora neutro, ora masculino. Vê-se assim, não um processo de feminilização, mas de desmasculinização da representação da misericórdia.

Sua compreensão pressupõe a condição binomial que a antecede. Justiça e misericórdia representam, portanto, os lados paternal e maternal de Deus, tendo Cristo como figura materna, ao lado da Virgem Maria, a *Mater misericordiae*. Esta tensão aparece, por exemplo, quando Agostinho assinala, n’*As Confissões* que “Jesus foi enviado por Deus por misericórdia Dele”. No texto agostiniano, contudo, a misericórdia é, quase invariavelmente, um atributo ou realização da Ação de Deus, o “Pai de

misericórdia” ou a “fonte de misericórdia”. Como tal, a misericórdia deve ser pedida, rogada, invocada, infundida. Neste jogo simbólico, o homem age porque a misericórdia de Deus germina nele. Esta posição agostiniana é, claramente, sopesada em favor da face masculina e veterotestamentária de Deus³⁹⁰. Tal posição repete-se em Isidoro de Sevilha quando afirma que:

O vocábulo *misericors* (misericordioso) tem sua origem na compaixão da miséria alheia; daí que se chame *miser cordia*, porque torna ‘mísero’ ao coração que se compadece da ‘miséria’ alheia. Sem embargo, esta etimologia não se cumpre em toda sua amplitude, já que em Deus se dá a misericórdia sem que seu coração se veja afetado por ‘miséria’ alguma.” [Etimologías, Livro X, “Acerca das palavras, L-M, p. 821, 2009] [Tradução não-oficial].

O *Eleos* é sempre evocado como originário em Deus. A tradução deste termo para “*miser cordiae*”, contudo, evidencia a contradição segundo a qual o coração de Deus pode ser “afetado” pela miséria. O termo, portanto, possibilita a aproximação entre o Pai e a criatura de forma tal que seria inconcebível no Velho Testamento. Desde o cristianismo primitivo e os Padres da Igreja, porém, este monopólio Soberano irá ceder espaço à misericórdia de Cristo, o intercessor, como podemos constatar na fórmula de João Crisóstomo incorporada à liturgia, a *Kyrie eleèson* (“Senhor, misericórdia” ou “Senhor, tende piedade”), ainda em meados do século IV d.C.³⁹¹. Vê-se aí não apenas a predominância greco-bizantina na definição litúrgica, mas, sobretudo, a aproximação com Deus. Em suas *Homilias* sobre o Deus incompreensível, Crisóstomo assinala que para alcançar a Deus, “não é muito longo o caminho, se quisermos”, deve-se apenas “mostrar sua piedade, a tua grande dor de coração, e poderás vê-l’O. [...] podes tornar mais curto o caminho, pois Ele mesmo diz: “*Eu sou um Deus próximo e não um Deus longínquo, e o Senhor está perto de quantos O invocam de verdade*”³⁹².

A ênfase sobre o *oiktirmos*, o *eleos* e a *splankhna* é elevada à máxima qualidade distintiva da Trindade (Cerbelaud, idem). Daí que o próprio Crisóstomo enfatize que “*O fruto do Espírito é caridade, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, fidelidade,*

³⁹⁰ No século XVII temos um exemplo cabal desta tensão na fundação do Culto ao Sagrado Coração de Jesus, à época de Luís XIV, por Margarida-Maria Alacoque. Os rituais de devoção privada surgiram aí, como assinala Cerbelaud, como contrapeso à austeridade da ordem jansenista.

³⁹¹ Há também a tese segundo a qual a fórmula *Kyrie eleèson* advenha da Igreja Bizantina. *Kyrios* no grego helênico designa divindade, contudo, na tradição cristã fora traduzido como “Senhor”.

³⁹² João Crisóstomo, *Homilias Sobre o Deus Incompreensível*, homilia 6, 2585a, p. 722. In *Antologia Litúrgica. Textos Litúrgicos, Patrísticos e Canônicos do Primeiro Milénio*. 2ª Edição, Secretariado Nacional de Liturgia Fátima, 2015.

mansidão, temperança. Contra tais coisas não há lei”³⁹³. Percebemos aí que a relação antagônica entre justiça e misericórdia inverteu sua ordem de precedência. Na tradição cristã, a misericórdia pelo sofrimento de outrem fora um tema recorrente. Em verdade, as obras ou atos de misericórdia foram temas investigados de forma diversa durante todo o período patrístico. Termos como *caritas*, *eleemosyna* (esmola), *misericordiae* e *justitiae*, em geral, designavam a decisão pessoal de alguém quanto a doar algo em benefício de outrem, especificamente, em benefício de pessoas necessitadas. Aplicada ao homem, a misericórdia passou a significar, a rigor, caridade aos pobres. Como assinala Hélène Pétré, “esta forma de caridade já tinha seu lugar nas comunidades judaicas, e o hebreu a chamava geralmente de um nome que significa justiça”³⁹⁴ (1934, p.382). Quer dizer, na tradição hebraica o termo estava geminado a ideia de justiça, a qual, como dissemos, designava primordialmente a austeridade de Deus no que diz respeito à observância dos mandamentos e da lei. A cisão entre justiça e misericórdia fora, portanto, obra da teologia patrística.

Mas a luta dos Padres da Igreja não se dava apenas com a ortodoxia judaica, mas também com o estoicismo. Ambrósio e Agostinho expunham a contraposição entre a concepção positiva cristã e concepção negativa latino-pagã. Agostinho cita uma passagem do *Pro Ligario* (12,37) de Cícero na qual o arpinate define a misericórdia como uma virtude. Este esforço hermenêutico não se propõe apenas inverter o sinal negativo dado à prática, mas visa, sobretudo, converter os estoicos à verdade cristã. Agostinho identifica duas teses acerca do “movimento da alma” — denominada *pathé* pelos gregos e *perturbatio* por Cícero — na vida dos sábios. A questão, neste caso, é saber se o sábio está ou não sujeito às paixões, perturbações e afecções da alma. A tese platônica e aristotélica é de que tais paixões atingem a alma do sábio, “que as doma e submete à razão, porque reconhece a soberania do espírito, que lhes impõe justos limites” (1999, Livro IX, cap. IV, p. 343). Contrariamente, os estoicos “proíbem às paixões todo acesso na alma do sábio” (idem, p. 344). Para Agostinho esta diferença é apenas retórica. Para as três escolas filosóficas, “o único bem do homem reside na virtude”, e a virtude é “verdadeira prática habitual da justiça” e do bem viver. Seu

³⁹³ João Crisóstomo, *Oito Catequeses Batismais. Catequese IV. Aos Neófitos*. 2510. p. 707. In *Antologia Litúrgica. Textos Litúrgicos, Patrísticos e Canônicos do Primeiro Milênio*. 2ª Edição, Secretariado Nacional de Liturgia Fátima, 2015.

³⁹⁴ Hélène Pétré. “Misericórdia: histoire du mot et de l’idée du paganisme au christianisme.” *Revue des Etudes Latines* 12: 376-89. 1934.

exercício e realização é “absolutamente interior”. Assim como esta convicção é comum às três escolas, também o é a desaprovação e a desestima no que diz respeito às vantagens exteriores e corpóreas, concebidas como vícios.

Agostinho reproduz então uma passagem das *Noites Áticas* de Aulo Gélcio (2011) na qual o gramático narra o episódio em que estava numa embarcação em alto mar em companhia de um célebre filósofo estoico. A certa altura, atingidos por uma súbita borrasca, a sublevação das vagas ameaçava naufragar a embarcação. O filósofo estoico, diante do risco de morte, “tremia e empalidecia” sem conseguir disfarçar o medo que o acometera. Os demais passageiros, embora também atemorizados pela ameaça de morrer, observaram curiosamente a reação do filósofo em meio à ventania impetuosa. “Finda a tempestade” e retomada a segurança, diz Agostinho, os passageiros voltaram a conversar, quando um “rico asiático dado ao luxo”, dirigiu-se ao filósofo em tom zombeteiro e “censurou-lhe a palidez e o medo” alegando que “a morte iminente não conseguira perturbá-lo”. Em resposta o filósofo redarguiu com outra pergunta: se tu não temes a morte em meio a uma borrasca em alto mar, o que haverá tu de temer, hipócrita? Eu a temi. Aulo Gélcio, logo depois, perguntara ao filósofo, seriamente, o motivo dele haver sentido medo. O filósofo alegara que as fantasias da alma nos acometem independentemente das nossas vontades, sobretudo quando vivenciamos circunstâncias terríveis. Nestas situações, “torna-se impossível que a alma do próprio sábio não se perturbe e permaneça inacessível às primeiras emoções do terror ou da tristeza, que inibem a função da inteligência e da razão” (idem, p.345). Para usarmos um vocabulário à Kierkegaard, Agostinho distingue claramente entre tremor e temor. Tremer é uma reação natural e involuntária, dir-se-ia na biologia moderna, uma reação *instintiva*; temer, contrariamente, é uma escolha ou fraqueza espiritual de quem se apegava à autopreservação e à própria integridade carnal.

A objeção cristã de Agostinho a esta consideração é que a distinção entre o sábio asceta, domador das suas paixões, e o ignorante, arrebatado por elas, é falsa porque ambos estão presos aos bens e vantagens da vida e da integridade física e corporal. Daí provém o medo da morte que não se pode disfarçar. Se estes bens não fossem estimados, os estoicos poderiam sentir “na parte inferior da alma” o instinto do medo, porém, não reagiriam desesperadamente, manteriam intacta a razão. Por estarem apegados a tais bens e vantagens, um desses sábios poderia, por exemplo, vir-se forçado a “praticar algum crime ou velhacaria” sob pena de ser assassinado ou violentado.

Certamente, sacrificariam suas mais estimadas virtudes para que se preservassem incólumes.

A misericórdia é, como bem sabia Agostinho, uma derivação do medo. Ela é uma paixão da autopreservação, e seu objeto de temor é a integridade corporal e a vida. Uma vez suspenso o medo da morte pela convicção da vida *post mortem*, isto é, da vida não carnal supramundana, resta ao cristão a fé na unidade entre justiça e misericórdia. Se para os helenos a comunidade de *pathos* entre o temor, a misericórdia e a justiça³⁹⁵ era impossível, tendo em vista a aporia triádica entre elas — se há justiça não pode haver misericórdia, nem temor; se há temor há misericórdia, logo não há justiça — para Agostinho a misericórdia poderia e deveria coexistir com a justiça. Daí que ele se valha de uma passagem de Cícero para validar o reino da misericórdia como o reino de Deus próximo aos homens:

Também é costume dos estoicos culpar a misericórdia [*misericiordiam*]. Com quanto mais razão, porém, se turbaria o referido filósofo estoico pela misericórdia [*misericiordia*] de livrar o homem do que por medo ao naufrágio! Muito melhor, mais humanamente [*humanius*] e de modo mais conforme com os sentimentos piedosos [*piorum sensibus*] falou Cícero em louvor de César: *Entre todas as tuas virtudes nenhuma existe mais admirável e mais grata que a tua misericórdia* [*Pro Ligario*, 12,37]. Que é a misericórdia senão certa compaixão [*corde compassio*] da miséria alheia nascida em nosso coração, que, se podemos, nos força a socorrê-la? Esse movimento interior serve à razão, quando se faz a misericórdia de tal maneira que se conserva a justiça, quer quando se dá ao necessitado, quer quando se perdoa o penitente. Cícero, mestre da arte de falar, não vacilou um instante sequer em chamá-la virtude e os estoicos não se envergonham de enumerá-la entre os vícios. [Cidade de Deus, Vol I, Livro IX, cap. 5, p. 346, 1999]

Sentir misericórdia pelo sofrimento alheio, para Agostinho, é mais racional que sentir medo de morrer. Neste excerto, além da misericórdia ser um atributo que nasce “em nosso coração”, isto é, ser um atributo que não é uma mera virtude ou disposição para ações externas, como é o caso da *clementia* de Sêneca, ela aí se iguala ou equivale à *corde compassio*, isto é, à compaixão da miséria alheia, disposição esta que nasce no coração do homem. Comiserar-se é o mesmo que sentir compaixão. Agostinho faz questão aí de resguardar o caráter racional da misericórdia (ou compaixão) enquanto um movimento interior que age com vistas à justiça. Ele quer fazer transigir a justiça e a

³⁹⁵ Na época do iluminismo, com a Teodiceia de Leibniz, a aporia triádica entre justiça, misericórdia e medo será reproduzida pela tríade bondade, justiça e onipotência. Se Deus é justo, não há o que temer, porque confio na sua bondade e onipotência. Não obstante, a constatação da existência do mal tornará aporética a solução do problema.

misericórdia, e, assim, negar a denotação estoica sustentada por Sêneca segundo a qual a *misericordia* é uma afecção emocional que negligencia e nega a justiça. Contudo, o uso do termo *compassio* por Agostinho é bastante rarefeito se o compararmos ao emprego do termo *misericordia*. Isso ocorre certamente porque o vocabulário cristão estava ainda em processo de formação e consolidação. *Compassio*, como veremos, fora um termo cunhado por Tertuliano, e adveio da copulação semântica entre *pietas* e *misericordia*. O emprego de *compassio*, à época de Agostinho, era ainda rarefeito e incerto. Daí que o sacerdote tenha preferido *misericordia*, ainda que mediante a inversão do juízo negativo que os estoicos davam ao termo.

Por outro lado, vê-se que Agostinho, embora iguale *misericordia* a *compassio*, não o faz com *clementia*. A clemência de Sêneca dispõe sobre o caráter externo da ação, tendo em vista que ela é um conjunto oficioso de deveres, isto é, ela se define como “*facta*” e “*opera*”. Neste aspecto, a clemência não demanda do agente um envolvimento afetivo ou o comprometimento do coração (Byers, 2012, pp. 130-149). O cumprimento do dever de ser clemente posiciona os partícipes da ação numa hierarquia cuja disposição horizontal situa, de um lado, a soberba da pessoa ativa; de outro, o anonimato da pessoa passiva. Esta disposição horizontal é típica de uma ordem imperial que distancia e desigualdade radicalmente os agentes do mundo público. Daí que a clemência estoica seja, para Agostinho, um atributo impessoal inadmissível para uma ordem cristã de mundo. Os esforços do agostinismo político em cristianizar a clemência estoica desdobram-se naquilo que Tertuliano denominara anteriormente por *dilectionis operatio*, as obras do amor ou obras de misericórdia cuja ação externa ocorre apenas como atualização das disposições cordiais que antecedem à ação concreta. Neste aspecto, Agostinho intenta definir a *clementia* como uma ação cordial movida por uma emoção que impele as pessoas às boas obras. O sábio cristão está, necessariamente, impelido a tais moções cordiais e boas obras consequentes. Alguns intérpretes, como Byers, entendem que o conceito agostiniano de clemência formou-se como uma suplementação (e não uma negação) do conceito estoico negativo de Sêneca. Contudo, a virtude da clemência, a medida em que se consolidava o vocabulário cristão, cedeu espaço para os atributos cordiais da misericórdia, da compaixão e da piedade. Viu-se, assim, uma ruptura de resignificação, não uma suplementação.

Por fim, devemos considerar a avaliação ciceroniana do conceito, sobretudo tendo em vista tratar-se do maior tradutor do estoicismo helênico para a língua latina. Como sabemos, a *misericordiae* de Cícero é laica e arredia à espiritualização, isto é, à

privatização ou despolitização do ofício (*officiis*). Como tal, ela é irmã gêmea da *clementia* de Sêneca: fala apenas sobre o agir e o decidir conforme as circunstâncias do mundo público. Não se define como uma disposição de caráter ou como um mandamento, no sentido judaico-cristão. Numa palavra, a misericórdia, no vocabulário ciceroniano, é uma variante do campo semântico da *humanitas*. Ela, portanto, difere da misericórdia cristã, a contraface feminina de Deus, cujos atributos são: (i) estreitar e aproximar a relação entre o homem e o Ser divino, (ii) conservar a justiça, (iii) elevar o homem a uma razão transcendente e supracarnal e (iv) impeli-lo a prestar auxílio ao próximo. Por isso ela se torna, também, *caritas*, isto é, caridade.

A forma neutra claramente sinaliza-nos que há um processo de desmasculinização e neutralização do agente misericordioso, sobretudo porque na Septuaginta ela assume os dois gêneros: ora neutro, ora masculino. Vê-se assim, não um processo de feminilização, mas de desmasculinização da representação da misericórdia.

Como assinala Hélène Pétré, “esta forma de caridade já tinha seu lugar nas comunidades judaicas, e o hebreu a chamava geralmente de um nome que significa justiça”³⁹⁶ (1934, p.382). Quer dizer, na tradição hebraica o termo estava geminado a ideia de justiça, a qual, como dissemos, designava primordialmente a austeridade de Deus no que diz respeito à observância dos mandamentos e da lei. A cisão entre justiça e misericórdia fora, portanto, obra da teologia patrística.

6.5. A simbologia do coração

Esta aproximação entre a misericórdia de Deus e os homens requer uma explicação acerca do simbolismo do coração nas tradições antigas (egípcia, helena, judaica e cristã). Reconstituir tais tradições, ainda que brevemente, nos permitirá identificar quando e porque a simbologia do coração converteu-se num culto ao sentimentalismo e às emoções. Há uma dificuldade na compreensão do que vem a ser o “coração” por tratar-se, como assinala Karl Rahner, de uma palavra primária, primordial e originária cuja acepção ontológica é restritivamente humana. Sua genealogia mitopoética simboliza a unidade anímico-corporal do homem, não sentimentos ou emoções.

³⁹⁶ Hélène Pétré. “Misericordia: histoire du mot et de l’idée du paganisme au christianisme.” *Revue des Etudes Latines* 12: 376-89. 1934.

Palavras originárias como “coração”, “face”, “rosto”, “ser”, “amor” e “pessoa” aplicam-se tão somente a atributos humanos. Quando os filósofos pré-socráticos referiam-se a realidades físicas tais como “fogo” e “água”, afirma Rahner, o emprego destas palavras era feito a partir de uma acepção primordial e originária que encerrava, em seu campo experiencial concreto, tanto o aspecto físico-mineral, quanto o aspecto simbólico e mitopoético. As palavras originárias são, portanto, conceitos simbólicos reais. Elas não podem ser compreendidas plenamente se as restringirmos ao campo semântico da pura abstração. São intuições concretas que, conceptualizadas em uma imagem, expressam-se mediante a *conversio ad phantasma* a que se referia Tomás de Aquino, tendo em vista que a imagem é apenas a projeção simbólica da experiência concreta.

Por ser eminentemente humano, o coração designa a unidade e o centro real da pessoa corpóreo-espiritual. Pelo batimento muscular cardíaco, o homem experimenta fenomenológica e originariamente este centro — espiritual, visceral e muscular — como experiência ingênita que antecede às percepções sensoriais. Daí que sua origem simbólica não seja espiritual ou sentimental, mas tenha surgido de uma percepção corpórea do centro pulsante da pessoa. Posteriormente, quando se constituiu a acepção simbólica do coração, ela não designava “amor”, “sentimento” ou “emoção” porque aquele mesmo coração, como sabiam os antigos, poderia inclinar-se ao mal, ao desamor, ao fechamento ao próximo e a negação a Deus. A ideia do coração como “símbolo do amor” é uma degeneração metafórica decorrente do sentimentalismo do século XVIII. E tal degeneração não começou com Rousseau, mas com o culto ao Sagrado Coração de Jesus, de Margarida-Maria Alacoque. Rousseau exerceu o papel de tradutor laico de um vocabulário sentimental cristão. Vejamos.

A palavra sobrepõe em si diversas camadas: simbólica, fisiológica, conceptual, anímica, sentimental, espiritual, metafórica e mitopoética. Uma vez mais, devemos distinguir tais acepções para compreendermos o que é a *miserere cordis*. Apesar da polissemia (ou do carácter polissimbólico), o sentido bíblico do termo era familiar aos povos antigos e prestava-se então à compreensão da natureza do homem. A dificuldade que temos com conceitos desta ordem na época moderna decorre do fato de termos perdido a relação com o transcendente que os antigos julgavam como a relação primordial da ordem do ser.

Entre os egípcios, por exemplo, o coração designava “o centro da vida física, intelectual e espiritual”. Daí que fosse evocado a partir dos termos *hati* (o qual

designava o músculo cardíaco propriamente dito, isto é, designava o centro físico vital do homem) e *ib* (cujo sentido, mais amplo, referia-se ao corpo como um todo, isto é, à vida anímica e à consciência). O *ib*, segundo a teologia menfita, seria simultaneamente o centro da vida espiritual, afetiva e física; por isso, o *ib* definia-se como o centro em torno do qual gravitavam as demais dimensões do homem: “o *ka I* (força vital e sexual) e o *ba* (capacidade de movimento eterno), o nome (*ren*) e, mais tardiamente, o *akh* (o corpo humano transformado e glorificado, pleno de luz eterna)” (Sousa, 2001, pp. 234-235)³⁹⁷. Para os egípcios, o coração era o centro da vida física, dos sentimentos, dos estados da alma, da ação, da vontade e da inteligência; por isso, a ele convergiam todos os órgãos do corpo. No Império Egípcio Antigo, o coração era concebido como centro cósmico e elo entre o homem e o criador. Desde o período Intermediário, como assinala Sousa, a língua egípcia designava parte significativa dos estados da alma mediante o emprego simbólico dos estados anímicos do coração, quais sejam: a alegria (representada pelos homens de “coração largo”), a tristeza (designada pelos homens de “coração curto”), o ser amado (aquele “que está no coração”), a satisfação (descrita como “lavar o coração”) e a retidão virtuosa (designada como “ter um coração ouvinte”). Daí que, como centro da consciência e dos estados da alma, o coração fosse concebido como “o deus que habita em cada homem”, ou como o órgão por excelência cujo atributo definiria o caráter, a virtude, a vontade e a competência de cada um.

Destes elementos como um todo, surgiu a esfera da interioridade e da subjetividade humana. Tal interioridade pode ser constatada nos rituais de embalsamamento descritos no *Livro dos Mortos*. Os embalsamadores egípcios retiravam as vísceras dos cadáveres, mas deixavam intocado o coração. Para assegurar o autodomínio do *ib* no dia do julgamento, os embalsamadores colocavam sobre ele um escaravelho, para que “não pronunciasse palavras ou emitisse juízos que pudessem prejudicar seu proprietário” (Sousa, p. 235). Cria-se que, no dia do julgamento, haveria uma pesagem do coração, a psicostasia, isto é, a avaliação da pureza do coração mediante o exame do peso (Wallis Budge, 1993, p.131).

Esta simbologia ritualística *post mortem, mutatis mutandis*, é muito semelhante a que encontramos entre os judeus. Na linguagem bíblica do Antigo Testamento, coração é *leb* e, posteriormente, *lebâb* (Os. 13, 8; Prov. 4, 23) e *libbo* (na tradição talmúdica). *Leb* é a sede da força física e vital do homem. Em geral, os escritos bíblicos

³⁹⁷ Rogério Ferreira Sousa. “Coração”. in Luís Manuel de Araújo. *Dicionário do Antigo Egito*. pp.234-236.

veterotestamentários atribuem ao coração o conhecer, o sentir (em termos sensoriais) e o desejar. Em sua dimensão física, o coração é a sede do pensamento e da decisão, como se vê na expressão *mahshebot libbo* (“pensamentos do seu coração”; Salmo 33, 11) e *morashe lebabi* (“os projetos do meu coração”; Jó, 17,11). No Eclesiastes surge a expressão “falar com o coração” (*dibber ‘im leb*; 1, 16) que significa literalmente “pensar com o coração” tendo em vista que a escrita hebraica concebe-o como o órgão que sabe e percebe, não de forma senciente apenas (como os animais), mas de forma ponderada e sábia (Gutmacher, 1906). Por isso, é o coração quem lembra e esquece (Deut. 4,9). O homem compreensivo é chamado *ish lebab*, isto é, “homem de coração”, assim com um homem sem compreensão é “*hasar leb*” (Prov. 10, 13).

Como enfatiza Heinz-Josef Fabry (*in*. Botterweck e Ringgren, 1986, v. 5, p. 86), nas mais de vinte vezes que *haser* aparece em combinação com *leb* esta combinação encerra-se no campo semântico da racionalidade, da inteligência e do discernimento. A falta de coração é, na maioria das vezes, referenciada como tolice ou deficiência intelectual. Daí que “*hasar leb*” tenha como antônimo “*yir’ at’ el*”, isto é, “medo de Deus”. O homem sem coração é tolo e não teme a Deus. “*Hasar leb*” pode, nestes contextos, designar a falta de senso de responsabilidade (Prov. 6, 32; 10,13), a estupidez (Prov. 10,21; 11,12), o deixar descaminhar-se facilmente (Prov. 12, 11) e a indiferença (Prov. 17,18) (Gutmacher, 1906). É, portanto, mais comum que a expressão aplique-se aos jovens. De todo modo, a tradução literal “sem coração” é enganosa porque ela enfatiza aspectos emocionais que só compõem secundariamente o sentido original. Como assinala Fabry, “*hasar leb*” nunca designa frieza emocional, porém, o sentido racional e intelectual referente a negligência, a estupidez e ao descuido (Prov. 6, 32) constituem os significados primários do termo.

O “*lb*” egípcio e o “*leb*” hebraico, portanto, designam o centro de qualquer ser vivo cuja vida tenha propósitos conscientes. Daí que o *leb* hebraico seja igualmente sede da vontade. Fabry assinala que o termo pode, em certos contextos, transcender a mera deficiência intelectual da pessoa e referir-se a inabilidade dela em reconhecer a obrigatória vontade de Deus. Daí que o homem sábio tenha o coração e a língua em harmonia. A unidade entre a fala e o coração é qualidade do homem verdadeiro e é também vontade de Deus; contrariamente, o homem de duplo coração é mentiroso e hipócrita (*beleb waleb*) porque tem duas faces e negligencia a vontade do Soberano. Ao dizer que age “de todo o coração” o fiel judeu designa a conexão entre coração e alma quando ambos decidem tomar uma decisão na qual todo o ser da pessoa consente. Já o

homem sem coração seria aquele que perde o controle da sua língua, geralmente por vaidade, teimosia, rebeldia ou por estar distante de Deus.

Grüneisen, numa interpretação mais radical, assinala que “*leb*” não é, de forma alguma, a sede das emoções. Para ele, todas as formas físicas rebaixadas como a fome e a sede, tanto quanto as formas espirituais mais elevadas, tais como o remorso ou a reverência, a alegria e a tristeza, o medo e a coragem, provém do coração. Por isso o coração é, para os hebreus, a fonte de toda a vida moral, como podemos deduzir de termos que a ele se conectam, tais como *shalim* e *tam* (perfeito), *yashar* (íntegro, reto), *tob* (bom) e *tahor* (puro). Finalmente, para a tradição hebraica o coração é também a sede do discernimento, da autoconsciência e da autodeterminação. Por isso, na tradição talmúdica o *libbo*, via de regra, não designa o coração neste sentido bíblico amplo, mas indica tão somente a convicção pessoal de alguém em relação a uma situação ou ação externa. Nestes casos, é o coração que dispõe sobre a autodeterminação da pessoa.

Fato é que na tradição judaica o *leb* não admite uma significação emocional, sentimental ou irracional, como sói interpretar o senso comum. O coração é o lugar da razão e do pensamento. Ele pondera, reconhece suas amarguras, decide, pensa antes de falar, dirige a vontade da pessoa. O coração veterotestamentário, portanto, não é uma *metáfora* do entendimento (Hoffmann, 1983, p. 310), mas o órgão cujo atributo é compreender e ponderar. Por outro lado, tanto para os egípcios como para os hebreus, a simbologia do coração não distingue entre os fatores físicos e anímicos, entre corpo e alma, entre ação e sensação, entre externo e interno; o coração é o órgão central onde pulsa a unidade psicofísica do homem. E o que nasce do coração tende a ação e ao encontro com Deus ou com o mal.

O mundo helênico, por sua vez, entendia a καρδιά (*kardia*) como um órgão central do corpo humano, mas também dos animais. O coração, portanto, não era eminentemente humano, como o era para os hebreus e egípcios. Hoffmann assinala que Platão e Aristóteles empregavam o termo numa acepção “fundamentalmente fisiológica”. Somente com os poetas e para a filosofia estoica o coração passou a designar “o centro da vida espiritual”.

Na Septuaginta prevaleceu o elemento hebraico em detrimento do helênico. Comparado a termos como *psyché* (ψυχή), *dianoia* (διάνοια) e *pneuma* (πνεῦμα), a καρδιά passou a distinguir-se por designar a vida interior e o centro da pessoa, e não apenas um órgão da fisiologia animal ou humana. A tradução de *leb* na LXX fora vertida como καρδιά e como νοῦς (isto é, entendimento). O termo grego, desde então,

passou a admitir a acepção judaica a que nos referimos. Em Fílon de Alexandria, contudo, a ideia da unidade psicofísica do homem na centralidade do coração fora negada, tendo em vista que Fílon não compreendia a καρδία como sede da vida espiritual, por isso a reduziu a um símbolo da *dianoia* e da vontade ou determinação (βουλή) (Hoffmann, 1983, p.310).

Bultmann (2004, p.278) identifica movimento semelhante na acepção paulina da καρδία. Para o teólogo, a acepção paulina emprega os termos καρδία e νοῦς para “designar o eu como volitivo, ambicioso, planejador”. Entre καρδία e νοῦς a diferença é que esta designa a ciência ou inteligência da pessoa ao passo em que aquela designa o querer (θέλειν), a vontade (θέλημα), o desejo (ἐπιθυμία), o propósito íntimo e até a concupiscência, isto é, a luta íntima da vontade da carne (σάρξ) contra a vontade do espírito. Tais metas pessoais causam estado de comoção, dor, amor, ira, perseguição, preocupação ou zelo. Ainda assim, os propósitos do coração não se confundem com a execução, com o fazer (ποιῆσαι) ou o efetuar (ἐνεργεῖν), *mas representam uma vontade em princípio, seja consciente ou não*. O coração é íntimo, invisível, essencial e oculto. Ele se contrapõe ao que é visível, aparente e exposto. Por ser o lugar do querer e da vontade, o coração comovido realiza-se na alegria (χαίρειν), mas também frustra-se, entristece-se (λυπεῖσθαι).

Paulo não conferia relevância às distinções entre fé e obras, ciência e vontade, interno e externo. Tal indistinção se dava porque o coração era concebido como o lugar da lei não escrita, isto é, o lugar da unidade concreta entre o homem, a fé em Cristo e a vontade de Deus (Rom, 2, 15). A contraposição se dava entre o coração de carne (καρδιαί σαρκιναι) e a lei mosaica inscrita em placas de pedra (πλακεῖ λίθιναι). Na tradição cristã paulina, a definição do coração fora concebida em contraposição ao farisaísmo judeu. Os fariseus compreendiam a fé como observância externa da lei e dos mandamentos. O cristianismo surgiu então como uma negação parcial deste judaísmo enquanto religião da lei e da obra como mera prática externa desprovida de cordialidade. O temor a Deus e o assentimento ao bem deveriam residir no coração, e não no mero cumprimento de legalidades externas. O homem deveria estar à disposição de Deus de todo o coração, senão suas obras seriam meras falsificações que serviriam como exibição aos demais homens. Jesus exigia, “com extremo rigor, a unidade de coração, palavra e ação do homem (Mt 12, 34; Lc 6, 45)” tendo em vista que as obras externas da lei não seriam decisivas para a salvação, mas tão somente os atos bons ou

maus oriundos do coração (Hoffmann, idem, p.311). Tal exigência de totalidade na entrega do coração a Deus é o centro da economia de salvação cristã.

Como a fé cristã se realiza no penhor do coração, para Paulo, os judeus que não aceitavam a verdade cristã estavam tomados pela cegueira das νοήματα (*noémata*). *Noémata* designava o resultado do pensamento, isto é, a compreensão sistemática que conduziria a um veredicto final do pensamento, o propósito. Os incrédulos, para quem o Evangelho permanecia velado, tinham a sua inteligência obscurecida pelo deus deste mundo, isto é, pela *noémata*. A aceitação do Evangelho cristão seria, assim, um ato criativo no coração, e o coração seria o lugar da fé, da vontade e do homem interior. Por isso Bultmann enfatiza que νοήματα e καρδία “são paralelos quanto ao conteúdo” de modo que nas Filípicas (4, 7) “os dois termos formam uma hendíadis”, os pensamentos do coração (p. 278). O coração paulino tem o atributo do arrependimento ou não-arrependimento (ἁμετανόητον), por isso Deus julga as intenções do coração (βουλαί τῶν καρδιῶν), que podem pender para o bem ou para o mal, para a fé ou para a descrença. Daí que, em Paulo, o coração é o lugar metonímico do eu, ou como acrescenta Bultmann, a καρδία paulina é o eu do desejo (Rom. 10.1), do querer (1Cor 4,5), da concupiscência (Rom 1, 24), o sujeito da decisão, do luto, da dor e do amor (2Cor 7,3; 8, 16; Fp 1,7). Apesar disso, “a καρδία não é um princípio superior no ser humano, assim como tampouco o é o νοῦς, mas justamente o eu ambicioso, volitivo, decidido ou movido, que pode voltar-se para o bem ou para o mal” (p.279).

A este atributo volitivo do coração paulino devemos enfatizar a aproximação que a καρδία tem com as entranhas. Bultmann não é claro quanto a tal proximidade, afirma apenas que:

Paulo pode usar (τὰ) σπλάγχνα [(as) entranhas, afeto] quase como *sinônimo* de καρδία, sendo que seu uso apenas está restrito a uma área muito mais reduzida, a saber, para designar o eu movido pelo amor: 2Co 6,12”. (Bultmann, 2004, p.279. Itálico acrescido).

Se o *splachnon* é uma metonímia do amor, o coração é uma metonímia do querer e da vontade. O “quase sinônimo” entre as entranhas e a cardia indicia uma recusa diante da constatação de que esta associação é arbitrária e não encontra amparo no exame filológico. Bultmann parece esquivar-se em aceitar que a figuração das entranhas como amor não valham para a simbologia do coração, que é representado pela imagem da meta, da projeção, da volição, do desejo. O coração não é intrinsecamente bom nem mau. Ele apenas quer e comove-se pelo que deseja em seu mais íntimo. Bultmann

insinua a aproximação entre o coração e a compaixão visceral (*splachnon*), porém, não a desenvolve, certamente por ausência de provas filológicas.

De todo modo, para a tradição cristã paulina o coração é não apenas um conceito no sentido de uma definição racional, mas é, sobretudo, uma imagem cujo sentido se projeta numa figuração. A imagem figurada e o conceito simbólico-racional são indissociáveis. Como assinala Rahner, “‘Coração’ é um conceito que indica o homem inteiro. Designa uma realidade anterior à distinção real entre corporeidade biológica e espírito incorpóreo. Tal unidade substancial antecede à metafísica dual que distingue corpo e alma. Daí que o coração não seja uma composição ou sobreposição do corpóreo com o espiritual, mas a unidade indissociável que antecede a tal divisão metafísica.

O culto ao Sagrado Coração de Jesus, desde sua aliança com o Rei Luís XIV, revela uma estranha aliança entre um culto de origem monacal, mística e contemplativa (portanto, um culto despolitizado, puramente espiritual) e o Estado disciplinar do Antigo Regime. Sabe-se que tal culto fora assimilado e difundido pelos jesuítas como contramovimento ao jansenismo rigoroso do século XVI e XVII. Como podemos deduzir, a aliança entre mística e política secular oculta a astúcia da razão que se mostra compassiva, mas deseja espoliar da Igreja o monopólio da piedade e das obras de misericórdia, não para excluir o poder espiritual-ecclesial, mas para instrumentalizá-lo e, assim, espiritualizar a dependência dos pobres em relação ao poder estatal. Daí em diante, caridade será um direito do cidadão, isto é, uma obrigação do Estado. Daí em diante, os pobres terão direitos na mesma medida em que os aristocratas gozavam de privilégios. Ambos os movimentos são concêntricos e dirigem-se a ampliação do poder do Estado e a transformação da esfera pública no lugar da luta por comida e vestuário. Por isso Arendt refere-se a uma invasão da esfera pública pelas demandas privadas.

Qual a origem do movimento sentimentalista? Com o surgimento do Iluminismo francês e da Esfera Pública no século XVIII, as posições políticas da Igreja acerca das questões públicas perderam legitimidade nos debates do mundo secular. O jogo das opiniões na Esfera Pública passou a considerar as posições eclesiais como irracionais, absurdas e ilegítimas. O sacerdote que falasse em nome de Deus para avaliar questões seculares era visto como um homem preso a menoridade e ao artifício do argumento divinatório. A deslegitimação das posições políticas eclesiásticas levou a Igreja a incorporar as críticas iluministas. As críticas fizeram com que Bispos e Papas aderissem

ao processo de espiritualização da Igreja, isto é, a retirada da Igreja do mundo público e a confinação de seus serviços à esfera da interioridade do homem. Uma vez que não podia mais arbitrar sobre o mundo público, a Igreja escolheu governar os sentimentos e emoções dos homens. Este novo lugar — a esfera da interioridade e da emotividade — já se antevia tanto no jansenismo quanto no jesuitismo. Ambos surgem como um movimento unidirecional rumo ao coração sentimental, bem como ambos reconheceram, ainda que tacitamente, a inutilidade pública da Igreja como ator político na época pós-iluminista. Assim, a Igreja, levada por movimentos extra-ecclesiais, incorporou o projeto de “ultrapassar as tendências jansenistas da espiritualidade de certos católicos [...] Agora já não se trata do jansenismo doutrinal do século XVII, mas de um jansenismo espiritual, marcado pela severidade, em que a serenidade de uma religião se revela num sentido de dever que tem algo de kantismo filosófico ou de vitorianismo protestante”. A passagem da religião do dever piedoso para a religião do amor ocorreu no fim do século XVIII. Surge então uma linguagem do sentimento: a ideia de um cristianismo do coração, a viragem da frieza para o sentimento (Pio IX – 1846-1878). Assim, a ideia de uma “Igreja do coração” se institucionaliza como o coração da Igreja.

A experiência do amor cristão vê Deus como aquele que se nega ao homem pela distância e pelo mistério, aquele que julga os pecados. Cristo veio, nesta lógica, para aproximar, perdoar e ter misericórdia dos pecados do homem. Daí que o coração cristão designe a necessidade de comunicar-se e coexistir, tendo em vista que o coração deve estar aberto a “relação transcendental para Deus e para o tu pessoal do próximo” (e não do outro, uma vez que não há outro na tradição cristã, mas apenas o próximo). O coração orienta-se para Deus e para os outros homens. O coração que se fecha para o próximo é o coração que quer ser seu próprio deus (Rahner, p.320). Daí que “o corpo de um homem não é um corpo animal; mas a corporeidade do seu espírito, a concretização espaço-temporal deste espírito é o lado externo, a auto-objetivação do espírito; é, por assim dizer, o espírito cristalizado”.

O símbolo do coração antecede à definição formal que dele possamos formular. Mais do que isso, a definição formal não reconstitui a experiência fenomenológica tampouco a torna inteligível. Rahner enfatiza que “nos conceitos primários a definição não pode substituir a noção mais originária, que é juntamente mais simples e mais complexa, mais compreensível e mais obscura” (1983, p. 314). A definição, por ser uma composição artificial, não alcança a noção simples originária que dá origem ao termo.

Dai que a palavra “coração” seja um vocábulo universal a todas as religiões da antiguidade.

CONCLUSÃO

“No experimento o homem colocou a natureza sob as condições de sua própria mente” (Arendt, HC, 2011, p.331). Como toda imaginação científica é guiada por algum sistema filosófico, tenha o cientista consciência ou não de tal sistema, o mundo artificial criado pelos experimentos e seus processos concrecentes reproduz-se como uma réplica de processos orgânicos em larga escala. A própria imagem do homem fora, desde então, igualmente concebida como mero organismo laboral, ou seja, adquirira a feição de um *animal laborans*. Como vimos, a tentativa de imitar em condições artificiais os processos naturais concretizou-se com a transferência do ponto arquimediano para dentro do homem. Desde então, “todos os objetos mundanos [foram] submergidos no fluxo da consciência e de seus processos” (Arendt, HC, 2011, p.352), quer dizer, foram submergidos no fluxo de um “movimento constante”. Por conseguinte, a concrecência dos processos sociais (engendrados a partir desta autocompreensão orgânica do homem e da própria ordem pública) passou a ser progressivamente regida pelos criptoprincípios das leis científicas. Uma vez que a ciência pós-nuclear só considera os fenômenos na medida em que eles são passíveis de ser reduzidos a uma linguagem puramente matemática criada pela mente humana, os fenômenos passaram a ser submergidos numa realidade puramente subjetiva. As leis científicas passaram a ser as leis da matemática pura as quais, por sua vez, reduzem-se a uma linguagem autorreferente de medidas, símbolos, fórmulas e padrões. Este seria o mundo do social e suas infinitas multiplicidades whiteheadianas as quais lançaram a humanidade num processo universal de subjetivação da realidade. A perspectiva da humanidade, nesta era nuclear, passou a ser lançar a vida para fora da Terra e produzir uma nova condição humana completamente artificial e fabricada pela linguagem matemático-científica³⁹⁸.

O ponto cego desta narrativa histórico-filosófica da modernidade proposta por Hannah Arendt reside em sua resistência em admitir que a prática dos experimentos com assuntos humanos tivera sua aplicação mais exemplar na fundação da ordem política norte-americana. Ao assimilar a narrativa de Polanyi à sua própria narrativa, Arendt não atentou para o fato de que a tese do “moinho satânico” referia-se a uma ciência experimental do pauperismo nas sociedades europeias recém-industrializadas,

³⁹⁸ Como poderemos perceber, o discurso de Arendt demoniza exageradamente a ciência. E isto é um efeito inevitável de sua idealização igualmente exagerada do gênio político grego.

não à fundação de uma nova ordem política desde um ponto zero. Quer dizer, a prática dos experimentos com assuntos humanos já havia sido admitida nos assuntos públicos bem antes do episódio de *Speenhamland Law*. Em verdade, surgiu do intercâmbio metodológico entre as ciências ainda no século XVII.

Até o início da era moderna, o transplante do método de uma ciência para outra era considerado pelo aristotelismo medieval como um erro de categoria. Somente no século XVII esta modalidade de transplante passou a ser vista como uma virtude filosófica recomendável. Desde então os homens de ciência passaram a ser instados a transpor modelos e categorias de investigação da matemática para a física, da física para a psicologia, da biologia para a teoria social. Assim nasceu, segundo Amos Funkenstein, o ideal de sistema no qual todo nosso conhecimento estaria fundido num só método. Nem Aristóteles, tampouco os escolásticos, admitiriam esta “promiscuidade” categorial. Por isso o emprego da palavra “sistema” se tornou tão comum: porque se referia a um sistema de conhecimentos unificados tais como o *systema mundi* ou o *systema corporis*. Neste intercâmbio de categorias, a “contemplação religiosa fora posta fora das fronteiras do discurso científico” (Funkenstein, 1986, p.9). Por consequência, os atributos divinos passaram a ser atributos subjacentes à ciência natural, à teoria política e à razão histórica; ou seja, a mutabilidade da percepção de Deus tornou-se implícita aos discursos científico, político e histórico. A própria ubiquidade da pessoa divina tornara-se um problema físico, tanto quanto a onipotência (*Dei potentia dei absoluto, Dei potentia dei ordinata*) e a providência. De todo modo, a universalização da prática dos experimentos entre as diversas ciências se dera em razão da crença de que a veracidade do conhecimento é contrafactual, condicional e baseada numa comparação da realidade com certa idealidade fenomênica, ou melhor, baseada numa comparação entre fenômenos simples idealizados e fenômenos complexos reais.

Que significa dizer que todo experimento pressupõe uma mecânica artificial dos movimentos da natureza (seja ela a “natureza humana” ou a *physis* propriamente dita)? Para Funkenstein, significa isolar um sistema composto por certos entes e submetê-los a “condições propícias para estudar processos puros”. Tais condições artificiais, quando se trata de assuntos humanos, são denominadas “ideias”, como por exemplo, a noção kantiana de liberdade transcendental ou a ideia de um Estado de Natureza pré-político. No caso das ciências naturais, “as condições sob as quais um organismo continuará a se mover indefinidamente e uniformemente em uma determinada direção [como no caso

do movimento inercial] são inobserváveis”, logo, são “completamente contrafactuais”. Como exemplificou Funkenstein, “somente um experimento ideal poderia estabelecer o princípio da inércia”. Cada um dos intérpretes destas condições *coeteris paribus* denomina-as de um modo particular. Assim, elas podem ser chamadas de “condições ‘vazias’ (Hegel), ‘ideais’ (Cassirer), ‘idealizadas’ (Einstein), ‘fictícias’ (Vaihinger), ‘míticas’ (Quine) ou simplesmente ‘contrafactuais’ (Goodman)” (Funkenstein, 1986, p.153). Como assinala Funkenstein:

Na ciência e na filosofia do século XVII, eles [os experimentos imaginários e ideais] se tornaram uma ferramenta para a construção racional do mundo, da *machina mundi*. Isso vale para o princípio da aniquilação na filosofia de Descartes ou Hobbes. Isto é verdade para movimentos imaginários de corpos simples sob condições simplificadas na física de Galileu. Isso também é verdade na construção real de experimentos em laboratórios químicos, sob a ficção útil de que se pode isolar um sistema de substâncias químicas e construí-las em condições propícias para estudar processos puros. O estudo da natureza no século XVII não era predominantemente realista nem empírico. Foi antes de tudo construtivo, pragmático no sentido radical. Isso levaria à convicção de que apenas o factível — pelo menos em princípio — também é compreensível: *verum et factum convertuntur* (Funkenstein, 1986, p.178)

O experimento ideal, portanto, é aquele que não pode ser realizado ou aquele que realmente não foi realizado, mas poderia ter sido. Esta é sua condição artificial. A revolução científica do século XVII aprendeu a afirmar o impossível como um caso limite da realidade, de modo que o “experimento tornou-se uma ferramenta para a construção racional do mundo, da *machina mundi*”³⁹⁹.

De todo o modo, a ideia de que o corpo político deve ser um artefato humano produzido artificial e experimentalmente só pôde realizar-se plenamente na experiência

³⁹⁹ O trabalho de Funkenstein importa-nos, sobretudo, porque desfaz os mitos iluministas da autocertificação da modernidade como algo absolutamente novo, mito este corroborado por Hannah Arendt. Para o pensador judeu, a imaginação teológica medieval preparou o advento dos métodos da ciência moderna desde o surgimento de uma “teologia secularizada” promovida por uma classe de intelectuais leigos, a partir da Reforma Protestante. O grande mérito desta teologia secularizada foi “encorajar a sacralização do mundo, e mesmo da vida cotidiana” Assim, o estudo deste mundo, não apenas “aumentaria a honra de Deus” como exporia “a engenhosidade do seu criador”. O mundo deixou de ser concebido como “um estágio transitório” e passou a ser valorizado como um lugar “muito bom, senão totalmente sagrado”. Por conseguinte “o mundo tornou-se o Templo de Deus, e os leigos seus sacerdotes”. (Funkenstein, 1986, p.5-6). Para o autor, a ciência do século XVII só foi capaz de articular a leis contrafactuais condicionais da natureza — as quais “não descrevem qualquer estado natural, mas funcionam com casos de limite heurístico para uma série de fenômenos, como, por exemplo, a inércia” (idem, p.9) — por causa da imaginação teológica medieval.

da fundação da América. Mas Arendt rejeita veementemente esta hipótese, e prefere enfatizar o caráter providencialista da origem mítica americana.

John Adams, mais de uma década antes de eclodir efetivamente a Revolução Americana, pôde afirmar: “Sempre considero a colonização da América como a inauguração de um grandioso plano e desígnio da Providência para o esclarecimento dos ignorantes e a emancipação da parcela escrava da humanidade em toda a Terra (Arendt, OR, 2011, p.49)

Pode nos parecer estranho que Arendt endosse a tese da fundação da América como um “grandioso plano e desígnio da Providência”, porém, ela o faz para evitar a hipótese da fundação como um “Grande Experimento”. Por isso afirmou em um de seus ensaios de 1954 que “observada do ponto de vista da modernidade, a América é o mais velho, e não o mais jovem país do mundo”⁴⁰⁰. O objetivo implícito da autora é negar o evento da fundação da América como um experimento aplicado aos assuntos humanos e reafirmá-lo como uma tentativa de restituir a ação tradicional e a liberdade dos antigos. A hipótese histórica segundo a qual “os homens começaram a ter consciência de que um novo início poderia ser um fenômeno político” nascera, como bem sabia Arendt, no experimento americano. Para os pais fundadores, a experiência e a providência se entrelaçavam na mentalidade utópica, ou seja, a ideia de que a vontade de Deus se realizaria ali pela ação racional dos homens que se lançaram a experimentar e realizar a fundação de um novo corpo político. Ademais, desde o século XVI a América era concebida pela imaginação política europeia como uma folha em branco a ser preenchida.

Não por acaso, George Washington, em sua primeira posse em 1789, usou a linguagem científica para interpretar a Revolução Americana quando disse: “O fogo sagrado da liberdade e o destino do modelo republicano de governo [...] foram apostados no experimento confiado às mãos do povo americano”. Washington reiterou esta interpretação científica ao escrever que “o estabelecimento de nosso novo governo parecia ser o último grande experimento para promover a felicidade humana”⁴⁰¹. Também Lincoln, à época da Guerra de Secessão, num conhecido discurso proferido em

⁴⁰⁰ Arendt, H. “*Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution*”, Lecture, 1954 (3 of 4 folders). In: *Hannah Arendt Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.

⁴⁰¹ Cf.: John Rhodehamel, *The Great Experiment: George Washington and the American Republic*, New Haven: Yale Univ. Press, San Marino, California, Huntington Library, 1998.

Gettysburg descreveu a fundação do corpo político americano como um “experimento indeciso”⁴⁰² que precisava provar permanentemente seu sucesso e confiabilidade:

Mas, pode-se perguntar, por que supor perigo para nossas instituições políticas? Não as preservamos por mais de cinquenta anos? E por que não podemos cinquenta anos mais? [...] Que nosso governo deveria ter sido mantido em sua forma original desde seu estabelecimento até agora, não é de se admirar. [...] Durante todo esse período, [nosso governo] foi considerado por todos um *experimento indeciso*; agora, é entendido como bem-sucedido. Então, todos aqueles que buscavam celebridade, fama e distinção esperavam encontrá-las no *sucesso desse experimento*. Tudo foi apostado nele: o destino estava inseparavelmente ligado a ele. Sua ambição aspirava exibir diante de um mundo admirado uma demonstração prática da verdade de uma proposição que até então fora considerada, na melhor das hipóteses, não mais do que problemática; ou seja, a capacidade de um povo de se governar. Se conseguissem, deveriam ser imortalizados; seus nomes deveriam ser transferidos para condados e cidades, rios e montanhas; e ser reverenciados, cantados e brindados o tempo todo. Se falhassem, seriam chamados de esnobes, tolos e fanáticos; depois cairiam no esquecimento. Eles tiveram sucesso. O experimento foi bem sucedido; e milhares venceram a mortalidade de seus nomes ao fazê-lo (Abraham Lincoln: “The Perpetuation of Our Political Institutions”).

Toda a linguagem própria aos padrões morais da ciência moderna que Arendt julgava ser nociva para a autocompreensão da causa revolucionária é mobilizada nesta fala: o experimento de fundação de um novo corpo político, o sucesso do experimento ante um público de expectadores, a demonstração da verdade como veracidade, a confiabilidade do empreendimento. A esta linguagem misturam-se os termos próprios à ação tradicional: a busca da imortalidade, a preservação da tradição e das instituições fundadoras, a busca da fama e da glória, a capacidade de um povo se autogovernar. O sucesso deste experimento americano “aspirava exibir diante de um mundo admirado uma demonstração prática da verdade de uma proposição que até então fora considerada, na melhor das hipóteses, não mais do que problemática”, ou seja, a América fora o grande teste no que diz respeito à aplicação dos experimentos sobre a ordem dos assuntos humanos. A verdade desta proposição experimental dizia respeito à “capacidade de um povo se governar”. E para Lincoln, a demonstração do sucesso deste experimento jamais estaria definitivamente encerrada, de modo que a Guerra de

⁴⁰² Abraham Lincoln: “The Perpetuation of Our Political Institutions”. Disponível em: <http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/lyceum.htm>

Secessão era por ele interpretada como mais um teste⁴⁰³ da confiabilidade do experimento.

Como Arendt enfrenta as teses que compreendem a América como um experimento político? Vejamos o que ela nos diz no seguinte passo:

John Dickinson, que certa vez, quase por acaso, fez notar que a “experiência deve ser o nosso único guia; a razão pode induzir-nos em erro [*mislead us*]” pode ter sido vagamente consciente desse fundo único, porém teoricamente inarticulado, do experimento americano. Já alguém disse que “a dívida que a América tem para com a ideia de contrato social é tão imensa que desafia qualquer cálculo”, mas o fulcro da questão reside em que foram os primeiros colonos, e não os homens da Revolução, que “puseram a ideia em prática”, e eles não tinham, por certo, nenhuma noção de qualquer teoria. Pelo contrário, se Locke, numa famosa passagem, estabelece “que o que inicia e constitui, na realidade, qualquer sociedade política é apenas o consentimento de qualquer número de homens livres, capazes de constituírem uma maioria, em se unirem e incorporarem numa tal sociedade”, e chama então a este acto o “início de qualquer governo legítimo no mundo”, dá-nos sobretudo a ideia de que foi mais influenciado pelos factos e acontecimentos na América, e talvez de um modo mais decisivo, do que os fundadores foram influenciados pelos seus *Treatises of Civil Government*. (Arendt, OR, 1971, p.166; tradução alterada por mim)

O experimento americano não fora concebido pelos colonos como uma aplicação concreta dos métodos da razão à fundação de uma nova ordem política. Já se sabia, desde o advento dos processos cartesianos da dúvida, que os métodos da razão poderiam “induzir-nos em erro”, poderiam nos “enganar”. O experimento colonial resultara da experiência política espontânea dos colonos no Novo Mundo; tal experimento não proviera da empiria filosoficamente articulada de John Locke e suas teses sobre a mente como tábula rasa, ou melhor, da aplicação desta filosofia empírica à América como uma folha em branco a ser politicamente “preenchida” por um “contrato social”. Arendt rejeita radicalmente as teses da América como uma “folha em branco” ou como uma “oportunidade de começar do zero um Novo Mundo” numa “sociedade experimental” (Hagger, 2005). Como o experimento americano não estaria fundamentado numa articulação teórica, porque estivera em sua origem desvinculado de qualquer teoria ou filosofia política, para Arendt, foi a experiência política iniciada pelos colonos americanos que influenciou a filosofia política de Locke, e não o

403 . Disse Lincoln: “Now we are engaged in a great civil war, testing whether that nation, or any nation so conceived and so dedicated, can long endure.”

contrário. Esta tese cegamente espontaneísta nos surpreende, sobretudo, porque menoscaba e diminui a autoconsciência revolucionária que Arendt descreve tendo por referência a percepção dos agentes quanto a iniciar algo novo na história de modo a interromper a linha contínua do tempo. Se esta tese espontaneísta fosse levada adiante, Arendt não poderia interpretar a origem da Revolução Americana a partir de uma ação iniciada pelos pais fundadores, tampouco poderia atribuir a estes agentes históricos a consciência da restauração da liberdade dos antigos porque esta consciência estaria vinculada a uma interpretação da tradição do pensamento político antigo. Assim compreendida, a Revolução fora obra inconsciente de colonos filosoficamente desorientados guiados por suas próprias intuições. Arendt, inadvertidamente, aproxima o experimento americano de uma empiria radical na qual os colonos só se preocupavam em produzir certos efeitos sem qualquer orientação teórica. E se assim o fosse, aí sim seria um experimento científico, conforme o descrevemos no capítulo I deste estudo.

Para negar a natureza científica do experimento político americano, Arendt o desvinculou de qualquer filiação filosófica ou teórica. Mais do que isso, ela recuou a linha do tempo até os colonos e transformou os revolucionários em meros continuadores de um processo. A afirmação desta tese espontaneísta, contudo, é contraditada pela própria Hannah Arendt ao afirmar que, se fosse realizado um estudo para

’avaliar exatamente a influência dos historiadores e filósofos antigos sobre a formulação do sistema americano de governo’ como propôs Gilbert Chinard [...] um tal estudo [...] demonstraria que ‘o experimento americano [*the american experiment*] teve um valor mais do que local e circunstancial; que, em verdade, foi uma espécie de culminância, e que, para compreender a ele, é necessário entender que a forma mais moderna de governo não deixa de estar ligada ao pensamento político e à experiência política [*political experience*] dos tempos antigos (Arendt, OR, 2011, p.379-380; 1990, p.316-317).

Na tentativa de negar a tese do “Grande Experimento Americano” Arendt ora afirma que o experimento não estaria articulado numa fundamentação teórica, ora afirma que o experimento estaria ligado “ao pensamento político e à experiência política dos tempos antigos”. As duas afirmações contraditórias se devem à sua tentativa desesperada de negar as teses recorrentes do “Grande Experimento” e sua visão artificial e cientificista das origens da ordem política estadunidense. Em verdade, a crítica à ideia de fundar um novo corpo político como um experimento era pontualmente feita pelos anti-federalistas. O anti-federalista conservador da Carolina do Sul, Rawlins Lowndes, temente às mudanças que estariam por vir à época, afirmou que

a nova constituição de 1787 era “um experimento” e perguntou “por que arriscar a perda da existência política por um experimento?”⁴⁰⁴, o que confirma a tese de Lincoln de que o experimento era, acima de tudo, uma aposta⁴⁰⁵. Não obstante, o busílis reside na crença de que é possível constituir uma sociedade política filosoficamente orientada e construída pela ação experimental do homem. E Arendt não admite esta tese quando interpreta a experiência da Revolução Americana.

Por outro lado, no que diz respeito à dinâmica concrescente dos processos, esta investigação identificou inicialmente quarenta e cinco (45) definições referentes aos múltiplos processos do social conforme dispostos fenomenologicamente n’A *Condição Humana*. Foi a partir destas “fotografias” do social que pudemos classificar os tipos de processos e compreender as articulações dinâmicas entre eles. Como dissemos, nos processos somente os eventos se fazem visíveis. E para superar esta dificuldade do não-visível tivemos que dispor todos os processos possíveis em sequência. Portanto, Arendt caracterizou o fenômeno do social e seus processos nos seguintes termos: 1) o reino do social não é privado nem público; embora não seja privado nem público, o social admite uma forma política de atuação; 2) o social é uma instituição moderna cuja forma política se realiza a partir do advento dos Estados-nação; 3) o social, à época da pólis grega, embora não existisse no sentido moderno, pertencia à comunidade natural do lar; os governantes desta comunidade doméstica eram a necessidade (*anankaia*) e a carência; 4) Por isso, o social é, desde esta origem, pré-político; 5) o social compreende o corpo político a que denominamos por Estado-Nação como uma família; cabe a este corpo administrar a provisão das demandas oriundas das necessidades dos corpos; a nação são aqueles que nasceram no seio desta família e estão submetidos à administração doméstica coletiva nacional; 6) o social entende que o domínio público deve proteger as liberdades privadas e domésticas, isto é, deve proteger a sociedade; 7) o social, portanto,

⁴⁰⁴ Cf. *The Complete Anti-federalist*. Edited by Herbert J. Storing. Chicago, Illinois, University of Chicago Press. 1981.

⁴⁰⁵ Paul Finkelman, em sua recensão crítica à edição de Herbert J. Storing, assinala que “Lowndes e seus contemporâneos antifederalistas, no entanto, a nova constituição foi apenas mais um experimento governamental no que parecia ser uma era de revolução permanente. O medo da constituição escrita ilegalmente levou à segunda objeção processual à Constituição - que a própria Convenção fazia parte de uma conspiração antidemocrática. Os antifederalistas objetaram não apenas que os procedimentos fossem secretos e que os delegados haviam excedido sua autoridade, mas também que a convenção havia apresentado à nação um feito fracassado que só poderia ser votado para cima ou para baixo, e que a Constituição entraria em vigor após apenas nove os estados a terem aceitado, embora os Artigos da Confederação não pudessem ser alterados sem a aprovação unânime dos estados”. Cf. Paul Finkelman, “Antifederalists: The Loyal Opposition and the American Constitution”, *Cornell Law Review*, Vol. 70, Issue 1, November 1984, p.191-192. Disponível em: <http://scholarship.law.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4376&context=clr>

engendra uma percepção segundo a qual a liberdade é de natureza doméstica; 8) o social entende que a política é uma atividade coextensiva à administração do lar; 9) o social entende que a comunidade natural do sobreviver junto domesticamente, o *oikos*, é política, logo, o homem é político por natureza; 11) o social é um fenômeno pré-político regido pelas necessidades domésticas relativas à manutenção da vida laboral (*zoè*); 12) o social, a despeito de aparecer aos seus beneficiários com o discurso da igualdade social, impõe a máxima assimetria possível entre governantes e governados; o pináculo de tal assimetria é o estado totalitário; 13) o social vincula a ideia moderna de igualdade à ideia de justiça; a igualdade deixa de designar o “viver entre pares e ter de lidar somente com eles” e passa a designar o poderio econômico para o consumo laboral e a conspicuidade; daí que a liberdade e a igualdade estejam em confronto no ideário político moderno; 14) para o social, a política é apenas uma função do interesse social; ação, discurso e pensamento não são atividade autônomas; 15) o social é a ascendência da sociedade, do lar, da administração doméstica e das atividades econômicas que nada mais são que a ampliação em larga escala das demandas domésticas ao domínio público; 16) o social recobre o político e vice-versa; 17) o social torna indistintos o domínio público político e o domínio doméstico do lar; 18) no social os interesses privados assumem importância pública; 19) o social define-se como o conjunto de políticas do domínio público que servem à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de alimentar o processo vital; 20) o social surge com a sociedade que é definida como um lar a ser administrado; 21) o social é in-humano na medida em que, por ser privado e vinculado às necessidades laborais, priva o homem de agir; o humano como expressão da ação não se realiza na vida privada, tampouco nas condições meramente laborais; 22) o social baseia-se no nivelamento e padronização do comportamento, isto é, no conformismo e na homogeneização das opiniões e do pensamento, “no interesse comum e a opinião unânime”; 23) a ascensão do social coincide com o declínio da família porque a sociedade a substitui como educadora e provedora; 24) a sociedade e o social excluem a possibilidade de ação; ambos exigem o comportamento dos membros, isto é, a normalização das condutas; assim excluem a ação espontânea, a façanha e o feito extraordinário; as convenções equacionam os indivíduos ao comportamento conforme a posição na estrutura social; 25) o social atinge seu cume na sociedade de massas quando vários grupos sociais são dissolvidos numa unidade de vozes, interesses e visão unicistas de mundo; 26) com o social o comportamento substitui e elimina a ação como forma das relações humanas; assim, os

homens tornam-se seres sociais; 27) por conta da padronização comportamental, o soberano pode estimular o desenvolvimento das ciências do comportamento cuja finalidade é prever numérica e estatisticamente as flutuações dos comportamentos econômicos e sociais; 28) o social desenvolveu um conjunto de ciências do comportamento tais como a economia, a sociologia e a psicologia social; são, todas elas, ciências que falam e servem ao poder; 29) o comportamento pressupõe o adestramento animal do homem como *animal laborans*; 30) quanto maior é a população de um corpo político maior é a possibilidade de que o conformismo do social e suas demandas se imponham sobre o público; o social é um fenômeno próprio dos grandes corpos políticos; 31) o social almeja o ideal político da uniformidade estatística e científica de uma sociedade “inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana”, de modo que os súditos aceitem “pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência”; 32) o social não tolera o não-comportamento, a desobediência excêntrica e o desvio social porque almeja a uniformidade estatística como ideal científico-político; 33) o social só consegue enxergar o homem pelas lentes científicas das ciências do comportamento; não vê pessoas, só contingentes populacionais; 35) o social impõe a “harmonia de interesses” da sociedade econômica como se esta fosse uma ficção institucional que guia o comportamento dos homens para que o ideário da mão invisível se autocumpra; esta é a “ficção comunista”, liberal e socialista, qual seja, o ideário do lar nacional harmônico; diante da ficção comunista universal a toda teoria econômica, toda teoria econômica é totalitária; 36) o social é o triunfo da sociedade que se organiza a partir de uma engenharia social do comportamento uniformemente adestrado pelas necessidades e pela conspicuidade; a necessidade e a conspicuidade são duas faces da mesma moeda porque ambas são comportamentos cegamente adestrados pelo amor ao dinheiro; fazem parte de um culto a religião do capitalismo; 37) o social é o triunfo da sociedade, da burocracia e da administração pública das necessidades sobre a política e suas expressões mais lautas: a ação, o discurso e a pluralidade; 38) o social é gerido pela sociologia e pela teoria econômica; 39) o social tem a tendência de crescer e “devorar” os domínios do político e do privado; ele é, por natureza totalitário; 40) toda sociedade é monolítica porque enxerga todos os homens como exemplares de uma espécie, “a unidade da espécie humana”; neste modelo de organização coletiva, o homem é um animal que trabalha para comer e come para trabalhar e ter prazer; 41) o social é a canalização do processo da vida para o domínio público; o homem aí é apenas um animal humano; 42) o social, ao emancipar o trabalho no mundo público e libertá-lo da

recorrência do labor, deu a ele uma valoração positiva, isto é, passou a admitir o trabalho no mundo público e alterou o caráter do próprio domínio público; com o advento do social, portanto, o trabalho se transformou em “progressivo desenvolvimento”; 43) o social promoveu o trabalho à estatura de atividade pública e o liberou do círculo biológico-laboral do comer para trabalhar e vice-versa; 44) o social tornou anônima a excelência e passou a dar ênfase ao progresso da humanidade ao invés da realização do homem; 45) o social produz o natural crescimento do artificial, isto é, o aumento da produtividade do trabalho que se torna atividade do domínio público e liberto do sempre-recorrente e fisiológico domínio do labor; este aumento decorre da divisão do trabalho social e da mecanização da produção; esta é a “revolucionária transformação da atividade do trabalho”.

Ante esta pletora de processos do social, coube-nos encontrar o princípio ordenador e unificador que atuaria como regente de tal dinâmica. O problema dos intérpretes, neste caso, é que eles se prenderam a alguns destes processos sem atentar para os demais, além de não se preocuparem em compreender a unidade matricial que produz tal fluxo. O social é filho da cópula entre a ciência moderna e o Estado-nação, entre a política e a ciência experimental. Esta é sua origem e sua unidade matricial. Ademais, se observamos bem estas quarenta e cinco formas processuais concrescentes, veremos que n’*A Condição Humana* Arendt não menciona, tampouco define o social como uma “questão” relativa ao problema da existência natural da desigualdade e da pobreza. Igualmente, em *Sobre a Revolução* a autora não define a questão social como uma série inumerável de processos e experimentos realizados com assuntos humanos. Hanna Pitkin, por exemplo, por não compreender a influência da Filosofia do Organismo de Whitehead sobre a descrição concrescente dos processos sociais exposta n’*A Condição Humana*, optou por fazer associações espúrias com filmes de ficção científica, num tom quase pilhérico. Pitkin viu hipostasias numa realidade que, verdadeiramente, é feita de hipostasias reais, processos, preensões, concrescências. A descrição do social feita por Arendt nada tem de confusa; confusa é descrição errática e arbitrária de Hanna Pitkin.

Uma distinção fundamental entre a ação tradicional e a ação processual que não enfatizamos até aqui é que toda ação tradicional se realiza localmente e distribui poder entre os agentes ao passo em que toda ação processual-experimental almeja não só “globalizar” a ação política como aumentar a concentração de poder nas mãos de um número cada vez mais reduzido de cientistas, governantes e tecnocratas. Arendt, neste

aspecto, já identificava este fenômeno da “globalização da ação processual” cujo objeto é a humanidade inteira. É o que ela nos diz no seguinte excerto:

O declínio do sistema europeu do Estado-nação; o encolhimento econômico e geográfico da Terra, de forma que a prosperidade e a depressão tendem a se tornar fenômenos mundiais; a transformação da humanidade, que, até nosso tempo, era uma noção abstrata ou um princípio orientador apenas para os humanistas, em uma entidade realmente existente [...] marca o começo do último estágio desse desdobramento [do processo de expropriação e alienação do mundo]. Do mesmo modo como a família e sua propriedade foram substituídas pelo pertencimento a uma classe e pelo território nacional, a humanidade começou a substituir as sociedades vinculadas nacionalmente, e a Terra a substituir o restrito território do Estado. Mas, o que quer que o futuro nos reserve, o processo de alienação do mundo, desencadeado pela expropriação e caracterizado por um crescimento cada vez maior de riqueza, pode assumir proporções ainda mais radicais somente se lhe for permitido seguir a lei que lhe é inerente [a lei da ação processual]. Pois *os homens não podem se tornar cidadãos do mundo do modo como são cidadãos dos seus países, e homens sociais não podem ser donos coletivos do modo como os homens que têm um lar e uma família são donos de sua propriedade privada*. (Arendt, HC, 2011, p.320; *italico acrescido*).

Arendt nos descreve aí uma cadeia de processos (os processos de concentração de riqueza e de alienação do mundo foram desencadeados pelo processo de expropriação iniciado pela Reforma Protestante) cuja consequência última é anular a ação política tradicional como expressão local e situada para substituí-la pela ação processual global que “pode assumir proporções ainda mais radicais somente se lhe for permitido seguir a lei que lhe é inerente”. Arendt adverte-nos que precisamos “pensar o que estamos fazendo” e impedir que esta lei impessoal e arcana realize seu *télos* tirânico e ilusoriamente cosmopolita. A globalização da ação processual e seu ímpeto totalitário criam a ilusão de que seremos “cidadãos do mundo” e “homens sociais”, porém, afirma Arendt, estas ficções jurídico-políticas não poderão substituir a cidadania nacional e a propriedade privada como um lugar próprio dos homens no mundo.

É surpreendente que alguns intérpretes de Arendt associem suas teses a um projeto cosmopolita e liberal⁴⁰⁶, ou seja, associam a condição biográfica “desenraizada”

⁴⁰⁶ Martin Vasques da Cunha, “Arendt, Filósofa Banal”. *Dicta & Contradicta*, 2 de novembro de 2009. Disponível em: <http://www.dicta.com.br/hannah-arendt-filosofa-banal/>; Dentre as interpretações forçosamente cosmopolitas ver Matthew J. Hayden, “Arendt and cosmopolitanism: the human conditions of cosmopolitan teacher education. *Journal Ethics and Global Politics*, vol. 5, 2013, Issue 4; James McAuley, “Shadow and substance. Hannah Arendt Knew how to be a pariah. Is that the key to being a 21st-century cosmopolitan?”. Disponível em: <https://aeon.co/essays/belonging-and-exile-made-hannah-arendt-a-cosmopolitan>. A própria Seyla Benhabib segue nesta direção ao afirmar que “Hannah Arendt esforçou-se para reunir o universal e o particular, seu cosmopolitismo modernista com sua crença em

da autora à defesa automática de uma ordem política cosmopolita. É fácil ler um autor superficialmente e rotulá-lo em qualquer zona do espectro ideológico. A tarefa de rotular nos dispensa da tarefa de compreender. Se observarmos bem, veremos que Karl Jaspers, de fato, era um cosmopolita; Arendt, porém, não o era de modo algum. Para ela o cosmopolitismo é inexequível, tal como o era para Burke. A crítica à “humanidade socializada” de Karl Marx era, em certa medida, uma crítica à ideia cosmopolita da unidade do gênero humano. Igualmente, a rejeição, incompreendida pelos intérpretes, à mecânica concrescente dos processos globais, nada mais seria senão uma crítica cerrada contra o cosmopolitismo científico impessoal da era nuclear moderna. O erro de Arendt fora dispor sua interpretação do mundo moderno de modo demasiadamente enigmático. Este estilo de escrita deu margem para as interpretações mais díspares e arbitrárias.

Contrariamente a estas associações com o cosmopolitismo, Arendt acreditava ser possível revolver a uma defesa da pátria e da política como princípios éticos superiores ao princípio da glorificação da vida individual e privada. Em verdade, a autora não esposava abertamente um projeto de sacralização da política, porém o faz de modo indireto e subentendido. Sua crítica reiterada à noção de imortalidade da vida individual como “credo central da humanidade ocidental” não deve ser interpretada apenas como uma crítica à defesa cristã da sacralidade da vida enquanto bem supremo e inegociável; trata-se, na realidade, de uma tentativa de revolver ao padrão moral greco-romano baseado na noção de imortalidade e sacralidade da coisa pública (o mundo). Quer dizer, Arendt pretendia desfazer o legado cristão da sacralidade da vida concebida como um dom dado por Deus o qual, por conseguinte, deveria ser preservado a qualquer custo a despeito das inúmeras provas e desgraças impostas ao cristão.

Para os pagãos a imortalidade era um ideal aretaico e vital. A vida terrena era a única a ser vivida. Contrariamente, para os cristãos a vida terrena seria um estágio necessário para galgar à vida supraterrânea e eterna. A despeito de todas as críticas que a moralidade cristã tenha sofrido desde o advento dos processos da dúvida, esta crença na sacralidade da vida como bem supremo jamais fora questionada por quaisquer das correntes filosóficas modernas. Arendt se apresenta como a primeira a confrontar tal princípio moral incontestável. Paradoxalmente, noutras passagens de sua obra, Arendt julga ser possível refundar o corpo político sem qualquer recurso à violência. Entende

alguma forma de autodeterminação judaica coletiva. Suas reflexões aqui nos remetem a algumas das preocupações centrais de sua filosofia política. Mais uma vez, a correspondência com Karl Jaspers oferece muitas idéias” (Benhabib, 2003, p.181)

que a racionalidade discursiva e o diálogo são os substitutos morais da violência fundadora. Ainda que o sacrifício seja um constante da condição humana, sobretudo no que diz respeito à fundação da ordem política de várias civilizações na história, Arendt entende que é possível haver um novo início sem que haja uso da violência, tampouco qualquer recurso ao crime ou assassinato fundador. Em suma, Arendt crê que a racionalidade e o diálogo são sublimadores da violência⁴⁰⁷.

Como fundar uma sociedade sem violência onde a vida não é um bem supremo? Como é possível propor uma sociedade fundada sem violência se esta sociedade despreza a vida como valor? A resposta de Arendt, certamente seria: na experiência da Grécia antiga, lugar onde a política era a mais sagrada dentre as atividades humanas. Seria possível reeditar a experiência da pólis grega numa sociedade nuclear e governada pela ciência e seus processos? Se os gregos e sua cultura agonística dispusessem de bombas atômicas, que consequências esta posse teria para eles? E se a ira dos romanos — seu espírito de desforra agonística, seu desprezo pela misericórdia e suas batalhas de aniquilação — também dispusessem de tal recurso bélico? Uma vez abolido o princípio moral originalmente cristão de glorificação da vida como bem supremo e inegociável, tal abolição não abriria caminho para a supressão da compaixão e para o uso indiscriminado da violência? Uma vez abolida a “glorificação da vida” em favor de uma “glorificação da política” não estaria aberto o caminho para um coletivismo sacrificial que compreende a vida individual como um bem menor a ser sacrificado em nome de um bem coletivo? Não seria esta a lógica dos fascismos totalitários? Não seria esta a lógica de administração dos campos de extermínio?

Parece-me que o princípio da vida como valor moral supremo é o único limite para a aniquilação total da humanidade na era nuclear. Mais do que isso, não defender o princípio da vida seria uma nostalgia pagã fundada em um neovitalismo nietzschiano que, desde Ludwig Klages, pelo menos, já não é levado a sério, tendo em vista não apenas sua filiação ao esoterismo nazista, mas sobretudo porque a marca primordial do mundo pós-moderno é o excesso de vitalismo e a negação veemente do pensamento como expressão da vida. Por trás deste argumento, há a crença vitalista originária da *lebensphilosophie* que distingue espírito e vida (*anima*), espontaneísmo vital e

⁴⁰⁷ Poderíamos considerar aqui que uma sociedade fundada sem o recurso a uma narrativa mítico-sacrificial seria um experimento que escaparia a experiência universal das fundações dos corpos políticos, isto é, seria uma “invenção”, no sentido científico do *pathos* do novo. Assim, Arendt estaria se contradizendo em sua crítica ao uso político desta retórica filoneísta.

artificialismo racionalista tóxico, vida biológica e vida serenojovial de homens que se dedicam a realizar façanhas e assegurar a imortalidade. Trata-se, em verdade, de uma crítica espartana da fraqueza moral cristã marcada pelo apego à vida biológica puramente laboral; a este apego, Arendt contrapõe a crença pagã de que devemos formar grandes homens cujos feitos serão imortais. Nesta lógica, Arendt se filia à crença irracionalista de que “o espírito é hostil à vida”, o *Geist* (espírito) domina o *Seele* (Alma), o conceito subjuga o mito⁴⁰⁸.

Que consequências teríamos a longo prazo se abolíssemos a vida individual como bem supremo numa sociedade em que o poderio nuclear tende a ser, a longo prazo, um poderio de fácil acesso, até mesmo para o âmbito doméstico? Num futuro próximo, armas nucleares serão utensílios de fabrico acessível para um número cada vez maior de pessoas, grupos e comunidades políticas. Talvez Arendt pensasse haver um meio termo entre a glorificação da vida como princípio ético e o desprezo da vida, porém, este meio termo precisaria ser filosófica e teologicamente formulado. O único experimento político moderno no qual a vida não tem valor algum são os campos de extermínio. Arendt não percebeu que a despeito da valorização da vida pelo homem moderno, os governos modernos a desprezam como jamais dantes a desprezaram os gregos e romanos. A glorificação cristã e secular da vida em nosso tempo é uma compensação para a completa desvalorização desta pelos governos modernos. Pensar a refundação de uma ordem política a partir do diálogo, do consenso e da supressão da violência parece-me estar em contradição com a tentativa anti-cristã de abolir o princípio da vida como bem supremo. Se houver alguma possibilidade de suprimir a violência da fundação dos corpos políticos a partir das revoluções, esta possibilidade só poderá se realizar mediante o reconhecimento da vida como valor moral máximo a ser preservado. Caso contrário, as revoluções futuras poderão ser interpretadas, plausivelmente, como expedientes de revivescência das sociedades sacrificiais que se purificam pela imolação de uma ou mais vítimas. O reestabelecimento da ordem pelo sacrifício revolucionário já era a interpretação de De Maistre, que Arendt rejeitava. Mas o fato é que as revoluções passaram a ser interpretadas ora como formas reeditadas do sacrifício reordenador da paz comunitária, ora como movimentos inconscientes de revivescência do milenarismo gnóstico apocalíptico, ora como técnicas racionais

⁴⁰⁸ Sobre vitalismo irracionalista de Klages cf. João Kennedy Eugênio, *Um Ritmo Espontâneo. O organicismo em Raízes do Brasil e Caminhos e Fronteiras*, de Sérgio Buarque de Holanda. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2010.

passíveis de aplicação universal. Parece-me que, desde Saul Alinsky (1946)⁴⁰⁹, Gene Sharp (1970)⁴¹⁰ e Curzio Malaparte (1931)⁴¹¹ as revoluções se transformaram numa técnica universal de fabricação de consensos e desestabilização política⁴¹². As teses espontaneístas e românticas são rejeitadas pelos principais propagadores das Revoluções. A despeito disso, Arendt compreendeu que as revoluções, assim como a compaixão, são contagiosas. Por isso, elas serão mais relevantes para lutar contra a tirania impessoal do governo dos processos do que as guerras. A tirania impessoal do governo dos processos está para a sociedade de consumo assim como o despotismo personalista e teocrático estava para o Antigo Regime. E nesta era nuclear, a única revolução possível é a revolução sem violência.

⁴⁰⁹ Saul Alinsky, *Reveille for Radicals*, 1946, University of Chicago Press. O livro foi revisado e tornou-se mundialmente conhecido a partir de sua edição revista de 1971 intitulada *Rules For Radicals: A Pragmatic Primer for Realistic Radicals*. New York, Random House, 1971.

⁴¹⁰ Gene Sharp, *Exploring Nonviolent Alternatives*, Boston: Porter Sargent, 1970; Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, Boston: Porter Sargent, 1973.

⁴¹¹ Curzio Malaparte, *Technique du coup d'état*, Paris, Bernard Grasset, 1931.

⁴¹² À exceção de Gene Sharp, influenciado por Gandhi, tanto Malaparte quanto Alinsky extraíram sua visão da revolução como técnica de golpe de Estado de suas relações com a máfia italiana.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hannah Arendt

ARENDT, Hannah, *Crises of the Republic*. Victoria: Pelican book, 1972.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Correspondence, 1926–1969*, ed. Lotte Kohler and Hans Saner. Trans. Robert and Rita Kimber. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

ARENDT, Hannah; SCHOLEM, Gershom. *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Edited by Marie Luise Knott. Trad. Anthony David. University of Chicago Press, 2017.

_____. “Remembering Wystan H. Auden, Who Died in the Night of the Twenty-eighth of September, 1973”. in: *Reflections on Literature and Culture*. Stanford University Press, 2007.

_____. *A Condição Humana*. 11^a. ed. Trad.: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *The Human Condition*. Second Edition. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1998.

_____. *A Dignidade da Política*. Trad.: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *A Promessa da Política*. Trad.: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água. 2007.

_____. *A Promessa da Política*. Trad.: Pedro Jorgenser Júnior. Rio de Janeiro: Diffel, 2008.

_____. *A Vida do Espírito: pensar, querer e julgar*. Trad.: César A. de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. *Between Past and Future – Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, 1977.

_____. *Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *Compreensão e Política e Outros Ensaio*s. Trad.: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água. 2001.

_____. *Crises da República*. Trad.: José Volkmann. São Paulo. Editora Perspectiva, 1999.

_____. *Diário Filosófico: anotações de 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Editora Herder, 2006.

_____. *Diário Filosófico: notas y apendices*. Trad.: Raúl Gabás. Barcelona: Editora Herder, 2006.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Trad.: José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Escritos Judaicos*. Trad.: Laura Dagaspere M. Mascaro e outros. São Paulo: Amarilys, 2016.

_____. *Essays in Understanding (1930-1954)* (Ed. Jerome Kohn). New York: Harcourt Brace & Company, 1993.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Labor, work, action. In: BERNAER, J. (Ed.), *Amor Mundi: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*. Dordrecht: Martinus Nihjoff, 1987.

_____. *Men in Dark Times*. New York, Harcourt: Brace and World, 1968.

_____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho. Ensaio de Interpretação Filosófica*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

_____. *O Que é Política?* 6ª ed. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. *On Revolution*. New York: Viking Press, 1990.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg . São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sobre a Revolução*, Lisboa: Ed Moraes, 1971.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Sobre a Violência*. Trad.: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2009.

_____. *The Life of the Mind*, Vol. II. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

- _____. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- _____. *The Promise of Politics* (Edited and with an introduction by Jerome Kohn). New York: Schocken Books, 2005.
- _____; GOTTLIEB, Susannah Young. *Reflections on Literature and Culture*. Stanford University Press, 2007.
- _____. *Thinking without a bannister*. Nova York: Schoken Books, 2018.
- _____. “*Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution*”, Lecture, 1954 (3 of 4 folders). In: *Hannah Arendt Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.
- _____. “Imperialismo Totalitário” in *Ação e a Busca da Felicidade*, Bazar do Tempo, São Paulo, 2018.
- _____. “Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution”, lecture, 1954. (3 of 4 folders). In: *Hannah Arendt Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C. Disponível em: <http://memory.loc.gov/cgi-bin/query>.
- _____. “Thinking and Moral Considerations: A Lecture” (1971). In *Responsability and Judgment*. Schocken Books, New York, pp. 159-192, 2003.
- _____. [Carta], February 14, 1960, New York [para] AUDEN, W.H., 2f. Discute os conceitos de caridade, perdão e indulto judicial. Disponível em: http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:69:./temp/~ammem_uoWN::
- _____. Lições sobre a filosofia política de Kant. Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1993.

Demais obras

- ABREU, Maria Aparecida Azevedo. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Azougue Editorial, São Paulo, 2004.
- ACAMPORA, Christa Davis. *Contesting Nietzsche*. University of Chicago Press, 2013.
- ACTAS DE LOS MARTIRES*. (ed. Daniel Ruiz Bueno), BAC, 2012.
- ADEODATO, João Maurício, *Problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1989.
- AGOSTINHO DE HIPONA, A verdadeira religião/De uera religione. Edição bilíngue português/latim, Tradução de Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos, Introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edições Afrontamento, Porto, 2012.

AGOSTINHO, Bispo De Hipona. *A Cidade de Deus*. Vol.I. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2016.

AGOSTINHO, Bispo De Hipona. *A Cidade de Deus*. Vol.II. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2017.

AGOSTINHO, Bispo De Hipona. *A Cidade de Deus*. Vol.III. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2018.

AGOSTINHO, S. O. *De Excidio Urbis e outros Sermões sobre a Queda de Roma*. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus Contra os Pagãos*. (Parte I e II). Editora Vozes, 1990.

AGOSTINHO. *Confissões*. Lisboa, INCM, 2001.

AGOSTINHO. S. *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João*. Tomo III. Cultor de Livros, São Paulo, 2017.

AGUIAR, Odílio Alves. “A questão social em Hannah Arendt”. *TRANS/FORM/AÇÃO: REVISTA DE FILOSOFIA*, v. 27, n. 2, 2004.

AGUIAR, Odílio. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

AGUSTIN, San. *Obras Completas. La Ciudad de Dios (1º e 2º)*. BAC. Madrid, 2004.

ALBERTO MAGNO. *Commentari in Octo libros Politicorum Aristotelis*, BORGNET, A. (ed.), 1891, B. Alberti Magni Opera Omnia, Paris, vol. VIII.

ALINSKY, Saul, *Reveille for Radicals*, University of Chicago Press, 1946.

ALINSKY, Saul, *Rules For Radicals: A Pragmatic Primer for Realistic Radicals*. New York, Random House, 1971.

ALLEAU, René. “Introdução a Marcus Manilius” in Marcus Manilius, *Os Astrológicos ou a Ciência Sagrada do Céu*, Artenova, Rio de Janeiro, 1974.

Almeida, C.R.R. “A Biofilosofia dos Graus do Orgânico: Arnold Gehlen e a Ontologia de Nicolai Hartmann”. *Revista Princípios*, v.23, n.40, 2016.

ALMEIDA, C.R.R. “Os Fundamentos Teológicos da Questão Social”, in Sergio Tonkonoff, *Pensar lo social. Pluralismo teórico en América Latina*, Clacso, 2015. URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvn96fvk.30>

ALMEIDA, Cláudio Aguiar. “Razão, Religião e Revolução: Luzes e Sombras nas Telas de Jacques-Louis David”. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. v.24. n.3. p. 269-298. set.-dez. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v24n3/1982-0267-anaismp-24-03-00269.pdf>.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. “Ação e Narrativa: Reflexões a Partir de Hannah Arendt e Karen Blixen”. *Pensando: Revista de Filosofia*. V.9, n.17, 2018.

ALTER, Robert; KERMODE, Frank. *Guia literário da Bíblia*. Unesp, Araraquara, 1997.

AMBRÓSIO DE MILAN. *Sobre Abrahán*. Ciudad Nueva, Madrid, 2011.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

APOLLODORUS. *The Library, Volume I: Books 1-3.9*. Translated by James G. Frazer. Loeb Classical Library 121. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.

APULEIO. *O Asno de Ouro*. Trad. Ruth Guimarães, Cultrix, São Paulo, 1968.

AQUINAS, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Dumb Ox Books, 1993.

AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Politics*. Translated by Richard J. Reagan. 2007.

AQUINO, S. Tomás de; ALVÉRNIA, Pedro. *Comentário à Política de Aristóteles. Condensado*. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Aristotelis_Libri._Sententia_Libri_Politicorum,_PT.pdf

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*, Trad. Alexandre Correia (5 volumes), Ed. Ecclesiae/Editora Permanência, 2016.

AQUINO, Tomás de. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo III/1: La Encarnación del Verbo y la obra de la Redención* (Colección de pensamiento medieval y renacentista), Tradução de María Idoya Zorroza Huarte, Eunsu, 2015.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, vol. 5, Edições Loyola, 2004.

ARISTOPHANES. *Acharnians. Knights*. Ed. Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Trad. António de Castro Caeiro. Editora Atlas, São Paulo, 2009.

ARISTÓTELES, *Política*. trad. de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, Edições Vega, 1998.

ARISTÓTELES, *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. Editorial Gredos, 2005.

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho a partir da edição francesa de Jean Voilquin e Jean Capelle, Clássicos Garnier da Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1959.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1999.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

ARISTOTELIS, *Politicorum libri octo cum vetusta translatione Gvilelmi de Moerbeka recensvit Franciscus Sysemihl*. Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1872. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_aRPvHlp0yzgC/page/n4

ARISTOTELIS. *Problemata*. Immanuelis Bekkeri, ed. Oxonii, 1837.

ARISTOTLE, *Minor Works*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1955.

ARISTOTLE. *Problems*, Volume I: Books 1-19. Edited and translated by Robert Mayhew. Loeb Classical Library 316. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

ARISTOTLE, *Rhetoric* (vols 2), Edited by Edward Meredith Cope and John Edwin Sandys. Cambridge University Press, 2009.

ARNIM, H. VON. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Stuttgart: Teubner, 1978-1979.

ARNOLD, Gehlen. *Moral e Hipermoral*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

ASCHHEIM, Steven E. *Scholem, Arendt, Klemplerer. Intimate Chronicles in Turbulent Times*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

ASSMANN, Jan. *Of God and Gods: Egypt, Israel and Rise of Monotheism*, Madison: University of Wisconsin Press, 2008.

AUDEN, W.H. *Collected Poems*. Edited by Edward Mendelson. The Modern Library, New York, 2007.

AUDEN, W.H. "The Fallen City: Some Reflections on Shakespeare's Henry IV". *Encounter*. Novembro de 1959, pp. 21-31. Disponível em: <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1959nov-00021>.

AUDEN, W.H. "The Prince's Dog. in: *The Dyer's Hand & Other Essays*. Random House, New York, 1962.

AUDEN, W.H. "Thinking What We Are Doing". *Encounter*. Junho de 1959, pp. 72-76. Disponível em: <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1959jun-00072>

AUDEN, Wystan Hugh. "O Cão do Príncipe". *A Mão do Artista. Ensaios Sobre Teatro, Literatura, Música*. Siciliano, 1993.

AUERBACH, Erich, *Ensaios de Literatura Ocidental*. Editora 34, São Paulo, 2007.

AUGUSTINE, Saint. *Letters 1-99*. New City Press, 2001.

AUSUBEL, Nathan. “Sermão”. in *Judaica. Conhecimento Judaico II*. Vol 6. A. Koogan Editor, Rio de Janeiro. 1989, pp. 767-768.

AVRITZER, Leonardo, “Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt”, *Lua Nova*, São Paulo, 68: 147-167, 2006.

BACELAR MARQUES, A. *Montaigne e o Individualismo Ocidental*. Dissertação de Mestrado, IUPERJ, 2008 (Mimeo).

BADINTER, Élizabéth, *As Paixões Intelectuais. Desejo de Glória 1735-1751*. vol. 1, 2007.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, 1950.

BAILYN, Bernard. *As Origens Ideológicas da Revolução Americana*, Bauru (SP): Edusc, 2003.

BALTHASAR, Hans Urs Von. “Excurso. Shakespeare y el Perdón”. In. *Teodramática I. Prolegomenos*. pp. 447-461. Ediciones Encuentro, 2011.

BARROS, Alberto R. G. *O Republicanismo Inglês*. Discurso Editorial, São Paulo, 2015.

BARRUEL, Abbé. *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (4 vols.). *Memoirs, Illustrating the History of Jacobinism*. Translated into English by The Hon. Robert Clifford, F.R.S & A.S. London, 1798.

BAUER, Johannes B. (org.) *Diccionario de Teología Bíblica*. Barcelona. Editorial Herder, 1985.

BAUERNFEIND, Otto. “νῆκέω, νίκη, ὑπερνικάω” in KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament: Vol. IV*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1971, p.942-945.

BEDOUELLE, Thierry. “Secularização”. in. LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico De Teologia*. Edições Loyola/Paulinas. São Paulo, 2004.

BEEKES, Robert Stephen Paul; VAN BEEK, Lucien. *Etymological dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, New York, Oxford, 2003.

BERARDINO, Angelo Di et al. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução, a Formação da Tradição Jurídica Ocidental*, trad. Eduardo Takemi Kataoka, São Leopoldo, Unisinos, col. Díke, 2006.

BERNARD, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Librairie Joseph Gilbert, 1898.

BERNARDO, DE CLARAVAL. *De diligendo Deo: "Deus há de ser amado"*. Tradução de Matteo Raschietti. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2010.

BERNSTEIN, R. "Arendt on thinking". In: VILLA, D. R. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 277-192.

BERTELLONI, Francisco. "Presupuestos de la recepcion de la Política de Aristóteles", in *Aristotélica et Lulliana*, Steenbrugis, 1995, p.35-54.

BERTELLONI, Francisco. "Quando a política começa a ser ciência (antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XIII e XIV). *Analítica*: Rio de Janeiro, v. 9, nº 1, 2005, p. 13-38.

BETZ, Hans Dieter (org.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. The University of Chicago Press, Chicago/London, 1995.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulus, São Paulo, 2017.

BÍBLIA SACRA VULGATA. Adivantibus: B.Fisher, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele. Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

BIGNOTTO, Newton. *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BIGNOTTO, Newton. "Hannah Arendt e a Revolução Francesa". *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 20, n. 29, p. 41-58, may 2011.

BITTAR, E. C. B., & BARBOSA, S. R. (1999). "Liberdade e ação na teoria política de Hannah Arendt". *Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo*, 94, 339-346.

BLOCH, Ernst, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, München, Kurt Wolff, 1921.

BLOCH, Ernst, *Thomas Müntzer, Teólogo da Revolução*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1973.

BOILEAU, Etienne. *Livre des Métiers*, Publié Par René de Lespinasse et François Bonnardot, Paris, Imprimerie Nationale (1879) 1268. Disponível em: <http://virtuater.free.fr/Le%20livre%20des%20metiers%20d%20Etienne%20Boileau.pdf>

BONIFACE VIII. *Unam sanctam*. Bull promulgated November, v. 18, p. 1302. Disponível em: <http://media.bloomsbury.com/rep/files/primary-source-39-boniface-unam-sanctam.pdf>

BOROWITZ, Eugene B.. *The Talmud's Theological Language-Game. A Philosophical Discourse Analysis*. University of New York Press. 2006.

BOTTICI, Chiara. *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*, Columbia University Press, 2014.

BOUCHÉ-LECLERQ. *Histoire de la Divination dans L'Antiquité*. Tomo deuxième. Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1880.

BOUCHÉ-LECLERQ. *Histoire de la Divination dans L'Antiquité*. Tomo premier. Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1879.

BOUCHÉ-LECLERQ. *L'Astrologie Grecque*, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1899.

BOUILLON, V. *La politique de S. Thomas*, Paris, Letouzey, 1927.

BRAGUE, Remi. *A Sabedoria do Mundo*. Instituto Piaget, 2002.

BREMOND, Henri. *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*. Tomo 3, *Depuis la Fin des Guerres de Religion Jusqu'à Nos Jours; La Conquête Mystique, L'École Française*, Paris, Bloud et Gay, Éditeurs, 1921.

BRITO, Renata Romolo. *Ação Política em Hannah Arendt*. 2007. 133p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279524>>.

BRONOWSKI, J. *Science and Human Values*, New York: Messner Publishers, 1956. Artigo reproduzido em L.B. Young (Ed.), *Exploring The Universe*, New York: McGraw-Hill, 1963, pp.428-434.

BROWN, Patterson. "A doutrina de São Tomás do Ser Necessário". *Fundamento*, v. 1, n. 4, 2012. Tradução de Fábio Lampert. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/LAMADD>

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma Biografia*. Record, Rio de Janeiro, 2012.

BRUNHARA, Rafael (trad.) *Da Vitória, fumigação: incenso*, 2013. Disponível em: <http://primeiros-escritos.blogspot.com/2013/12/hino-orfico-33-vitoria-nike.html>

BUBER, Martin, *Tales of the Hasidim: The Early Masters*. New York, Schocken Books, 1947.

BUCK, Carl Darling. *A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages*. University of Chicago Press, 1988.

BUDGE, E. A. Wallis. *O Livro Egípcio dos Mortos*. Editora Pensamento. São Paulo, 1985.

BUENO, Daniel Ruiz. (org. e trad.). *Padres Apostólicos*. BAC, Madrid, 1993.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Teológica, 2004.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França* (1790). Brasília: Ed. UnB, 1982.

BURKE, Peter. “A esperança tem história?”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 207-218, Agosto, 2012.

BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.

BYERS, Sarah. “The Psychology of Compassion: Stoicism in City of God 9.5”. in VESSEY, Mark (ed.) *A Companion to Augustine*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012.

Pound, Ezra. *Ezra Pound: Poesia*. 3a. edição. São Paulo/Brasília: Hucitec/Edunb, 1993.

CANOVAN, Margaret. *The political thought of Hannah Arendt*. Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

CARCEDO, Laureano Robles. “Santo Tomás de Aquino” in Tomás de Aquino *Opúsculos y Cuestines Selectas II*. BAC, 2003.

CARROLL, Robert; PRICKETT, Stephen (Ed.). *The Bible: Authorized King James Version*. OUP Oxford, 2008.

CARVALHO, Diego Avelino de Moraes. *O Conceito de Ação no Pensamento Filosófico e Político de Hannah Arendt*. 2009. 187 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. Martins Fontes, São Paulo, 2005 (1944).

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CASTELLÓ, Vidal Abril, “Rescención Crítica: *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin (L'Eglise et l'Etat au Moyen Age XIII)* de Michaud-Quantin”, *Biblioteca Jurídica Digital*. p.350-352, Disponível em: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-F-1971-10035000352

CATROGA, F. “Pátria e Nação”, 2011. Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/P%C3%A1tria-e-Na%C3%A7%C3%A3o-Fernando-Catoga.pdf>

CERBELAUD, Dominique. “Misericórdia” in LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico De Teologia*. Edições Loyola/Paulinas. São Paulo, 2004.

CHAMBERLAIN, W.D. *Gramática Exegética do Grego Neo-Testamentário*. Cultura Cristã, São Paulo, 1989.

CHAPOT, Frédéric. “Tertuliano” in FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2001.

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CHIECHELSKI, Daniel da S. “O advento do social em Hannah Arendt — Trabalho, Entretenimento e *Black Mirror*”, 2017. Disponível em: http://alas2017.easyplanners.info/opc/tl/4466_daniel_da_silva_chiechelski.pdf

CÍCERO, M.T. *Da Amizade*. São Paulo. Martins Fontes. 2012.

CÍCERO, M.T. *Da República*. [Trad. Amador Cisneiros]. pp.145-188. Os pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1973.

CICERO, M.T. *On Duties (De Officiis)*. Tradução: Walter Miller. Harvard University Press, 1913.

CÍCERO, M.T. *Textos Filosóficos*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012.

CICERO, M.T. *The Verrine Orations*, Vol. 1. Trad. L.H.G. Greenwood. Harvard University Press. 1928.

CÍCERO, M.T. “*Pro Archia*” e “*Pro Marcelo*”. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. Editora H. Antunes Ltda. Rio de Janeiro, 1955.

CICERO, M.T. Cicero Ad C. *Herennium de ratione dicendi: (Rhetorica ad Herennium)*. Harvard University Press, 1954. [Trad. Harry Caplan].

CÍCERO, M.T. *Discussões Tusculanas*. Edufu. Uberlândia, 2014.

CÍCERO, M.T. *Orações*. [trad. Padre António Joaquim]. W.M.Jackson. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre. 1948.

CICERO, M.T. *The Verrine Orations*, Vol. 2. Trad. L.H.G. Greenwood. Harvard University Press. 1935.

CÍCERO, Marco Túlio, *Discussões Tusculanas*. Trad. Bruno Fregni Basseto, EDUFU, 2014.

CÍCERO, Marcos Túlio, *A Divinação*. Trad. Bruno Fregni Basseto, Edufu, 2017.

CÍCERO, Marcus Tullius. *Dos Deveres: De Officiis*, trad. Carlos Humberto Gomes, Lisboa: Edições 70, 2000.

CICERO'S, *De Divinatione - M. Tulli Ciceronis de Divinatione Liber Secvndvs*. Edited by Arthur Stanley Pease. University of Illinois, 1923.

CLASTRES, Hélène. “Primitivismo e ciência do homem no século XVIII”. Discurso, n. 13, p. 187-209, 1980.

COCHIN, Augustin, *L'Esprit du Jacobinisme: une Interprétation Sociologique de la Révolution Française*, Presses Universitaires de France, 1979.

COCHIN, Augustin. *La Révolution et la Libre Pensée*, Plon, Paris, 1924.

COCHIN, Augustin. *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie: Études d'Histoire Révolutionnaire*, Plon-Nourrit et Cie., 1921;

COHN, Norman, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford University Press, 1957.

COLISH, Marcia L. *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400–1400. Yale Intellectual History of the West*, Yale University Press, 1997.

COLISH, Marcia L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: 1. Stoicism in Classical Latin Literature*. E.J. Brill. Leiden/New York/Kobenhavn/Köln. 1990.

COLLINS, Adela Yarbro, *The Combat Myth in The Book of Revelation*, Harvard Theological Review, capítulo IV, pp.157-207, 1976.

COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Brill, 1996.

COLLINS, Phillip Darrell & COLLINS, Paul David. *The Ascendancy of the Scientific Dictatorship. An Examination of Epistemic Autocracy, from the 19th to the 21st Century*. iUniverse, Inc. New York, Lincoln, Shanghai, 2004.

CONZELMANN, Hans; BUSWELL, Geoffrey. *The Theology of St. Luke*. London: Faber & Faber, 1960.

COPE, Edward Meredith; SANDYS, John Edwin. *Aritotle: Rhetoric* (vol 2). Cambridge University Press, 2009.

COPENHAVER, Brian P. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. Cambridge University Press, 2000.

CORDEIRO, José de Leão (org. e trad.). *Antologia Litúrgica. Textos Litúrgicos, Patrísticos e Canónicos do Primeiro Milénio*. 2ª Edição. Secretariado Nacional de Liturgia. Fátima, 2015.

CORREIA, Adriano, “O Desafio Moderno. Hannah Arendt e a Sociedade de Consumo” in DE MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Editora UFMG, 2001.

CORREIA, Adriano. “Sobre o Trágico na Ação: Arendt (e Nietzsche). *O Que no Faz Pensar*, n.29, maio de 2011.

- CORREIA, Adriano. “Trágica, Não Absurda: sobre a ação na obra de Hannah Arendt”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 25, n.48, set.-dez. 2018;
- CORREIA, Adriano. “A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos”. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 20, n. 26, p. 101-112, 2008.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Forense Universitária, 2014.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Zahar, Rio de Janeiro, 2007.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. J. Zahar, Rio de Janeiro, 1995.
- COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. Tradução Fernando Aguiar. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1971.
- COURTINE-DÉNAMY, S. *Hannah Arendt*. Instituto Piaget. Lisboa, 1999.
- CULLMANN, Oscar. *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* London, Epworth, 1958.
- CUNHA, Martin Vasques. “Arendt, Filósofa Banal”. *Dicta & Contradicta*, 2 de novembro de 2009. Disponível em: <http://www.dicta.com.br/hannah-arendt-filosofa-banal/>
- D’ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London and New York, Routledge, 1994.
- DAREMBERG, M., SAGLIO, E. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, Librairie Hachette et Cie.: 570, (1877-1919).
- DE KONINCK, Charles, “In Defence of Saint Thomas A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good”. *Laval théologique et philosophique* Volume 1, Number 2, 1945.
- DE ROBESPIERRE, Maximilien. *Discursos e relatórios na Convenção*. EDUERJ-Contraponto, Rio de Janeiro, 1999.
- DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon. A arte de ler*. Trad. Tiago Tondinelli. Campinas, SP: Vide Editorial, 2015.
- DESCOULEURS, Bernard; GAUD, Christiane. *Margarida Maria Alacoque. Mística do Coração*. Batalha, Ed. Mosteiro da Visitação de Santa Maria, 1996.
- DELEUZE, Gilles, *Dobra (a): Leibniz e o Barroco*. Papirus Editora, 2007.
- DELGADO, Muños. *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 2001.

DELLA TORRE, L. “Homilia” in Domenico Sartore e Achille M. Triacca. *Dicionário de Liturgia*. Edições Paulinas/Edições Paulistas, São Paulo, 1992.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Editora UNB, 2014.

DONZELOT, Jacques. *L'invention du social*. Paris: Le seuil, 1984.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamazov*. Trad. Paulo Bezerra, São Paulo: Editora, v. 34, 2008.

DOWLING, Melissa Barden. *Clemency & Cruelty in the Roman World*. University of Michigan Press. 2006.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura – Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão social do trabalho*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

EDELSTEIN, Ludwig; KIDD, I.G. *Posidonius, The Fragments*, vol. I. Cambridge Classical Texts and Commentaries. Cambridge University Press, 1989.

ELLINGSEN, Mark. *The Richness of Augustine: His Contextual and Pastoral Theology*. Westminster John Knox Press, 2005.

EPICURO. *Epicuro: Epístola a Heródoto*, Trad. Sebastián Caro e Trinidad Silva. Revista Onomázein, n.17, 2008/1, pp. 135-170. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/26626004_Epicuro_Epistola_a_Herodoto_Introduccion_traduccion_y_notas_Epicurus_Letter_to_Herodotus_Introduction_translation_and_notes

EPICURO. *Epístola a Heródoto*. In Diôgenes Laêrtios, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Editora UNB, 2014.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Histoire des mots (Paris). “*pius*”, 1951.

ESCHMANN I. Th., “In defense of Jacques Maritain”, *The Aquinas Review*. Vol. IV, No. I, 1997 (may, 1945).

ESCHMANN, I. Th. O.P. *Studies on the notion of Society in St. Thomas Aquinas*. In *Medieval Studies*, Vol. VIII, 1946.

EUGÊNIO, João Kennedy, *Um Ritmo Espontâneo. O organicismo em Raízes do Brasil e Caminhos e Fronteiras*, de Sérgio Buarque de Holanda. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2010.

FABRY, Heinz-Josef. “haser” in Botterweck e Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Wm.B. Eerdmans Publishing, 1986, v. 5, p. 80-90.

FEINER, SHMUEL. *The Jewish Enlightenment*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, 2004.

FEINER, SHMUEL. *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia Oxford, 2010.

FEINER, Johannes; LÖHRER. *Mysterium Salutis. Manual de Teologia como Historia de la Salvacion.IV/2. La Iglesia*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

FERGUSON, Steven Prescott. *Political Forgiveness: A Religious Interpretation of Arendt's Views*. ProQuest, 2006.

FERRATER-MORA, José. *Dicionário de filosofia*. 4 (Q-Z). Edições Loyola, 2003.

FERRATER-MORA, José. *Dicionário de filosofia*. 1 (A-D). Edições Loyola, 2003.

FERRATER-MORA, José. *Dicionário de filosofia*. 2 (E-J). Ed. Loyola, 2003.

FERRATER-MORA, José. *Dicionário de filosofia*. 3 (E-J). Ed. Loyola, 2003.

FERREIRA SOUSA, Rogério. “Coração”. in ARAÚJO, Luís Manuel de. *Dicionário do Antigo Egipto*, Editorial Caminho, 2001.

FICINO, Marsilio, *Five Questions Concerning the Mind* in Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, Jr. *The Renaissance Philosophy of Man*. The University of Chicago Press, Chicago, 1948. pp. 193–214.

FICINO, Marsilio. *Five Questions Concerning the Mind*. in Cassirer, Kristeller and Randall. Trad. Josephine L. Borroughs. *The Renaissance Philosophy of Man*, 1948, pp. 185-215.

FÍLON DE ALEXANDRIA. *Filón de Alejandría – Obras completas*. Madrid: Trotta, 2009-2016.

FÍLON DE ALEXANDRIA. *Philo in ten volumes* (and two supplementary volumes). Translated by Francis Henry Colson and G.H. Whitaker. London: Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1929-1962.

FINKELMAN, Paul, “Antifederalists: The Loyal Opposition and the American Constitution”, *Cornell Law Review*, Vol. 70, Issue 1, November 1984. p.191-192. Disponível em:

FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2001.

FORMENT, Eudaldo. “Princípios Fundamentais de la Filosofía Política de Santo Tomás, ARNAS, Pedro Roche (coord.). *El Pensamiento Político em la Edad Media*. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A., 2010, p.93-113.

FORTIN, Ernest L. “São Tomás de Aquino” in STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (orgs.), *História da Filosofia Política*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2013.

FORTIN, Ernest L.. *Thomas Aquinas as a Political Thinker* in “Perspectives on Political Science”, Spring 1997, Vol 26, Number 2, pp.93-94.)

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. “Pensamento e Ação em Hannah Arendt”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 19: 163-175, 1996.

FRANKFORT, H.A; WILSON, John A.; JACOBSEN, Thorkild; IRWIN, William A. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. University of Chicago Press, 1977.

FRATESCHI, Yara, “Juízo e Opinião em Hannah Arendt”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.24; n.1, pp.35-65.

FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (orgs.). “O Conceito de Poder em Hannah Arendt”. In: *Habermas – Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.

FREUND, William. *Harpers' Latin Dictionary: A New Latin Dictionary Founded on the Translation of Freund's Latin-German Lexicon*. Revisado, ampliado e reescrito por CHARLTON T. LEWIS e CHARLES SHORT. New York, Cincinnati, Chicago. American Book Company (Harper & Brother's). 1878.

FRIES, Heinrich (org.). *Dicionário de Teologia. Conceitos Fundamentais da Teologia Atual*. (Vols. 1,2,3,4 e 5). São Paulo, Edições Loyola, 1983. [Verbetes consultados: Amor, Coração, Promessa, Perdão, Representação/Substituição e Sofrimento].

FRIGHETTO, Renan. *Da Antiguidade Clássica à Idade Média: a Ideia da Humanitas na Antiguidade Tardia Ocidental*. Temas Medievales. V.12, n.1, pp.147-163, Buenos Aires. 2004.

FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the scientific imagination: from the middle ages to the seventeenth century*. Princeton University Press, New Jersey, 1986.

GEHLEN, A. *Vom Tätigen Leben*, in «Merkur», 159, 1961, pp. 482-486.

GEHLEN, Arnold. *Urmensch und spätkultur: Philosophische ergebnisse und aussagen*. Frankfurt am und Bonn: Athenäum, 1964.

GEHLEN, Arnold. *El Hombre. Su Naturaleza e su Lugar en el Mundo*. (2ªed.). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.

GEISELMANN, J.R. “Revelação” in Heinrich Fries. *Dicionário de Teologia. Conceitos Fundamentais da Teologia Atual*, 1987, vol. 5, p. 88-97.

GÉLIO, Aulo. *Noites Áticas* (Noctes Atticae). Tradução e notas: José Rodrigues Seabra Filho. Introdução: Bruno Fregni Bassetto. Londrina: EdueL, 2010.

GEREMEK, B. *A Piedade e a Força. História da Miséria e da Caridade na Europa*. Terramar, Lisboa, 1995.

GEREMEK, B. *Os Filhos de Caim. Vagabundos e Miseráveis na Literatura Européia (1400-1700)*. Companhia das Letras. São Paulo, 1995.

GESENIUS, Wilhelm. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. 23^a Edition, Boston Mifflin and Company, The Riverside Press, Cambridge, 1882.

GILSON, E. *A Teologia Mística de São Bernardo*, Paulus Editora, São Paulo, 2017.

GILSON, E. *Dante and Philosophy*, Peter Smith, 1968.

GILSON, E. *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra, 1978.

GINZBURG, Carlo. *Medo, reverência, terror: quatro ensaios de iconografia política*. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.

GOMES, Miguel Ricardo Ruano. “Acción, Pensamiento y Juicio en Hannah Arendt”, 2012. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/gomes-miguel-accion-pensamiento-y-juicio-en-hannah-arendt.pdf>).

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. “Astrologia e poder: o caso de Marcus Manilius”. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

GOTTLIEB, Susannah Young-ah. *Reflections on Literature and Culture*, Stanford University Press, 2007.

GOTTLIEB, Susannah Young-ah. *Regions of Sorrow. Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*. Stanford University Press, 2003.

GRAEBER, David. *Dívida: os primeiros 5.000 anos*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

GRIFFIN, Mirian T. *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford University Press, 2013.

GRUNDMANN, Walter, “ἀναγκάζω, ἀνάγκη” in KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament: Vol. I*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1972, p.344-347.

GUERREIRO, António, *O Acento Agudo do Presente*, Lisboa: Edições Cotovia, 2000.

GUERREIRO, António. “Paul Celan e o Testemunho Impossível”. in *O Acento Agudo do Presente*, Cotovia, Lisboa, 2000.

GUTHRIE, W. K. C. A. *History of Greek Philosophy: Vol. I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, 1985.

GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo, Perspectiva, 2003.

HABERMAS, J. “O Conceito de Poder de Hannah Arendt” In FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (orgs), *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.

HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública. Investigações Sobre uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Editora Unesp, 2014.

HAGGER, Nicholas. *A história Secreta do Ocidente*. Editora Cultrix, 2005.

HANS, Blumenberg, *Paradigmas para una Metaforologia*. Trotta Editorial, 2003.

HANSEN, J. A. *Alegoria, Construção e Interpretação da Metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

HARTMANN, Nicolai. (1939). *Ontologia III. La fabrica del mundo real*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HARTMANN, Nicolai. (1950). *Ontologia V. Filosofia de la Naturaleza. Teoria Especial de las Categorías. El Pensar Teleológico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HAYDEN, Matthew J. “Arendt and cosmopolitanism: the human conditions of cosmopolitan teacher education. *Journal Ethics and Global Politics*, vol. 5, 2013, Issue 4;

HECHT, Anthony; AUDEN W. H. “W. H. Auden's ‘In Praise of Limestone’”. *New England Review* (1978-1982), Vol. 2, No. 1 (Autumn, 1979), pp. 65-84.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Editora Unicamp, Campinas, 2014.

HEIDEGGER, Martin, “A Coisa”, in *Ensaio e Conferências*, Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin, *Todos Nós... Ninguém. Um Enfoque Fenomenológico do Social*. Tradução de Dulce Mara Cretelli, Editora Moraes, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1973.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* [1927]. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Tempo Brasileiro, 1967.

HEINEMANN, Isaak: *The Methods of the Aggadah (Darkhe ha-Aggadah)*. Jerusalém, Magnes Press, The Hebrew University, Massadah, 1949.

HÉLÈNE PÉTRÉ. “Misericórdia: histoire du mot et de l’idée du paganisme au christianisme.” *Revue des Etudes Latines* 12: 376-89. 1934.

HELLEGOUARC'H, J. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Belles Lettres, 1972.

HERDER, J.G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Losada. Buenos Aires. 1959.

HIMMELFARB, Gertrude. *La Idea de la Pobreza. Inglaterra a principios de la era Industrial*. Fondo de Cultura Económica. 1988.

HIMMELFARB, Gertrude. *Poverty and compassion: The moral imagination of the late Victorians*. Alfred a Knopf Inc, 1991.

HIRSCHMANN, Albert. *The Passions and The Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. Princeton University Press, 2013.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil*. Martins Fontes, São Paulo, 2008.

HOLZNER, Josef. *Paulo de Tarso*. Quadrante, São Paulo, 1994.

HOOGLAND, M.-R. *God, Passion and Power: Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almightyness of God*. Leuven, 2003.

HOWARD, Caygill. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

HUMBOLDT. *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*. Königlische Akademie der Wissenschaften, 1830.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*, 2a Edição. Unesp, 2009.

IERODIAKONOU, Katerina. *The Greek Concept of Sympatheia and Its Byzantine Appropriation in Michael Pselos*. In MAGDALINO, Paul Magdalino; MAVROUDI, Maria, *The Occult Sciences in Byzantium*. la pomme d'or. Geneva. 2006.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Zahar, Rio de Janeiro, 2002.

ISAAC, Jeffrey C. "Situating Hannah Arendt on Action and Politics", *Political Theory*, Vol. 21, No. 3, Aug., 1993, pp. 534-540.

JACOBS, Joseph; EISENSTEIN, Judah David. *Jewish Encyclopedia*. "Sin". p. 376-379. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13761-sin>

JACQUES, Francis. *Dialogiques: Recherches Logiques sur le Dialogues*, Paris, PUF, 1979.

JAEGGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

JASPERS, Karl, *La Bomba Atomica y el Futuro de la Humanidad*. Compañia General Fabril Editora, Buenos Aires, 1961.

JASPERS, Karl. *A Bomba Atômica e o Futuro do Homem*. Agir, Rio de Janeiro, 1958.

JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia Imperial después de Constantino Hasta Fines del Siglo VII*. Vol. II. Editorial Herder, Barcelona. 1980.

JENOFONTE. *Helénicas*. Introdução, tradução y Notas de Orlando Guntiñas Tuñón. Madrid, Editorial Gredos, 1985.

JOÃO CRISÓSTOMO, *Homilias Sobre o Deus Incompreensível*, homilia 6, 2585a, p. 722. In *Antologia Litúrgica. Textos Litúrgicos, Patrísticos e Canônicos do Primeiro Milênio*. 2ª Edição, Secretariado Nacional de Liturgia Fátima, 2015.

JOÃO CRISÓSTOMO, *Oito Catequeses Batismais. Catequese IV. Aos Neófitos*. 2510. p. 707. In *Antologia Litúrgica. Textos Litúrgicos, Patrísticos e Canônicos do Primeiro Milênio*. 2ª Edição, Secretariado Nacional de Liturgia Fátima, 2015.

JUDAICA (10 Vols). Nathan Ausubel. *Conhecimento Judaico II*. A. Koogan Editor, Rio de Janeiro, 1990. (Vol. 6)

JUDAICA (10 Vols). Nathan Ausubel. *Conhecimento Judaico*. A. Koogan Editor, Rio de Janeiro, 1990. (Vol. 5)

JUDAICA (10 Vols.). Adin Steinsaltz. *Talmud Especial*. A. Koogan Editor, Rio de Janeiro, 1989. (Vol. 7).

JUDAICA (10 Vols.). Harry M. Rabinowicz. *O Chassidismo e Seus Mestres*. A. Koogan Editor, Rio de Janeiro, 1990. (Vol 10)

JUDAICA (10 Vols.). Robert M. Seltzer. *Povo Judeu, Pensamento Judaico I. Experiência Judaica na História*. A. Koogan Editor, Rio de Janeiro, 1990. (Vol 1)

JUDAICA (10 Vols.). Robert M. Seltzer. *Povo Judeu, Pensamento Judaico II*. A. Koogan Editor, Rio de Janeiro, 1989. (Vol 2)

JULIÃO, Ricardo José. *Galen On Mental Disorders*. 2014. Disponível em: https://run.unl.pt/bitstream/10362/15279/1/Galen_On_Mental_Disorders_Final_Revised%20-%20signed.pdf

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, Petrópolis, Vozes, 2018.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT. I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KEINERT, Fábio Cardoso. *A questão do social em Hannah Arendt*. Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política, v. 16, n. 1, 2007.

KELLY, Gerald. "The Principle of Totality. Part-for-the-whole". *The Linacre Quarterly*, vol.23, n.3, art.2. pp.72-73.

KERMODE, F; ALTER, R. *Guia Literário da Bíblia*. Editora Unesp, São Paulo, 1997.

KESTING, Hanno. *Öffentlichkeit und Propaganda: Zur Theorie der öffentlichen Meinung*. Arnshaugk Verlag, 1995.

KEYS, Mary M. *Aquinas, Aristotle, and The Promise of the Common Good*. Cambridge University Press, 2006.

KIERKEGAARD, Ou-Ou. *Fragmentos de uma Vida (Primeira Parte)*. Lisboa, Relógio D'Água, 2017.

KIERKEGAARD, S. *O Matrimônio*, Editorial Psy II, São Paulo, 1994.

KIK, Jacob Marcellus, *An Eschatology of Victory*. P&R Publishing, 1974

KILLEEN, Sylvester Michael. *The Philosophy of Labour according to Thomas Aquinas: A Study in Social Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1939.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament: 10 Vols*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1971.

KLAGES, Ludwig. *L'anima e lo spirito*. Milano: Bompiani, 1940.

KOHLER, Kaufmann. "Immortality of the Soul (late Hebrew, "hasharat ha-nefesh"; "hayye 'olam", *Encyclopedia judaica*. Vol.6, p.564-567. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8092-immortality-of-the-soul>

KOHLER, Kaufmann; SCHANFARBER, Tobias , EXECUTIVE COMMITTEE OF THE EDITORIAL BOARD; Adolf GUTTMACHER. *Heart (Hebr. "leb," or "lebab")*. in *Jewish Encyclopedia*, Vol.6, p.295-297, 1906. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7436-heart>

KOHN, Jeremy. "Prefácio" in HANNAH, Arendt. *A Promessa da Política*. Tradução. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro, DIFEL, 2008.

KONSTAN, David. *Friendship in the Classical World*. Cambridge University Press. 1997.

KONSTAN, David. *Before Forgiveness. The origins of a moral idea*. Cambridge University Press, 2010.

KONSTAN, David. *Pity transformed*. Bloomsbury Publishing, 2015.

KORITANSKY, Peter, *Thomas Aquinas: Political Philosophy*, sd. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/aqui-pol/>

KOSELLECK, Reinhardt. *Crítica e Crise. Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*. Contraponto, Eduerj, Rio de Janeiro, 1999.

KOYRÉ A. *Essai Sur L’idée de Dieu et les Preuves de son Existence chez Descartes*, Editions Ernest Leroux, Paris, 1987.

KRACAUER, Siegfried. *De Caligari a Hitler: uma história psicológica do cinema alemão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1988.

KREITZER, L.J. “Corpo” in HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs), *Dicionário de Paulo e Suas Cartas*, Paulus/Edições Loyola/ Vida Nova, São Paulo, 2017.

KRETLE, E. S. “A questão social no pensamento de Hannah Arendt”. *XII Simpósio Internacional Faje: Em Busca do Bem Comum*, Belo Horizonte, 2017.

LACHANCE, Louis. *Humanismo Político. Indivíduo y Estado en Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

LACTANTIUS. *The Divine Institutes (Divinae institutiones)*, translated by Mary Francis McDonald Catholic University of America Press (1964). Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/0701.htm>

LAËRTIUS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2008.

LAERTIUS, Diogenes, *Lives of the Eminent Philosophers*. Vol I. Translated by Hicks, Robert Drew, M.A. Loeb Classical Library, London William Heinemann/Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1959.

LAERTIUS, Diogenes, *Lives of the Eminent Philosophers*. Vol II. Translated by Hicks, Robert Drew. Loeb Classical Library, London William Heinemann/New Yourk: G.P. Putnam’s Sons, 1925.

LAFER, Celso. *Pensamento, Persuasão e Poder*. Paz e Terra, 2003.

LAGARDE, Georges de. *La naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. Volume 5, Le Defensor Pacts. Louvain: Éditions Nauwelaerts. 1970.

LANDMANN, Michael; DIEM, Gudrun (Trans.). *De Homine: Man in the Mirror of His Thought*. Applied Literature Press, 1979.

LAPORTE, J. L. *Idée de nécessité*. Paris: P.U.F., 1941.

LAUAND, Jean. “Estudo Introdutório” in Santo Tomás de Aquino, *Sobre a Diferença entre a Palavra Divina e a Humana*. Disponível em: http://www.hottopos.com/mp3/de_differentia.htm

LECLERQ, Jean. *Derechos y Deberes del Hombre*. Barcelona, Editorial Herder, 1965. Tradução espanhola de *Leçons de Droit Naturel: I, Le fondement du Droit et de la société; II, L'État ou la Politique*, Namur-Louvain, 1948.

LE DÉAUT, R. “Midraxé” in BERARDINO, Angelo Di et al. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

LE GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEITE, Thiago Soares. *Tomás de Aquino e o conceito de adaequatio*. 2007. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2894/1/387811.pdf>

LESSA, Renato. *Vox Sextus: Pluralidade dos Mundos, Estratégias Cognitivas e Conhecimento Ordinário na Reflexão Política dos Modernos*. Tese (Doutorado em Ciência Política - Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro), 1992.

LIDDELL, Henry George, JONES, Henry Stuart; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon... Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones, Etc. (Reprinted.)*. Clarendon Press, 1966.

LINCOLN, Abraham: “The Perpetuation of Our Political Institutions”). Disponível em: <http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/lyceum.htm>

LOCKE, John. *Two treatises of government*. Cambridge University Press, 1988.

LONG, A.A.; BASTIANINI, Guido. *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Clarendon Press, 2006.

LOPES, S. O. *Tensões entre liberdade e igualdade na teoria política de Hannah Arendt a partir da necessidade*. 2018. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

LÖWITH, Karl, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. University of Chicago Press, 1949.

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.

LÖWITH, Michel. *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário na Europa Central*. Companhia das Letras. São Paulo, 1989.

LÚCIO, ANEU SÉNECA. *Cartas a Lucílio* (trad., prefácio e notas de JA Segurado e Campos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

LUKÁCS, Georg. *Historia y consciencia de clase*. Havana: Instituto Del Libro, 1970.

LUPTON, Julia Reinhard. "Judging Forgiveness: Hannah Arendt, W.H. Auden, and The Winter's Tale". *New Literary History*, Vol. 45, N. 4, Autumn 2014, pp. 641-663. Johns Hopkins University Press, 2014.

LUSCOMBE, D. E. "The State of Nature and the Origin of the State" in KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; STUMP, Eleonore. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University, 1982, p.757-70.

LUZ, Waldyr Carvalho. *Novo Testamento Interlinear*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

MACROBIO. *Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón*. Madrid: Gredos, 2006.

MACRÓBIO, Teodosio. *Commentationum in Somnium Scipionis*. Edited by L.Scarpa, Liviana Scolastica, 1981.

MAGALHÃES, Teresa Calvet. "Ação e Contingência em *A Condição Humana* de Hannah Arendt". *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 25, n.48, set.-dez. 2018.

MAGALHÃES, Teresa Calvet. "Ação, Linguagem e Poder: Uma releitura do Capítulo V [Action] da obra *The Human Condition*". Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%E7%E3o%20Linguagem%20e%20Poder%20-%20Uma%20releitura%20do%20cap%EDtulo%20V%20%5BAction%5D.pdf>

MAGALHÃES, Teresa Calvet. "Ação, Poder, Promessa: Para uma crítica da soberania" (*Argumentos*, ano 5, n.9 – Fortaleza, jan./jun. 2013).

MAISTRE, Joseph de. *Considerações sobre a França*. Tradução de Rita Sacadura Fonseca. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

MALAGOLA, A. *La teorie politique di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, U. Berti, 1912.

MALAPARTE, Curzio, *Technique du coup d'état*, Paris, Bernard Grasset, 1931.

MANDONNET, Pierre O.P. *Des Écrits Authentiques de S. Thomas D'Aquin. Seconde Edition Revue et Corrigée*. Fribourg (Suisse), 1910.

MANNING, C. (1985). "Liberalitas: the Decline and Rehabilitation of a Virtue". *Greece and Rome*, 32(1), 73-83.

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. São Paulo. Martins Fontes, 2007.

MARCO AURÉLIO, *Meditações ou Pensamentos para mim mesmo*. Tradução de José R. Seabra, Edições Nova Acrópole, Belo Horizonte, 2015.

MARITAIN, Jacques. *Humanismo Integral*. Companhia Editora Nacional, 1965.

MARQUARD, Odo. *Filosofía de la compensación: estudios sobre antropología filosófica*. Paidós, 2001.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Editora Unesp, 1997.

MARRANZINI, A. “Corpo Místico” in *Dicionário de Mística*. BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M.R.; SUFFI, N. Edições Loyola/Paulus, São Paulo, 2003, p.278-283.

MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. Ecclesiae, São Paulo, 2017.

MARTINEZ, Josiane Teixeira et al. *Filoctetes*, de Sófocles: Introdução, tradução e notas. 2003.

MARTINS, António Rocha. “Societas e Communitas, Guilherme de Moerbeke na encruzilhada do macromodelo político moderno”. *Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens*, Lisboa, CFUL, 2015, pp. 49-72.

MARTINS, Jeferson Tadeu. *A categoria da ação política em Hannah Arendt*. 2018. 132 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

MARTINS, José Antônio. “Sobre as origens do vocabulário político” medieval. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 3, p. 51-68, 2011.

MARTIROLÓGIO ROMANO. Coimbra/ Viana do Castelo: Gráfica de Coimbra, 2013.

MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva*, Edições 70, Lisboa, 2008.

MCAULEY, James. “Shadow and substance. Hannah Arendt Knew how to be a pariah. Is that the key to being a 21st-century cosmopolitan? Disponível em: <https://aeon.co/essays/belonging-and-exile-made-hannah-arendt-a-cosmopolitan>.

MCGINN, Bernard, *Three Treatises of Man: A Cistercian Anthropology*. Cistercian, Pubns, 1977.

MCGINN, Bernard. “Revelação” in KERMOD, Frank e ALTER, Robert. *Guia Literário da Bíblia*, Editora Unesp, São Paulo, 1997

MCGINN, Bernard. *The Growth of Mysticism*, Crossroad Publishing Company, 1994.

MCNAMARA, Martin. *Targum and testament: Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a light on the New Testament*. William B. Eerdmans, 1972.

MEINERTZ, Max. *Theologie des Neuen Testamentes*. (2 vols.) Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1950.

MELAMED Yitzhak Y. *Spinozism, Acosmism, and Hassidism: A Closed Circle*. in Amit Kravitz and Jörg Noller (eds.), *The Concept of Judaism in German Idealism*. Suhrkamp Verlag.2018, p.75-85 Disponível em:

https://www.academia.edu/20666690/_Spinozism_Acosmism_and_Hassidism_A_Closed_Circle_

MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin (L'Eglise et l'Etat au Moyen Age XIII)*. Paris, J.Vrin, 1970.

MIDÕES, Miguel. “O social em detrimento do público e do privado em Hannah Arendt”. 2008. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/midoes-miguel-social-em-detrimento-do-publico.pdf>

MIRGUET, Françoise. “Compassion in the Making: Lexicographic Explorations in Judeo-Hellenistic Literature.” *CHS Research Bulletin* 1, no. 2 (2013).

MISCH, Georg. *A History of Autobiography in Antiquity*, Routledge, 2002.

MOLIÈRE. *O Tartufo/O Misanthropo*. Martins Fontes, São Paulo, 2005.

MOLLAT, Michel. *Os Pobres na Idade Média*. Editora Campus, Rio de Janeiro, 1989.

MOMMSEN, Theodor. *Compendio del derecho público romano*. [Trad. P. Dorado]. Madrid. La España Moderna. Sd.

MOREL, Célestin, *Éloge Funèbre de Jean Paul Marat*, O discurso de Morel pode ser encontrado aqui: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k44199x/f5.image.texteImage>

MULLER, Maria Cristina. “O declínio do domínio público e o encantamento com o privado”. *Pensando-Revista de Filosofia*, v. 9, n. 17, p. 36-63, 2018.

NASCIMENTO, C.A.R. “O Comentário de Tomás de Aquino à Política de Aristóteles e os inícios do uso do termo Estado para designar a forma do poder político”. *Cadernos De Trabalho Cepame*, 1(1-2), 5-16. 1992. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ctcepame/article/view/115133>

NASCIMENTO, C.A.R. “A Prudência Segundo Sto. Tomás de Aquino”, *Síntese*, Nova Fase 20 (1993), n.62,

NASCIMENTO, C.A.R. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas, Unicamp/IFCH, 1998.

NASCIMENTO, C.A.R. *Um Mestre no Ofício. Tomás de Aquino*. Paulus, São Paulo, 2011.

NASSER, Hussain; SARAR, Austin. *Toward New Theoretical Perspectives On Forgiveness, Mercy and Clemency: An Introduction. Forgiveness, Mercy And Clemency*. Stanford University Press, Stanford, 2007.

NAVARRO GIRÓN, María Angeles. *La Carne de Cristo: El Misterio Eucarístico a la Luz de La Controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*. UPCM, 1989.

NEDERMAN, Cary J. "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 49, No. 1 (Jan. - Mar., 1988), pp. 3-26. Mary M. Keys (2006)

NEDERMAN, Cary J. *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*. 1997.

NELSON, Eric. *The Hebrew Republic*. Harvard University Press, 2010.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

NEUSNER, Jacob. *How The Talmud Works*. Brill, Leiden, Boston, Köln. 2002.

NEUSNER, Jacob. *Judaism & Cristianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel, and The Initial Confrontation*. The University of Chicago Press, 2008.

NEUSNER, Jacob. *Judaism*. Routledge, New York, 2006.

NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan J. *The Blackwell Companion to Judaism*. Blackwell Publishing, 2003.

NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce. *Judaism in the New Testament. Practices and Beliefs*. Routledge. London/New York. 1995.

NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce; EVANS, CRAIG. A. *The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and The New Testament*. Brill Academic Publishers. Boston, Leiden, 2002.

VICENTE, NEVES BARBOSA, J. J; FELIPE MARTINS FILHO, J. R. "Arendt e as características fundamentais da ação". *Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação*, n. 13, 31 mar. 2016.

NIETZSCHE, F. "A Disputa de Homero", in *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*. Editora 7 Letras, 2019.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral* (tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NUEVO TESTAMENTO GRIEGO-ESPAÑOL. (José O'Callaghan, org.). BAC, Madrid, 1996.

NYGREN, Anders. *Agape and eros*. Philadelphia, The Westminster Press, 1953.

PANOFSKY, Erwin. *O significado nas artes visuais*. Editora Perspectiva, São Paulo, 1979.

PELIKAN, Jaroslav. *Tradição Cristã. Uma História do Desenvolvimento da Doutrina*. Vol.1, *O Surgimento da Tradição Católica 100-600*. São Paulo, 2014.

PEREIRA, Newton Gomes. *O ser da Política e a política do ser: o confronto entre Hannah Arendt e Martin Heidegger em Ser e Tempo*, Tese de Doutorado, 141p., Universidade de São Paulo, 2008.

PERFECT, Craig, “Hannah Arendt's critique of modernity: the reversal of action and contemplation”, 1998. Disponível em: <https://macsphere.mcmaster.ca/handle/11375/11716>

PÉTRÉ, Hélène. *Caritas: Tude Sur Le Vocabulaire Latin de la Charité Chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 22, Louvain, 1948.

PÉTRÉ, Hélène. *Misericordia: Histoire Du Mot Et De L'idée du Paganisme au Christianisme. Revue des Etudes Latines 12: 376-89*. 1934.

PETRÔNIO, Rodrigo. “Cosmologia e Mesologia: Alfred North Whitehead e a Pluralidade dos Mundos”, 2019. Disponível em: <https://transobjeto.wordpress.com/tag/rodrigo-petronio/>

PHILO DE ALEXANDRIA, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*. Introduction, Translation and Commentary RUNIA, David T. (Ed.). Brill, 2001.

PHILO JUDAEUS, *The Works of Philo Judaeus. The contemporary of Josephus*, translated from the Greek, By Charles Duke Yonge, London, H. G. Bohn, 1854-1890. Disponível em: <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/index.html>

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Tradução e introdução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

PIEPER, Josef. *Scholasticism: Personalities and problems of medieval philosophy*. St. Augustine's Press, 1962/2001.

PIEPER, Josef. *Introducción a Tomás de Aquino: doce lecciones*. Ediciones Rialp, 2005.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*. University of Chicago Press, 1998.

PLATÃO, *As Leis*. Trad. Edson Bini, Edipro, 1999.

PLATÃO. *A República*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

PLINIO EL JOVEN. *Panegirico de Trajano. Traducción, Introducción y notas por Alvaro D'ors*. Editorial Instituto de Estudios Politicos, Madrid, 1955.

PLINY, *Natural History I* (in ten volumes). Praefatio, Libri I, II, Harvard University Press, William Heinemann LTD, Cambrige, Massachussets, London, 1967.

PLUTARCO; LIPAROTTI, Renan Marques (Trad). *Plutarco: a fortuna ou a virtude de Alexandre Magno*. Imprensa da Universidade de Coimbra/ Annablume Editora, Coimbra/São Paulo, 2017.

PLUTARCO. “Sobre la Fortuna o Virtud de Alejandro” in *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol.V, Trad. Mercedes López Salvá, Madrid, Editorial Gredos, 1989.

POLANYI, Karl; *A Grande Transformação. As origens da nossa época*. 9ª edição, Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2000.

PRAT, Ferdinand. *La Teologia de San Pablo. Segunda Parte*. Traducción de Salvador Abascal. Editorial Jus, México, 1947.

PRESBEY, Gail M. "Hannah Arendt on political action: From theory to practice" (1989). *ETD Collection for Fordham University*. AAI8918642. <https://fordham.bepress.com/dissertations/AAI8918642>

PRESCOTT FERGUSON, Steven, *Political Forgiveness: A Religious Interpretation of Arendt's Views*. University of Southern California Proquest, 2006. Disponível em: <http://digitallibrary.usc.edu/cdm/ref/collection/p15799coll16/id/430890>

PRINZ, Alois. *La Filosofía como Profesión o el Amor al Mundo. La vida de Hannah Arendt*. Herder, Barcelona, 2001.

PUBLICA, Acta Pacis Westphalia. Versão em Espanhol de Abreu y Bertodano. Colección De Los Tratados De Paz. Reynado del Sr. Rey D. Phelipe IV. parte V, p. 476-607.

QUASTEN, Johannes. *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*. BAC, 1978.

RAD, G. Von. *Teologia do Antigo Testamento. (Vols 1 e 2)*. Targumim/Aste, São Paulo, 2006.

RADICE, Roberto, *Oikeiosis. Recerche sul Fondamento del Pensiero stoico e sulla sua genesi*. Vita e Pensiero, Milano, 2000.

RAHNER, Karl; Hoffmann, P. “Coração” in FRIES, Heinrich (org.). *Dicionário de Teologia. Conceitos Fundamentais da Teologia Atual*. (Vols. 1), São Paulo, Edições Loyola, 1983.

RAMELLI, Ilaria; KONSTAN, David. *Hierocles The Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Experts*, Leiden and Boston: Brill, 2009.

RAUSCHNING, Hermann. *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*. Europa Verlag, Zürich/New York 1938.

RAUSCHNING, Hermann. *The Revolution of Nihilism. Warning to the West*. Translated by E.W. Dickes. Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., New York, 1939.

REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles I*. Ensaio Introdutório, Edições Loyola, 2001.

REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles II*. Texto Grego com Tradução ao Lado, Edições Loyola, 2002.

REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles III*. Sumários e Comentários, Edicoes Loyola, 2001.

REDDOCH, M.Jason. "Cicero's De Divinatione and Philo of Alexandria's Criticism of Chaldean Astrology as a Form of Artificial Divination", 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/11509456/_Ciceros_De_Divinatione_and_Philos_of_Alexandrias_Criticism_of_Chaldean_Astrology_as_a_Form_of_Artificial_Divination_Dionysius_32_2014_

REINHARDT, Karl. *Kosmos und Sympathie*. Neue Untersuchungen über Poseidonios, G. Olms, 1976, 1926.

REINHARDT, Karl. *Sófocles*. Editora Unb. 2007.

RENGSTORF, Karl Heirich, "δοῦλος" in KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*: Vol. II. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1971, p.261-280.

RHODEHAMEL, John, *The Great Experiment: George Washington and the American Republic*, New Haven: Yale Univ. Press, San Marino, California, Huntington Library, 1998.

RIBAS, Cleber Ranieri. "Os Fundamentos Teológicos da Questão Social". *I Congreso Latinoamericano de Teoría Social*. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

RICOEUR, PAUL. "Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*", *Salmagundi*, No. 60, On Hannah Arendt (Spring-Summer 1983), pp. 60-72.

RIGBY, Paul. "Pecado Original" in. FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2001, p.1018-1029.

ROBISON, John. *Proofs of a Conspiracy Against all the Religions and Governments of Europe, Carried on in the Secret Meetings of Freemasons, Illuminati and Reading Societies*, 1797. Disponível em: <https://www.sacred-texts.com/sro/pc/index.htm>

ROLAND-GOSSELIN, B. *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Rivière, 1928.

ROLFE, J. C. *Suetonius, I e II*. The Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.), Harvard University Press / London, Heinemann, 1913-1914 (reimpr. 1979).

RORTY, Richard, “Heidegger and the Atomic Bomb”, in Bruno Latour & Peter Weibel. *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. ZKM/The MIT Press, 2005, pp.274-275.

ROSENSTOCK-HUESSY, E. *Out of Revolution. Autobiography of Western Man*. Berg, 1993.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *Die Europäischen Revolutionen. Volkscharaktere und Staatenbildung*, Jena, Eugen Diederichs Verlag, 1931;

ROSSATI, Gabriel Guedes, “Hannah Arendt e a Filosofia Política na era atômica”, *Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, vol.61, n.3, set-dez, 2016, p. 535-552.

ROTELLE, John E. (Ed.). *Answer to the Pelagians*. New City Press, 1999.

RUBIANO, Mariana de Mattos. *Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2016.

RUBINSTEIN, Nicolai. “The History of the Word *Politicus* in early-modern Europe” in PAGDEN, Anthony (Ed.). *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge University Press, 1990. p.41-57.

RUNIA, David T. “How to read Philo”. In: RUNIA, David T. *Exegesis and philosophy: studies on Philo of Alexandria*. Aldershot: Variorum, 1990. p. 185-198.

SAFATLE, Vladimir. *O Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SAGRADA, Bíblia. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil, São Paulo, 1993.

SALES, José das Candeias. “O culto a Serápis e a coexistência helénico-egípcia na Alexandria ptolomaica”. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, [S.l.], n. 12, nov. 2013. ISSN 2183-3737. Disponível em: <<https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/4072>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

SALISBURY, Jean. *Policraticus*, ed. MA Ladero, Madrid, Editora Nacional (Clásicos para una biblioteca contemporânea, 28), 1984.

SAN BERNARDO, “Sobre el Amor a Dios”, Traducción de Mariano Ballano in *Obras Completas I, Introducción general y Tratados (Iº)*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983, p. 297-361.

SANDAGE, Steven J.; SHULTS, F. Leron. *Faces do perdão*. CPAD-Casa Publicadora das Assembleias de Deus, Rio de Janeiro, 2011.

SANTOS SARAIVA, F.R. *Dicionário Latino-Português*. Livraria Garnier, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, 11ª Edição, 2000.

SARAT, Austin; HUSSAIN, Nasser. "Towards New Theoretical Perspectives on Forgiveness, Mercy, and Clemency: An Introduction," in SARAT & HUSSAIN (org.), *Forgiveness, Mercy, and Clemency*. Stanford University Press, 2007.

SARTORE, DOMENICO CSJ; TRIACCA, ACHILLE M. SDB. (orgs.). *Dicionário de Liturgia*. Edições Paulinas/Edições Paulistas, 1992.

SCANLON, Michael J., O.S.A. "Escatología", FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2001.

SCHADEWALDT, Wolfgang. "Humanitas Romana". In: Hildegard Temporini (ed.). *Aufstiege und Niedergang der Römischen Welt* (ANRW I.4). Berlin, De Gruyter, pp. 43-62. 1974.

SCHARBERT, J. "Perdão" in FRIES, Heinrich (org.). *Dicionário de Teologia. Conceitos Fundamentais da Teologia Atual*. Vol. 4, São Paulo, Edições Loyola, 1987. p. 229-238.

SCHELER, Max. (sd.). *Ordo Amoris*. Trad. Arthur Morão. [http://www.lehinrichsen.pro.br/arquivos/scheler_ordo_amoris.pdf]

SCHELER, Max. *Ética. Nuevo Ensayo de Fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós Editores, Madrid, 2001.

SCHELER, Max. *Gramática de los Sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*. Crítica, Barcelona, 2002.

SCHELER, Max. *Esencia y Formas de la Simpatía*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005

SCHELLING, F. W. J. *A essência da liberdade humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Petrópoles: Vozes, 1991.

SCHLIESSER, Eric. *Sympathy: a History*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SCHOCHET, Gordon J.; OZ-SALZBERGER, Fania; JONES, Meirav (Ed.). *Political Hebraism: Judaic Sources In Early Modern Political Thought*. Shalem Pr, 2008.

SCHOLEM, Gershom G. "Tradition and Commentary as Religious Categories In Judaism". *Judaism*, v. 15, n. 1, p. 23, 1966.

SCHOLEM, Gershom. "Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism". In: *The Messianic Idea in Judaism*. Schocken Books, 1971.

SCHOLEM, Gershom; ARENDT, H. *The Correspondance of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. The University of Chicago Press, 2017.

SCHRÖDER, Ulrike Agathe. “Trinta anos da Teoria Conceptual da Metáfora: uma retrospectiva crítica”. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, v. 53, n. 1, p. 59-72, 2011.

SCHRÖDER, Ulrike. “Antecipações da metáfora cotidiana nas concepções de Hans Blumenberg e Harald Weinrich”. *Revista de Estudos da Linguagem*, v. 16, n. 2, p. 39-54, 2008.

SCHRÖDER, Ulrike. “Os precursores filosóficos da teoria cognitiva das metáforas”. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, v. 46, n. 2, p. 243-252, 2004.

SCOTT, J.J., Jr. *Imortalidade*. in HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.), *Dicionário de Paulo e Suas Cartas*, Paulus/Edições Loyola/Vida Nova, São Paulo, 2017. pp. 670-672.

SCOTT, James C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press, 1999.

SEBASTIANI, BRENO BATTISTIN. *O Aniquilamento de Cartago e Numância*. Topoi, v. 14, n. 26, jan./jul. 2013, p. 132-142 | Rio de Janeiro.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *História, Memória, Literatura. O Testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

SELTZER, Robert M. “A Literatura do Midrash”. in *Povo Judeu, Pensamento Judaico I*. Vol. 1. A. Koogan Editor, Rio de Janeiro. 1989, pp. 246-252.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *De beneficiis: Sobre os Benefícios, Livro Primeiro (De beneficiis I)*, Trad. George F. B. B. Borges e Brenner B.O. Silveira. HYPNOS, São Paulo, v. 42, 1º sem., 2019, p. 114-154;

SÊNECA, Lucius Annaeus. *Tratado Sobre a Clemência*, Trad. ; BRAREN, Ingeborg, Vozes, 2013.

SÊNECA. *Diálogos*. Biblioteca Gredos, Madrid, 2016.

SÊNECA. *Sobre a Ira. Sobre a Tranquilidade da Alma*. Peguin Companhia. São Paulo, 2014.

SEPTUAGINTA. (Ed. Alfred Rahlfs). Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

SEVILLA, San Isidoro de. *Etimologías*. BAC, Madrid, 2009.

SHAKESPEARE, W. *Medida por Medida*, L&PM Editores, Porto Alegre, 2012.

SHAKESPEARE, W. *Teatro Completo*, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 2018.

SHARP, Gene, *Exploring Nonviolent Alternatives*, Boston: Porter Sargent, 1970;

SHARP, Gene, *The Politics of Nonviolent Action*, Boston: Porter Sargent, 1973.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. [1788]. *Que é o Terceiro Estado? A Constituinte Burguesa*. São Paulo: Lumens Juris 2006.

SILVA, Ricardo George de Araújo. “Ação, Pluralidade e Política em Hannah Arendt”, *Argumentos*, ano 10, n. 19 - Fortaleza, jan./jun. 2018.

SLOTERDIJK, Peter. *Sobre os Modos de Formação Teleracional do Mundo. Nômadias*. N.28. Colômbia: Universidad Central, 2008.

SMITH, Michael A. *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*. Mellen University Press. Lewiston/Queenston/Lampeter, 1995.

SOLY, Catharina Lis-Hugo. *Probreza y capitalismo en la Europa pré-industrial (1350-1850)*. Akal Universitária. Madrid, 1985.

SOUTHERN, Richard W. “Humanism and the School of Chartres”. *Medieval Humanism and Other Studies*, New York, p. 61-85, 1970.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e Recriação dos Sentidos. A Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo. Séculos II, III e IV*. EDUCS. Caxias do Sul, 2015.

STÄHLIN, Gustav, “σκάνδαλον” in KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament: Vol. VII*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1971, p.339-358.

STATIUS. *Thebaid*. J.H. Mozley (Transl.), Vol II, Book 5-12, 1928.

STATIUS. *Thebaid, Volume I: Thebaid: Books 1-7*. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Loeb Classical Library 207. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

STATIUS. *Thebaid, Volume II: Thebaid: Books 8-12. Achilleid*. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Loeb Classical Library 498. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

STEINSALTZ, Adin. *Talmud Essencial. Judaica*, vol 7. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989.

STORING, Herbert J (ed.). *The Complete Anti-federalist*. Chicago, Illinois, University of Chicago Press. 1981.

STRAUSS, Leo. *The City and Man*, University of Chicago Press, 1978.

STRAW, Carole. “Timor Mortis” in FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2001, p.1274.

STUDER, B. “Docetismo”. in: BERARDINO, Angelo Di et al. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

STYFHALS, Willem. "Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology". *Journal of the History of Ideas*, v. 76, n. 2, p. 191-213, 2015.

SUETÔNIO E PLUTARCO. *Vidas de César*. Estação Liberdade, 2007.

SUTTON, E. W.; RACKHAM, H. *Cicero: De Oratore I & II*. Loeb Classical Library. London, Cambridge, Massachusetts, 1967.

SZASZ, Thomas. *Cruel Compaixão*. Papirus Editora. São Paulo, 1994.

TAINE, Hippolyte. *Les Origines de La France Contemporaine*, Prefácio de Jean-Paul Cointet, Bouquins, 2011.

TAUBES, Jacob. *Escatología Occidental*. Miño y Dávila Editores. Buenos Aires, 2010.

TAUBES, Jacob. *From Cult to Culture. Fragments Toward a Critique of Historical Reason*. Stanford University Press, 2010.

TELES, Edson L.A. *Pensar e Agir. Narrativa e Política na Filosofia de Hannah Arendt*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2002.

TENNYSON, Alfred. *Locksley Hall*. In *Grandes Poetas da Língua Inglesa do Século XIX*, Tradução de José Lino Grünewald, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1988.

TERÊNCIO. *O Homem que se Puniu a si mesmo*. [*Heautontimoroumenos*]. [Trad. Walter de Souza Medeiros]. Coimbra. Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1992.

TERTULLIAN'S TREATISE AGAINST PRAXEAS. The Text Edited, with an Introduction, Translation, and Commentary. Trad. Ernest Evans. Wipf & Stock Pub, 2011.

TERTULLIANI, *De Resurrectione Carnis*. Disponível em: http://www.tertullian.org/works/de_resurrectione_carnis.htm

TERTULLIANI, Quinti Septimii Florentis. *De Resurrectione Carnis*. Disponível no *Documenta Catholica Omnia*: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0160-0220,_Tertullianus,_De_Resurrectione_Carnis,_MLT.pdf.

TERTULLIANO. *Apologia del Cristianesimo. La Carne di Cristo*. Biblioteca Universale Rizzoli. Milano, 1984.

THEOPHRASTUS, *Enquiry into Plants and Minor Works on Odours and Weather Signs*. ("Concerning Odorus", p.381-383. Translated by Sir Arthur Hort, London/William Heinemann, New York G.P. Putnam's sons, 1916.

THEOPHRASTUS. *De Causis Plantarum, Volume II: Books 3-4*. Translated by Benedict Einarson, George K. K. Link. Loeb Classical Library 474. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

TILBY, Angela. *The Seven Deadly Sins: Their Origin in the Spiritual Teaching of Evagrius The Hermit*. SPCK Publishing, 2009.

TOMÁS, DE AQUINO. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Tradução: Francisco Benjamin de Souza Neto. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

TORCHIA, N. Joseph, O.P. “Contemplación y Acción”. in FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2001, p.319.

TORREL, J-P. *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: Sua Pessoa e Obra*, Ed. Loyola, 2004.

TRATADOS HIPOCRÁTICOS. Tradução, introduções e notas por Carlos GARCÍA GUAL (Org.), Maria D. NAVA, LÓPEZ FERREZ, B. ÁLVARES CABELLOS et alii. Madrid: Gredos, 1983-1990. 6 v.

TURNER, Brandon. “The thrill of victory, the agony of defeat: The Nietzschean vision of contest”. In: *Annual meeting of the American political science association*. 2006.

TURNER, V. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.

ULLMANN, Walter. *A history of political thought: The Middle Ages*. Baltimore, Penguin Books, 1965.

VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

VALPY, F.E.J. *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, London, Boldwin and co. / Longman and co. / G.B. Whittaker, 1828.

VALPY, Francis Edward Jackson. *The Etymology of Words of the Greek Language*, Longman, Green, Longman and Roberts, London, 1860.

VICO, Giambattista. *Ciência Nova* [1744]. Trad. port. Jorge Vaz de Carvalho. Portugal: Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press, 1996.

VILLEY, Michel, *Questões de Tomás de Aquino Sobre Direito e Política*, Martins Fontes, São Paulo, 2014.

VIROLI, Maurizio. *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*. Cambridge University Press, 2001

VOEGELIN, Eric, *Die politischen Religionen*. Vienna: Bermann-Fischer, 1938; Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago. University of Chicago Press, 1952.

VOEGELIN, Eric. *História das Ideias Políticas, Volume II. Idade Média até Tomás de Aquino*, É Realizações, São Paulo, 2012.

VOEGELIN, Eric. *Recollected Conversations on a Life*. Edited by Barry Cooper and Jodi Bruhn. University of Missouri Press. 2008.

VOEGELIN, Eric. *Science, Politics & Gnosticism*. ISI Books, Wilmington, Delaware, 2004.

VOGEL, Lawrence. "The Responsibility Of Thinking In Dark Times: Hannah Arendt Versus Hans Jonas." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 29.1 (2008): 253-293.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Companhia das Letras, São Paulo, 2005.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Vol. 2. Ed. UnB/ Imprensa Oficial. 2004.

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. (3 Vols.), Taurus, 1998.

WESTERKAMP, Dirk. "Caminho" in Ralf Konersmann (org.), *Dicionário das Metáforas Filosóficas*. Edições Loyola, 2012.

WHITEHEAD, A. N. *A ciência e o mundo moderno*. São Paulo, Paulus, 2006.

WHITEHEAD, A. N. *O conceito de natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc. New York, 1978.

WHITEHEAD, Alfred North. *Processo e Realidade: Ensaio de Cosmologia*. Trad. Maria Teresa Teixeira, Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2010.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF. *Der Glaube Der Hellenen. Band II*, Weidmannsche Buchhandlung/Berlin, 1932.

WILHELMSSEN, Frederick, "La Filosofía Política de Álvaro D'Ors". GLOSSAE. REVISTA DE HISTORIA DEL DERECHO EUROPEO 4. Instituto de Derecho Común, Universidad de Murcia, 1992.

WILHITE, David E. *Tertullian The African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*. Walter de Gruyter. Berlin, New York, 2007.

WIMSATT, William K. & BROOKS, Cleanth, *Crítica Literária: Breve História*. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1980.

WULF, F. *Ascese in FRIES, Heinrich (org.). Dicionário de Teologia. Conceitos Fundamentais da Teologia Atual*. Vol. 1, São Paulo, Edições Loyola, pp. 156-166, 1983.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Por Amor ao Mundo. A Vida e a Obra de Hannah Arendt*, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1997.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará*, 1997.

ZARADER, M. *A Dívida Impensada. Heidegger e a Herança Hebraica*. Instituto Piaget, Lisboa, 1999.

ANEXOS

ANEXO 1 — Carta de Hannah Arendt a W.H.Auden

Tradução de Cleber Ranieri Ribas de Almeida

Hannah Arendt,

370 Riverside Drive, New York 25, N.Y.

14 de Fevereiro, 1960.

Querido Wystan Auden

Acabei de ler a peça de Falstaff — tive problemas para conseguir a antiga edição da *Encounter* — achei-a absolutamente maravilhosa; há algumas questões que gostaria de levantar, especialmente no que diz respeito à tragédia grega; mas estou escrevendo agora por causa do “perdão” (*forgiving*).

Se confiarmos no que “o evangelho nos assegura”, então o “comando para perdoar (*forgive*) não é incondicional”. Jesus disse: “se teu irmão pecar contra ti, repreende-o; e se ele se arrepender, perdoa-lhe” [Lucas, 17:3]. Mais do que isso, as ofensas que Jesus prediz estão claramente além do poder de perdoar: “Mas aí daquele que provocar escândalos! Melhor seria para ele que atassem uma pedra de moinho ao seu pescoço e o jogassem ao mar” [Lucas, 17:1-2] — seria melhor para ele que nunca tivesse nascido [Mc. 14:21.]

Você invoca a caridade cristã, mas você não acha que a caridade cristã está, curiosamente, ausente nestas passagens (Lc. 17:1-3; Mc. 14:21)? Você me convenceu de que uma linha deve ser demarcada entre perdão (*forgiveness*) e indulto judicial (*judicial pardon*). Mas, quanto mais eu penso nisso, mais me parece que a caridade cristã tem mais em comum com o indulto judicial (*judicial pardon*) do que com o perdão (*forgiving*). A Lei, tal como a caridade, olha para todos com o mesmo olho, não faz qualquer distinção, não tem qualquer consideração pela pessoa e pode conceder indulto (*may pardon*) mesmo que esta pessoa não se arrependa. O indulto judicial (*judicial pardon*) compartilha com o perdão (*forgiveness*) o fato de perdoar um crime por causa da pessoa que o cometeu (dificilmente perdoará o Barba Azul que é um assassino, mas concede perdão a um crime passionnal porque o assassinato foi cometido por alguém que não é um assassino. Tu falas a respeito da caridade (*charity*) como se fosse amor, e é verdade que o amor perdoará (*forgive*) tudo por causa do seu total

cometimento com a pessoa amada. Porém, mesmo o amor viola a integridade do malfeitor se ele perdoa (*forgive*) sem ter sido solicitado a tal. Perdoar (*Forgiving*) sem ser solicitado não é realmente impertinente ou, pelo menos, presunçoso (*conceited*) — como se alguém dissesse: por mais que você tente, tu não me poderias fazer mal; a caridade me tornou invulnerável? O problema com a caridade, como com a lei, é que elas nivelam a distinção. E o indulto judicial, deste ponto de vista, parece ser o ponto no qual a lei colapsa; o homem que o recebe não é mais julgado somente de acordo com a lei.

É claro que cometo um prejulgamento no que diz respeito à caridade. Contudo, deixe-me ao menos fazer uma consideração sobre meu prejulgamento (*prejudices*). Eu estava errada quando disse que nós perdoamos o que foi feito por causa de quem o fez. Posso perdoar (*forgive*) alguém que me traiu, mas não aceitarei (*condone*) a traição ueberhaupt. Posso conceder perdão (*forgive*) a alguém sem esquecer (*forgiving*) tudo; se eu perdoo uma “coisa”, então somente aquela coisa estava errada (*was wronged*).

Mas, a caridade, em verdade, perdoa ueberhaupt, perdoa a traição na pessoa que traiu — fundamentalmente, por ter certeza da pecaminosidade humana e pela solidariedade para com o pecador. Eu poderia admitir que há uma grande tentação de perdoar no espírito (*spirit*) a Quem (*Who*) estou a julgar?, mas preferiria resistir a isso. Humildade e presunção (*conceit*) são dois lados de uma mesma questão; ambas erram por causa do resultado da autorreflexão. O orgulho, por outro lado, que significa aqui insistir que o poder de julgamento permanece intacto, não é solapado pela dúvida corrosiva da autorreflexão acerca dos meus próprios pecados reais ou potenciais, não pode ser destruído no ato de perdoar, porque a perda do orgulho e a perda da “personalidade”, de certo modo, coincidem e o perdão (*forgiving*) não tem por objetivo a destruição, mas, contrariamente, a restauração das pessoas envolvidas e do relacionamento entre elas.

Você iguala o comando do perdão (*forgiveness*) com o comando de não resistir ao mal, de ceder, de não pensar no dia seguinte, etc. isto é, de fazer o bem como uma atividade. Concordo com tudo que disseste a respeito disso — tu o dizes de modo muito belo —, mas o perdão pertence à mesma categoria? Não sei o que é mais difícil: pedir uma túnica (*coat*) ou dar o manto (*cloak*), mas tenho absoluta certeza de que é mais difícil pedir do que conceder perdão. Este lado da questão, qual seja, a mutualidade do negócio como um todo, permanece fora de qualquer consideração em “fazer o bem”, mas é essencial para o ato de perdoar (*forgiving*). Você está inteiramente certo (e eu

inteiramente errada) no que a punição é uma alternativa necessária somente para o indulto judicial. Estava pensando eu na absurda posição dos juízes durante o julgamento de Nuremberg quando confrontados com crimes de tal magnitude que transcendiam todas as possíveis punições.

Melhor parar por aqui. Espero que tu não penses que estou sendo briguenta, ou, pior, cansativa. Mas, se você assim pensar, seja, por favor, gentil e esqueça.

Muito obrigada pelo convite de aniversário. Aceito com prazer. Chegarei um pouco atrasada (tenho um jantar de noivado antes), porém, muito antes da hora da “carruagem”.

ANEXO 2 — Recensão crítica “Pensar o que Estamos Fazendo”, de W. H. Auden

Pensar o que Estamos Fazendo

Por W.H.AUDEN⁴¹³

Tradução de Cleber Ranieri Ribas de Almeida

A consequência normal de ter lido um livro com admiração e prazer é um desejo de que outras pessoas partilhem deste sentimento. Há, contudo, se eu puder julgar por mim mesmo, exceções ocasionais a esta regra. De vez em quando, deparo-me com um livro que me dá a impressão de ter sido escrito especialmente para mim. No caso de um livro de arte, o autor parece ter criado um mundo pelo qual tenho esperado por toda a minha vida. No caso de um livro do “pensamento”, parece responder precisamente àquelas questões as quais tenho feito a mim mesmo. Minha atitude acerca de tal livro, neste caso, é de uma possessividade ciumenta. Quero que ninguém mais o leia; quero mantê-lo inteira e exclusivamente para mim. O livro *The Human Condition* da senhora Hannah Arendt pertence a esta pequena e seleta classe. O único outro membro desta classe de livros o qual, tal como o dela, está preocupado com questões histórico-políticas, é *Out of Revolution*, de Rosenstock-Huessy.

A possessividade é, obviamente, uma emoção imoral. Se os comentários a seguir deturparem ou falharem em fazer justiça à Senhora Arendt, pelo menos terão sido uma disciplina moral para mim.

Ninguém, suponho eu, sente-se “feliz” com a época em que vivemos ou com o futuro que até mesmo os vivos podem conhecer antes que morram. Em todas as épocas da história, o homem sentiu-se ansioso no que diz respeito ao seu próprio destino ou ao destino de sua classe ou comunidade, mas raramente houve um tempo, creio eu, no qual o presente e o futuro formassem um todo: o esforço humano sobre a terra parece questionável para muitas pessoas.

⁴¹³ Wystan Hugh Auden. “Thinking What We Are Doing”. *Encounter*. Junho de 1959, pp. 72-76. Disponível em: <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1959jun-00072>. Este texto foi, provavelmente, a primeira recensão crítica ao livro então recém-publicado de Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958). Esta tradução está publicada na Revista Desenredos, ano 10, número 29, Teresina, novembro de 2018. Disponível em: <http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/dEsEnrEdoS-29-Traducao-WHAuden.pdf>

A senhora Arendt, não é, obviamente, tola ou presunçosa a ponto de oferecer soluções de salvação. Ela nos pede meramente para pensar o que estamos fazendo, o que nunca podemos controlar, a menos que, primeiro, concordemos acerca dos significados das palavras com as quais pensamos, as quais, por sua vez, exigem que nós nos tornemos conscientes do que tais palavras significaram no passado.

Não seria impreciso, creio eu, classificar *The Human Condition* como um ensaio de Etimologia, um reexame do que pensamos querer dizer, do que nós realmente queremos dizer e do que devemos querer dizer quando usamos palavras como a natureza, o mundo, labor, fabricação, ação, privado, público, social, político, etc.

Consequentemente, a melhor maneira de abordá-lo pode ser mediante a discussão de algumas de suas definições, como se fosse um dicionário.

NATUREZA: O homem é parte da natureza na medida em que ele é um organismo biológico sujeito, tal como outras criaturas, às leis da natureza e ao ciclo temporal das gerações. Do ponto de vista da natureza, o homem não tem história, mas tão somente a proto-história dos processos evolutivos pelos quais a espécie humana surgiu. Para a natureza, todo homem é um membro anônimo de sua espécie, idêntico a todos os outros, ou, no máximo, divisível entre machos e fêmeas. Para a natureza, portanto, até que a espécie humana exista, não há tal coisa como a morte, mas somente a vida, e termos como crescimento e decadência não têm sentido algum, uma vez que são relevantes apenas para indivíduos de quem a natureza nada sabe. Este homem biológico-natural é, assim como outros animais, mas não todos, *social* — o sobrevivente desta espécie exige que seus membros associem-se constantemente uns com os outros —, ou seja, ele é um ser *laboral* (*labourer*). A senhora Arendt define como *labor* qualquer comportamento imposto pela necessidade de sobreviver. Assim, um tigre que caça sua presa, pode-se afirmar que esteja laborando. O homem, contudo, é o animal laboral *par excellence* — a abelha está muito próxima dele — primeiramente porque suas necessidades particulares e sua numerosidade exigem que ele despenda uma parte muito maior de seu tempo na aquisição ou produção do que ele precisa para sobreviver e, em segundo lugar, porque ele parece ser dotado da capacidade e do instinto de produzir um excedente além das suas necessidades imediatas de consumo.

O homem, enquanto animal laboral, não age; exhibe um comportamento humano cuja finalidade não é uma questão de decisão pessoal, mas ditada pelo instinto natural de sobreviver e propagar a vida. Seu motivo, se a palavra puder ser usada de forma adequada, é o prazer, ou melhor, evitar a dor. Embora ele seja social, as experiências do

animal laboral são essencialmente *privadas* e subjetivas. O que ele experimenta são as experiências não compartilháveis do corpo. Ele precisa da presença de seus companheiros não como pessoas, mas como corpos, outro conjunto de músculos, um membro fértil do sexo oposto.

Para o homem, enquanto animal laboral, passado e futuro não têm qualquer sentido. Tudo que é temporalmente real para ele é o presente que aponta para o ciclo biológico. Por essa razão, ele não tem necessidade de *fala* (*speech*). Se ele usa as palavras, ele as usa como as abelhas usam os movimentos de dança⁴¹⁴, como um código para transmitir a informação necessária.

Por fim, o homem enquanto animal laboral não se pergunta (nem pode fazê-lo) sobre o que seu comportamento significa, pelo que a vida enquanto vida é algo dado, não construído. É como se perguntar se vivemos para comer ou se comemos para viver.

MUNDO: Além de ser um membro da espécie humana, todo homem é — o que nenhum outro animal é —, um indivíduo mortal, consciente de que, embora a raça possa ser imortal, ele e todos os outros indivíduos humanos devem morrer.

Ao mesmo tempo, ele está ciente — ou estava ciente até que a ciência moderna o fez duvidar da evidência de seus sentidos — que o reino da natureza é constituído não só por criaturas mortais, mas também por coisas: a terra, o oceano, o sol, a lua e as estrelas, as quais estão sempre ali.

A partir desta dupla consciência, da mortalidade humana e da eternidade das coisas, surge o desejo e a esperança de transcender o ciclo do nascimento natural e da morte ao construir um mundo de coisas que duram e com as quais, portanto, o homem pode sentir-se sempre em casa.

Como afirma a senhora Arendt⁴¹⁵:

O nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis. O nascimento e a morte pressupõem um mundo que não

⁴¹⁴ Aqui Auden alude, ainda que de forma subliminar, à Etologia de Karl Von Frisch. Cf. Bees: *Their Vision, Chemical Senses and Language*. Cornell University Press, 1972.

⁴¹⁵ As citações do texto original d'A *Condição Humana* de Hannah Arendt, conforme disposta por W.H. Auden nesta recensão crítica, foram extraídas da tradução de Roberto Raposo: Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 11ª Edição, 2010. Devo advertir ao leitor que Auden, ao citar o texto de Arendt, não faz indicações acerca da numeração das páginas ou dos capítulos dos respectivos excertos citados. Ademais, as citações do texto original de Arendt, por Auden, são frequentemente editadas pelo poeta sem a sinalização convencional das reticências, o que dificulta a identificação das citações “erraticamente” arregimentadas. Por razões acadêmicas, identificamos todos os excertos citados, ainda que tal identificação não esteja na recensão crítica do texto original do poeta.

está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento; um mundo que existia antes de qualquer indivíduo aparecer nele e que sobreviverá à sua partida final. Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais. [Cap. 13, p.119, 2010. Trad. Roberto Raposo]

O indivíduo mortal que é o homem fabricante (*maker*) não é social, ou seja, para o processo de fabricação ele requer a presença, não de seres humanos, mas de vários materiais a partir dos quais ele modela o mundo. Os objetos que ele fabrica, por outro lado, exigem a existência de uma comunidade pública de seres humanos para usá-los e desfrutar deles. O mundo fabricado tem uma realidade objetiva que falta tanto ao comportamento humano quanto à ação humana.

Contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta [...] Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo nosso a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para assim nos proteger dele, podemos observar a natureza como algo “objetivo”. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade. [Cap. 18, p.171, 2010, ibidem]

O que distingue a fabricação do labor é que os resultados do labor são imediatamente consumidos pelo corpo laborador (*labourer*), enquanto os produtos da fabricação (*work*) — sejam objetos de uso como as ferramentas ou os objetos de prazer como as obras de arte —, uma vez concluídos, perduram como inalterados e, idealmente, imperecíveis. Uma ferramenta pode se desgastar ou ser substituída por uma melhor, mas isso é um acidente na medida em que a noção de um pedaço de pão imperecível é absurda; se o pão não for consumido, ele é inútil.

A atitude do fabricante (*worker*) ou construtor (*maker*) em relação ao tempo, portanto, é absolutamente diferente daquela do homem laboral (*labourer*). O passado e o futuro têm um significado para ele, porém, de um modo especial. O que ele admite é que o futuro será como o passado; o tempo para o fabricante é tal que nem o movimento cíclico da natureza, tampouco o fluxo unilinear irreversível da história, assim como o espaço, não se movem, mas estão lá.

Enquanto o homem laboral sempre permanece servo da natureza de cuja fertilidade sua sobrevivência depende, o fabricante considera a natureza como matéria-

prima que não tem valor até que ele confira o valor a ela ao transformá-la num mundo de objetos.

Na medida em que estes objetos tem valor de prazer tanto quanto valor de uso, eles podem ser concebidos como formas de fala. Um lindo templo “dirige-se” (*addresses*) a nós não menos do que um belo poema. Mas ele é uma coisa que não declara seu criador (*maker*). Enquanto o homem laboral (*labourer*) não pode sequer fazer a pergunta “o que a vida significa?”, o fabricante (*worker*) pode dizer “a própria vida não tem sentido, mas proporciona a oportunidade para construirmos um mundo com significado (*meaningful*)”. Ele não deseja a glória para si mesmo, mas a imortalidade para as coisas construídas com as suas mãos.

AÇÃO: Além de ser um membro da espécie humana, sujeito às necessidades naturais, e um indivíduo mortal que pode transformar a vida mortal em objetos imortais, cada homem é uma única pessoa. Embora todos devam morrer, o nascimento de cada ser humano marca o início da existência de um ser que jamais existiu antes e nunca existirá novamente. Ser uma pessoa é estar apto a dizer “Eu” e ter uma biografia própria, e a soma de todas as biografias humanas constitui o que denominamos por história. Enquanto o homem laboral (*labourer*) pode demandar a sociedade de outros membros semelhantes a ele, e o fabricante (*worker*) a existência de outros para que usem e desfrutem de suas obras, somente a pessoa demanda um domínio *público* (*public realm*) de outras pessoas a quem, através de suas *ações*, revela quem ela é. A ação humana é ininteligível sem a fala por meio da qual os agentes identificam quem é a pessoa, o que ela está fazendo e o que pretende fazer.

O labor é recorrente; a fabricação chega ao fim quando tem completada sua tarefa (que pode ser desfeita); mas a ação é imprevisível, irrepetível e irreparável. O nome do ator, ou até mesmo o ato em si, pode ser esquecido, mas terá efeito sobre a ação dos outros até o fim dos tempos. A ação tende a ser tão ilimitada quanto a liberdade na qual está fundamentada e nos destruiria se não estabelecêssemos limites voluntariamente ao que fazemos.

Os três princípios de limitação são a lei, o perdão e a promessa. Pela lei, estabelecemos um acordo comum para proibir certas ações e punir os transgressores em vez de promover a vingança irrestrita. Pelo perdão (*forgiveness*), redimimos um erro por causa da pessoa que o cometeu. Numa admirável sentença, a senhora Arendt aponta para a relação entre lei e perdão.

Os homens não [são] capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável. [Cap.33, p.301, *ibidem*]

Pela promessa, estabelecemos um limite para nossas ações no futuro desconhecido. As promessas são sempre específicas, válidas para um propósito acordado; uma promessa indefinida como dizer “eu prometo ser bom” não faz sentido.

Em sua revisão histórica dessas noções, a senhora Arendt começa com os gregos. É difícil dizer o que é mais surpreendente: o orgulho grego que identificou o humano com a pessoa humana (a qual age a partir da liberdade, e não da necessidade, e rejeita tudo o que os homens fazem com seus corpos ou com suas mãos; tudo o que é necessário ou útil para um status sub-humano), ou a clarividência grega a qual viu exatamente o que, em sua época, tal premissa deveria implicar. A pessoa verdadeiramente humana só pode existir se houver seres semi ou sub-humanos que supram as necessidades daquela pessoa e construam (*build*) um mundo para ela. Porém não existe qualquer ser humano que fará isso por seu próprio livre-arbítrio; eles devem ser obrigados a tal. A condição pré-política necessária para uma comunidade de pessoas livres é a violência e a escravidão. Para seu próprio crédito, os gregos nunca fingiram, como mais tarde alguns defensores da escravidão fizeram, que certos tipos de seres humanos são mais felizes como escravos do que seriam como homens livres. Pelo contrário, eles argumentaram que um escravo deve ser um homem inferior (*base fellow*) porque ele não se matou em vez de ser escravizado.

A vida nas Cidades-Estados gregas estava dividida, portanto, em dois domínios: o domínio privado da casa (governada por seus mestres que usavam a força) no qual eram realizadas não somente a tarefa de criar uma família, mas também todas as atividades a que denominamos econômicas, e o domínio público da política, no qual o cidadão livre revelava-se aos seus pares pelo discurso e pela ação, além de lutar pela conquista da glória.

A senhora Arendt é mais reticente do que, talvez, ela deveria ser, sobre o que realmente aconteceu nesse domínio público dos gregos. O meu conhecimento da história grega é muito limitado, mas a imagem dada por Tucídides não é, em minha opinião, muito sedutora. A senhora Arendt pode estar certa quando deplora a tentativa de Platão de eliminar a liberdade do domínio público e tornar a política uma forma de artesanato, mas o modo como os gregos usaram sua liberdade torna isso compreensível. Eles reconheceram que a grande virtude política era a moderação e o grande vício político, a *hybris*. Mas, é difícil imaginar, como o homem ideal grego — que graças ao

labor dos outros, estava liberto de toda necessidade natural — poderia escapar à tentação da *hybris*, pois ele não era um deus, mas um homem mortal conduzindo algo muito parecido com a vida de um deus. Como a senhora Arendt afirma:

O preço da absoluta libertação da necessidade é, em certo sentido, a própria vida, ou, antes, a substituição da vida vicária [delegada] pela vida real. [...] Para os mortais, a “vida fácil dos deuses” seria uma vida sem vida. [Cap. 16, p.148-149, 2010, *ibidem*]

Para tornar a vida vicária [*vicarious*, isto é, delegada] real, evitar que ela fosse entediante e sem sentido, o cidadão grego livre esforçava-se por torná-la tão extraordinária e ousada quanto possível; e a política conduzida deste modo estava prestes a findar num desastre.

A definição do poder político da senhora Arendt, como distinto da violência e da força (*strenght*), é admirável, mas eu acho que os gregos a desconheciam:

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades. [Cap.28, p. 249-250, 2010, *ibidem*]

Se os gregos cometeram o erro de tentar dividir a natureza tripla do homem — delegar seu corpo laboral a uma classe de homens, o trabalho de suas mãos a outrem, e sua personalidade ativa a um terceiro —, eles estavam absolutamente corretos em valorizar a ação de forma tão elevada. À medida que não labora, tampouco fabrica, deixa de ser humano; é na ação pessoal, não no labor para viver ou no trabalho para fabricar o mundo, que o homem torna-se ele próprio e dá sentido à sua existência. Uma sociedade dominada pelos modos de pensamento próprios à fabricação, como era a sociedade mercantil no início do século XIX, perde sua *raison d'être*.

Embora somente a fabricação, com sua instrumentalidade, seja capaz de construir um mundo, esse mesmo mundo torna-se tão sem valor quanto o material empregado, simples meios para outros fins, quando se permite que os padrões que presidiram o seu surgimento prevaleçam depois que ele foi estabelecido. [Cap. 21, p. 195, 2010, *ibidem*]

Nossa própria sociedade tecnológica moderna, seja ela denominada capitalista ou comunista, é dominada pelos modos de pensamento próprios ao labor; o que quer que seus membros façam, consideram-no primordialmente como um modo de sustentar

suas próprias vidas e de suas famílias — o artista é praticamente o único trabalhador que resta — e o valor de cada um destes membros para a sociedade é concebido em termos, não do que cada um produz, mas de sua função no processo de produção coletivo.

Enquanto esses padrões prevalecerem, quanto mais sucesso a nossa sociedade obtiver em alcançar seu objetivo — o senhorio (*mastery*) sobre a necessidade natural que abolirá a necessidade do trabalho (*labour*) — mais desprovida de sentido ela se tornará. A tecnologia avançou ao ponto em que é possível conceber uma sociedade na qual a produção seja automática e a única necessidade dos homens restrinja-se ao consumo. A terra de *Cockagne*, tão encantadora quanto o desejo de um sonho, seria menos encantadora na realidade.

O perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade — a futilidade de uma vida que “não se fixa nem se realiza em assunto algum que seja permanente, que continue a existir depois de terminado [seu] trabalho”. [Cap. 17, p. 167-168] [...] O que se nos depara, portanto, é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior. [Prólogo, p.6] [...] o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. [Cap. 17, p.165, 2010, ibidem]

Os significados das palavras *público* e *privado* na vida do Estado-nação moderno estão praticamente invertidos em relação ao significado que tinham na *polis* grega.

Politicamente, mesmo numa democracia, estamos divididos, tal como o lar dos gregos, entre governantes e governados. Os governantes, é verdade, não são pessoas, mas funcionários, e a obediência do governado é assegurada menos pela pura violência do que pela pressão anônima da conformidade social. Contudo, “o governo de ninguém não é necessariamente um não governo; pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser umas das mais cruéis e tirânicas versões.” [HC, Cap. 6, p. 49, idem]

A vida pública, no sentido grego, foi substituída pela vida social, que é por assim dizer, a atividade privada de ganhar o pão, agora confundida com a vida pública.

O que um homem moderno julga ser o domínio (*realm*) onde ele é livre para ser ele mesmo e revelar-se aos outros, é o que ele intitula como sua vida privada ou pessoal,

o que significa dizer que o equivalente moderno mais próximo ao domínio público dos gregos é a esfera (*realm*) íntima; e nós, modernos, temos um nome, desconhecido dos gregos, *o Público*: este curioso corpo composto, como disse Kierkegaard, por pessoas em momentos nos quais elas não são elas próprias.

O equivalente moderno à ação do homem grego é o cientista que pode dizer, como Werner von Braun — “A pesquisa básica ocorre quando estou fazendo o que eu não sei o que estou fazendo”, e a consequência histórica dos atos destes cientistas tem sido a alienação do homem, não dele próprio, mas de seu mundo.

A novidade aqui não é que existem coisas das quais não podemos formar uma imagem [...] mas sim que as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais que não podemos visualizar, são igualmente “inimagináveis”. Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendente, e com ele a possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento. Não é surpreendente, portanto, que o novo universo seja não apenas “praticamente inacessível, mas nem ao menos pensável”, pois, “não importa como o concebamos, está errado; talvez não tão desprovido de sentido como um ‘círculo triangular’, mas muito mais que um ‘leão alado’”. [Cap. 40, p.360, *ibidem*]

O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos. [Cap.39, p. 353, *ibidem*]

À primeira vista, pode parecer lógico entregar o governo da sociedade aos cientistas, mas o único tipo de ação que eles entendem é a ação na natureza; os cientistas só podem lidar com o ser humano na medida em que ele é natural e impessoal.

O motivo pelo qual talvez seja prudente desconfiar do julgamento político de cientistas *qua* cientistas [...] [é] o fato de que se movem em um mundo no qual o discurso perdeu seu poder. [Prólogo, p. 4-5, *ibidem*]

Espero que estes comentários e citações deem uma ligeira ideia da riqueza e fascínio de *The Human Condition*. Deixe-me finalizar com uma epigrama final da senhora Arendt que podemos, se tivermos má-sorte, ter motivos para lembrar.

“Sob as condições da tirania, é muito mais fácil agir do que pensar”.