

A LIBERDADE EM “TRÊS ATOS” NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT

Fábio Abreu dos Passos

Universidade Federal do Piauí

Resumo: Uma das reflexões de maior envergadura de Hannah Arendt é aquela que se volta para o tema da liberdade. Nas páginas de *O que é liberdade?* nos deparamos com um movimento argumentativo que tem como premissa asseverar que a liberdade é a *raison d'être* da política e seu domínio de experiência é o espaço público. Contudo, em *Origens do totalitarismo*, há um outro polo argumentativo, que apresenta o pensamento como a mais livre das faculdades espirituais, a qual é constantemente ameaçada de ser substituída pela camisa de força da ideologia. Por último, em *A vida do espírito*, Arendt afirma que a vontade tem uma liberdade infinitamente maior do que o pensamento. Esses três movimentos argumentativos acerca da liberdade constroem uma contradição conceitual que, em nosso entendimento, não é passível de solução, mas somente de explicitações acerca de cada um desses movimentos. Refletir acerca dessa contradição conceitual se constitui como objetivo nuclear do presente artigo.

Palavras-chave: liberdade, política, ideologia, vontade, faculdade do pensamento.

Abstract: One of the most far-reaching reflections of Hannah Arendt is the one that focuses on the theme of freedom. In the pages of *What is Freedom?* we come across an argumentative movement that has the premise of asserting that freedom is the *raison d'être* of politics and its domain of experience is in the public sphere. However, in *Origins of Totalitarianism*, there is another argumentative pole, which presents thought as the freest of spiritual faculties, which is constantly threatened to be replaced by the straitjacket of ideology. Finally, in *The Life of the Mind*, Arendt states that the will has an infinitely greater freedom than thought. These three argumentative movements about freedom build a conceptual contradiction which, in our understanding, is not amenable to resolution, but only to explanations about each of these movements. Reflecting on this conceptual contradiction constitutes the core objective of this article.

Keywords: freedom, faculty of thinking, ideology, totalitarianism.

Pensar é não saber existir.

A maioria pensa com a sensibilidade, eu sinto com o pensamento. Para o homem vulgar, sentir é viver e pensar é saber viver. Para mim, pensar é viver e sentir não é mais que o alimento de pensar.

Duvido, portanto penso.

(Fernando Pessoa, Pensar)

Introdução

Em *Origens do totalitarismo*, no tomo dedicado a refletir acerca da “Ideologia e Terror” enquanto fundamentos do totalitarismo, que para Arendt se caracteriza como uma nova forma de governo¹, cujo eixo gravitacional dessa “novidade” se sustenta na tentativa do domínio total – o controle dos homens nas esferas privada e pública² –, nossa autora traz à tona uma desconfortante assertiva, ou seja, de que o pensamento é a mais livre e a mais pura de todas as faculdades espirituais, em comparação às outras faculdades, ou seja, o querer e o julgar (ARENDR, 1979, p. 470, tradução nossa). Em que sentido essa assertiva nos soa desconfortante? Na medida em que Arendt, no texto “O que é Liberdade?”, contido na obra *Entre o passado e o futuro*, nos adverte que os homens são livres enquanto agem, nem antes, nem depois, pois ser livre e agir são a mesma coisa. Assim, em um primeiro giro analítico, podemos dizer que os homens são livres somente enquanto agem e, no segundo giro, asseveramos que o pensamento é a mais livre das faculdades espirituais. Esses giros analíticos, quando se entrecruzam, despertam em nós interesses reflexivos acerca da existência, ou não, de uma coerência interna quando Arendt lança mão do conceito de liberdade em formulações que parecem inconciliáveis.

As asserções arendtianas acerca da liberdade – do agir, do querer e do pensar –, as quais tiraram nossas reflexões acerca dessa temática de uma “zona

¹ “Decisive in our context is that totalitarian government is different from dictatorships and tyrannies; the ability to distinguish between them is by no means an academic issue which could be safely left to the ‘theoreticians,’ for total domination is the only form of government with which coexistence is not possible. Hence, we have every reason to use the word “totalitarian” sparingly and prudently” (ARENDR, 1979, p. xxvii).

² Segundo Arendt, em *On the Nature of Totalitarianism*, o governo totalitário proclama ter solucionado o problema da distinção entre a esfera pública e a privada, a partir da lei global ou da natureza ou da história, pois todos os aspectos da vida, sejam eles privados ou públicos, serão explicados pela visão de mundo oferecida pela ideologia. Todo esse ambiente fomentado pelo movimento totalitário leva à insuportável sensação de desolação, que se configura como o momento em que os homens sentem-se abandonados pelo próprio eu, já que a pluralidade humana não mais se faz representar no diálogo do dois-em-um do pensamento, em função do esfacelamento do mundo plural: fundamento para a atividade de pensar. Não há mais como pensar a vida e lhe conceder significado. Assim, “The great metaphysical questions – the quest for God, freedom, and immortality (as in Kant) or about man and world, being and nothingness, life and death – are always asked in solitude, when man is alone with himself and therefore potentially together with everybody. The very fact that man, for the time being, is deflected from his individuality enables him to ask timeless questions that transcend the questions asked, in different ways, by every individual. But no such questions are asked in loneliness, when man as an individual is deserted even by his own self and lost in the chaos of people. The despair of loneliness is its very dumbness, admitting no dialogue” (ARENDR, 2005, p. 359).

de conforto”, suscita-nos algumas indagações: uma autora como Hannah Arendt, absolutamente antissistêmica, teria, tão somente, utilizado a mesma palavra para se referir a experiências díspares? Ou, ao contrário, haveria na faculdade do pensamento o fundamento da liberdade que, vinculado ao pensar, não se experienciaria na ação, enquanto uma novidade que interrompe processos contínuos e uniformes, mas proporcionaria a possibilidade de sempre pensar (de)novo, desfazendo toda noite os significados fomentados durante o dia, a exemplo do trabalho de Penélope na tessitura da mortalha de seu marido Ulisses?³

Nessa perspectiva, o fio condutor de nossas reflexões é tecido pela malha conceitual da liberdade que, ao ser exposta diferentemente nas obras *Origens do totalitarismo* (1951), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *A vida do espírito* (1977), cria em nós uma inquietação que nos persegue já há algum tempo, a qual podemos formular da seguinte maneira: como Hannah Arendt pode se referir ao pensamento como a mais livre das faculdades espirituais – em detrimento do querer, que aparentemente possui uma liberdade maior do que o pensar –, ao passo que procura asseverar, de maneira explícita, que os

³ O trecho da obra de Homero, *Odisseia*, que inspira Arendt a comparar o pensamento à teia de Penélope revela uma mulher forte, que tem uma assertiva em seu coração: seu marido não está morto e, para não colocar outro homem em seu leito, necessita iludir seus pretendentes, com a alegação de que escolheria seu novo companheiro assim que findasse a confecção de uma mortalha em memória a Ulisses, como fica claro na passagem: “Faz já três anos, e logo serão quatro, que ela vem iludindo o coração no peito dos aqueus. A todos entretém com esperanças, a cada qual faz promessas, mandando-lhes recados, mas em seu íntimo acalenta outros planos. Entre outros ardis, imaginou em seu âmago o seguinte. Instalado em seus aposentos um grande tear, pôs-se a tecer um pano delicado e demasiado longo e daí nos disse: ‘Moços, pretendentes meus, visto como morreu o divino Odisseu, pacientai em vosso ardor pela minha mão, até eu terminar a peça, para que não se desperdice o meu urdume: é uma mortalha para o bravo Laertes, para quando o prostrar o triste destino da dolorosa morte, a fim de que nenhuma das aqueias do país se indigne comigo por fazer sem um sudário quem possuiu tantos haveres.’ Assim disse ela e nosso altivo coração deixou-se persuadir. Daí, de dia ia tecendo a sua trama imensa; de noite, mandava acender as tochas e a desfazia. Assim, por três anos trouxe enganados os aqueus, sem que o notassem” (HOMERO, 2013, Canto II). Esse trecho da *Odisseia* de Homero vai ao encontro de uma passagem de *A vida do espírito*, servindo como uma espécie de clarificador das intenções conceituais arendtianas. A aproximação da ideia do trabalho de Penélope com as características fundantes do pensar é explicitada por Arendt nos seguintes termos: “O pensamento é, de alguma forma, autodestrutivo. Na privacidade das notas postumamente publicadas, Kant escreveu: ‘Não concordo com a regra segundo a qual algo que ficou provado pelo uso da razão pura não está mais sujeito à dúvida, como se isso fosse um sólido axioma’; ou ainda: ‘não compartilho da opinião segundo a qual... depois que se está convencido de alguma coisa, não se pode duvidar dela. Na filosofia pura isto é impossível. *Nosso espírito tem uma aversão natural a isto*’ (grifo nosso). Daí se depreende que o pensamento é como a teia de Penélope, desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior. Pois a necessidade de pensar jamais pode ser satisfeita por *insights* supostamente precisos de ‘homens sábios’. Essa necessidade só pode ser satisfeita pelo próprio pensamento, e os pensamentos que ontem tive irão satisfazer essa necessidade, hoje, apenas porque quero e porque sou capaz de pensá-los novamente” (ARENDR, 2002, p. 255, p. 68 e 69).

homens somente são livres enquanto agem? Aparentemente, estamos diante de uma contradição em termos, posto que Arendt utiliza-se do mesmo fundamento para sustentar fenômenos dessemelhantes, ou seja, a ação política e a faculdade do pensamento.

Para que haja uma perscrutação dos distintos empregos do conceito de liberdade, será imprescindível, além de tencionarmos as compreensões arendtianas acerca da liberdade da ação, do querer e do pensar, nos voltarmos para o fenômeno da ideologia – a lógica de uma ideia –, pois é na sua análise que Arendt afirma que o pensar é a mais livre das faculdades espirituais, dado que as reflexões de nossa autora se deparam com a tentativa totalitária de acorrentar o pensar em uma camisa de força que o impeça de ser livre.

Os “três atos” da liberdade em Hannah Arendt

No intuito de refletir acerca da(s) liberdade(s) no interior das reflexões arendtianas, necessitamos nos confrontar com três giros argumentativos de Arendt relativos a este tema, os quais parecem contraditórios. O primeiro giro confronta a liberdade da ação política com a liberdade do querer, o segundo, a liberdade do querer com a liberdade do pensar e, finalmente, o terceiro contrapõe a liberdade do agir com a liberdade da faculdade do pensamento.

Diante disso e no intuito de lançar luz sobre aquilo que estamos chamando de “paradoxo” conceitual arendtiano, iniciamos nossos estudos pelo primeiro giro argumentativo que nos aponta para a existência de uma possível primeira contradição acerca do tema da liberdade, contradição essa inaugurada no prelúdio do *Segundo Livro* dedicado a refletir acerca da faculdade espiritual denominada “querer”. Arendt inicia o *Segundo Livro* de *A vida do espírito* nos alertando que, ao lançar luz sobre a faculdade espiritual da vontade, estamos adentrando no terreno em que emerge o problema da liberdade, problema este fomentado pelas experiências cristãs.

Essa contradição se torna mais robusta, quando nos voltamos para o texto *Que é liberdade?*, no qual Arendt nos diz que a liberdade é a razão de ser da política e seu domínio de experiência é a ação, assertiva essa que tem como mote ser um contraponto à tradição de pensamento cristão que aloca a liberdade no interior do homem, o que destitui a liberdade de qualquer significação diretamente política. O pensamento cristão, portanto, cria a ideia de uma vontade livre, ou seja, o livre arbítrio, que se tornaria um postulado necessário em toda ética ou sistema de leis que partem do pressuposto de que

o homem ético é aquele capaz de dar as leis que nortearão suas ações, as quais terão implicações na vida de outros homens. Assim, uma vontade livre passa a ser o centro gravitacional que faz com que o sujeito seja ou não imputado em relação aos atos cometidos. Mesmo que essa liberdade interior seja um locus eficaz para que os homens possam fugir à coerção externa e, assim, sentirem-se livres, para Arendt, “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (ARENDDT, 1997, p. 192), o que nos leva a crer que a liberdade e a política constituem-se como dois lados de uma mesma moeda.

O que procuramos enfatizar nesse passo é aquilo que motiva a nossa presente reflexão, a saber, a existência de um paradoxo do conceito de liberdade no interior das reflexões arendtianas, já que em seu texto que trata fundamentalmente da liberdade na perspectiva política, como enfatizamos acima, a autora procura, desde as primeiras páginas, negar e rechaçar as concepções de liberdade atreladas à tradição de pensamento cristã, que buscam amalgamar a liberdade com a vontade, equacionando liberdade com livre-arbítrio. Para sustentar sua tese, Arendt enfatiza que “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDDT, 1997, p. 199).

As problemáticas em torno do conceito de liberdade que acima apontamos estariam solucionadas se nos ativéssemos tão somente às reflexões do texto *O que é liberdade?* e deixássemos em um segundo plano o *Segundo Livro* de *A vida do espírito*. Contudo, devemos lembrar que o segundo texto foi elaborado uma década depois do primeiro, o que, “logicamente”, dar-lhe-ia um maior respaldo intelectual, uma vez que se constituiria em um texto de “maturidade”. Todavia, essa nossa “possível escolha” não pode ser concretizada de forma tão simplória, uma vez que *O que é liberdade?* constitui-se como texto de referência quando a temática a ser explorada no interior do pensamento arendtiano é a liberdade. Diante desses argumentos, não é fácil se desvencilhar do paradoxo que há acerca da liberdade, pois as páginas dedicadas ao *Querer* explicitam-no, uma vez que não é somente o par antagônico liberdade política/liberdade do querer que salta aos nossos olhos, pois outro elemento aparece nessa equação que não fecha: a liberdade do pensamento. O agravamento do paradoxal nos é apresentado a partir da citação que se segue: “A vontade, ao que parece, tem uma *liberdade* infinitamente maior do que o pensamento, que mesmo em sua *forma mais livre*, mais especulativa, não pode escapar ao princípio da não contradição.”(ARENDDT, 2002, p. 190, grifo

nosso). A liberdade do querer dota os homens de uma certeza: poderíamos ter deixado de fazer aquilo que fizemos, pois o querer quer e não quer ao mesmo tempo, até que se concretize em “um” querer⁴. Nessa esteira argumentativa, Arendt nos diz que, em “flagrante contraste” com a faculdade do pensamento, o querer jamais se realiza por si mesmo ou encontra satisfação na sua própria atividade, posto que o projeto do querer, necessariamente, se realiza no mundo das aparências, o que aponta para a existência de uma profunda ansiedade da faculdade do querer por alcançar o seu fim, pois “querer é fazer”, diferentemente do pensar, cujo movimento é circular: volta-se sobre si constantemente⁵, pois a busca de significado para aqueles que ativam a faculdade do pensamento perdurará enquanto o homem viver e terminará somente com a sua morte.

Nessa perspectiva, as reflexões de Arendt nos autorizam a perquirir que este flagrante contraste entre as faculdades do pensar e do querer está na razão de que o pensar não possui um fim almejado, ele faz e se refaz constantemente e, assim, não nos concede nenhuma prescrição moral ou política que nos oriente no domínio público, fazendo com que percebamos que o pensar possui um fim em si mesmo, pois o que se pensou na noite anterior pode ser re(pensando) no dia seguinte, demonstrando que o homem busca o significado de tudo que lhe acontece de maneira constante, não se esgotando na obtenção de uma verdade⁶. Assim, o “fim” da atividade do

⁴ A Vontade divide-se em duas vontades que se opõem – vontade e contravontade –, condição básica para que se consiga *ter vontade*. Nenhuma delas, no entanto, é completa, posto que sejam complementares, uma vez que “(...) o que falta a uma está presente na outra” (ARENDR, 2002, p. 255).

⁵ Face ao exposto, podemos dizer que as duas faculdades espirituais que estamos confrontando, ou seja, o pensar e o querer, ativam-se em temporalidades distintas, dado que o pensamento lida com o que já foi, que se encontra no passado, armazenado na memória, e o querer trabalha com inquirição, com projeções de futuro, meras eventualidades futuras sobre as quais se tem o poder de transformá-las em concretudes.

⁶ “(...) o pensar, diferentemente do conhecer, não deixa nada de tangível após sua atividade: o pensar não dita regras de conduta moral; não capacita o homem com inovações tecnológicas e científicas e, desta feita, não edifica monumentos a partir dos quais a prosperidade poderá contemplar e usufruir. Ao contrário do conhecimento, o pensamento pode gerar absurdos e ausência de significação, mas nunca erros, os quais pertencem ao âmbito do intelecto. O pensar possui em seu cerne a necessidade urgente de ir além do mundo das aparências sem abandoná-lo ou transcendê-lo, pois é nas experiências cotidianas que se fomenta a ‘matéria-prima’, a partir da qual o pensar realiza sua atividade crítica de busca por significados. Essa necessidade impulsiona o homem a aventurar-se por caminhos que sua limitada capacidade cognitiva não suporta, mas que, mesmo assim, insiste em percorrer, como as questões relacionadas a Deus, à liberdade e à imortalidade da alma. A distinção kantiana (...) entre a faculdade de cognição, intelecto (*Verstand*) que apreende o que é dado aos sentidos e a faculdade do pensamento, razão (*Vernunft*) que busca compreender o seu significado é, para nós, crucial, assim como o foi para Arendt. Esta distinção é fundamental e decisiva para as análises da faculdade do

pensar é similar à opinião que posteriormente pode ser revista ou suspensa, pois uma opinião é como o mundo “me” aparece (*dokei moi*) e não uma verdade indubitável sobre algo. Após sua atividade, o pensamento não deixa nenhum rastro de sua passagem, nada de tangível, somente perplexidades e espantos oriundos do significado construído sobre algo ou algum evento, o que pode ser desfeito e (re)significado, pois o pensar manipula conceitos que, diante de sua atividade, aparecem como uma pedra de gelo que deve ser descongelada todas as vezes em que se busca significá-la⁷.

Colocadas sobre a mesa os argumentos constitutivos dos dois primeiros giros paradoxais que confrontam a liberdade da ação com a do querer e a liberdade do querer com a liberdade do pensamento, falta apresentar os argumentos que explicitam o paradoxo da liberdade do pensar com a liberdade da ação. Para aprofundar o confronto conceitual entre essas liberdades, voltar-nos-emos para uma citação de Arendt, contida em *Origens do totalitarismo*, que, para nosso propósito, é nuclear. Nesse sentido, Arendt nos diz que

A tirania da lógica começa com a submissão da mente à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar os seus pensamentos. Através dessa submissão, *ele renuncia à sua liberdade interior, tal como renuncia à liberdade de movimento quando se curva a uma tirania externa. A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar*, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens (ARENDR, 1979, p. 473, tradução nossa, itálico nosso).

Gostaríamos de complementar a passagem acima com um trecho do texto *O que é liberdade?*, no qual Arendt diz que “ser livre e começar algo novo coincidem” (ARENDR, 1997, p. 216). A partir dessa complementaridade, nos

pensamento, pois ela emerge da descoberta de Kant do ‘escândalo da razão’, ou seja, o fato de que nossa razão não é capaz de nenhum tipo de conhecimento, seja ele certo ou verificável, em relação a certos assuntos dos quais ela é impelida a pensar. Portanto, diz Arendt: ‘essa distinção entre verdade e significado parece-me não só decisiva para qualquer investigação sobre a natureza do pensamento humano, mas parece ser também a consequência necessária da distinção crucial que Kant faz entre razão e intelecto’” (PASSOS, 2017, p. 23 e 24).

⁷ “A palavra ‘casa’ é a ‘medida oculta’ que ‘circunscreve os limites de todas as coisas’ relacionadas ao habitar. É uma palavra que não existiria sem o pressuposto do que se pensa sobre ser abrigado, habitar, ter um lar. Como palavra, ‘casa’ é uma abreviatura para todas essas coisas, o tipo de abreviatura sem a qual o pensamento e sua rapidez característica seriam absolutamente impossíveis. A palavra ‘casa’ é como um pensamento congelado que o ato de pensar tem que *degelar* sempre que pretende encontrar o seu significado original” (ARENDR, 2002, p. 255, p. 129).

voltamos para o último giro argumentativo arendtiano que aguça ainda mais o paradoxo que estamos apresentando. Compreendemos que Arendt faz uma analogia que, a princípio, nos soa incongruente, pois ela aproxima a renúncia da liberdade do pensamento à renúncia de agir no espaço público, aproximação esta que gera um desdobramento, afirmando-se que a liberdade do pensamento equivale à capacidade de começar algo novo, do mesmo modo que a liberdade política coloca em marcha novos eventos no terreno da esfera pública. Esse possível paradoxo, que se constitui como a pedra de toque de nossa pesquisa, nos proporciona a retomada do ponto inicial de nossas reflexões, a saber: o que vem a ser a liberdade do pensamento em comparação à já consagrada compreensão arendtiana da liberdade política?

Ao aproximar a liberdade do pensamento com a liberdade da ação política, temos, como desdobramento argumentativo, a compreensão de que o pensar gera a natalidade de novas significações acerca do que vem a entrar em contato com o ego pensante e, por isso, necessita ser aprisionada. Para tanto, um eficaz remédio é substituí-la pelo raciocínio frio das deduções lógicas que tem como mote substituir a liberdade de iniciar a construção de novas significações pela ausência do pensamento. Nas palavras de Arendt:

A ausência do pensamento, contudo, que parece tão recomendável em assuntos políticos ou morais, também apresenta perigos. Ao proteger contra os perigos das investigações, ela ensina a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade. As pessoas acostumam-se com mais facilidade à posse de regras que subsumem particulares do que propriamente ao seu conteúdo, cujo exame inevitavelmente as levaria à perplexidade (ARENDDT, 2002, p. 133).

Portanto, “natalizar” novos significados equivale a colocar em marcha ações em concerto, o que, sem sombra de dúvidas, parece descabível no interior de uma reflexão filosófica política que assevera de maneira enfática que os homens são livres somente e tão somente enquanto agem e, consequentemente (ou não), não são livres quando pensam ou quando querem. Ou são? Caso os homens sejam livres *também* enquanto pensam, quais os desdobramentos dessa hipótese? Quais as ameaças que a faculdade do pensamento faz pairar sobre regimes de exceção?

Ideologia: o contraponto da liberdade do pensamento

O totalitarismo, que tem no terror a natureza do seu governo⁸ e possui como princípio de ação (movimento)⁹ a ideologia, acrescenta um novo elemento para a já consagrada tipologia das formas de governo¹⁰. Esse novo elemento se caracteriza pela tentativa de obter um domínio total, no qual ambas as esferas, privadas e públicas, são subjugadas pelas ferramentas de aniquilação e controle do terror e da ideologia. Em nossa pesquisa, focalizaremos o princípio de ação (movimento) do regime totalitário, pois é ele quem tem como objetivo primordial acorrentar a faculdade do pensamento, para que ninguém seja capaz de “mudar de opinião”¹¹, apontando, assim, para a assertiva de que o pensamento, em si, é perigoso e necessita ser subjugado por um processo de dedução lógica.

Em suas análises, quando Hannah Arendt define a ideologia como a “lógica de uma ideia” (ARENDDT, 1979, p. 469, tradução nossa), a autora caracteriza-a como uma ferramenta que procura fomentar uma visão unitária e homogênea de mundo, rechaçando, assim, a possibilidade de que qualquer tipo de imprevisibilidade venha a macular uma cadeia de pensamento pautada em

⁸ “Its chief aim is to make it possible for the force of nature or of history to race freely through mankind, unhindered by any spontaneous human action” pois “the liquidation is fitted into a historical process in which man only does or suffers what, according to immutable laws, is bound to happen anyway” (ARENDDT, 1979, p. 465 e 349).

⁹ Percebemos claramente a influência das reflexões de Montesquieu sobre a obra arendtiana: primeiramente na definição do terror como natureza do regime totalitário, e conseqüentemente, na ideia de que essa nova forma de regime político, para alcançar seus propósitos, necessita possuir em seu cerne um princípio de ação que, no interior desse regime político, é melhor caracterizado como um princípio de “movimento”, uma vez que “In these ideologies, the term ‘law’ itself changed its meaning: from expressing the framework of stability within which human actions and motions can take place, it became the expression of the motion itself” (ARENDDT, 1979, p. 464).

¹⁰ No Capítulo I do Segundo Livro *Do Espírito das Leis*, Montesquieu descreve a natureza de três diferentes governos. Para o filósofo francês, “Existem três espécies de governo: o Republicano, o Monárquico e o Despótico. Para descobrir-lhes a natureza, é suficiente a ideia que deles têm os homens menos instruídos. Suponho três definições, ou antes, três fatos: um que o governo republicano é aquele em que o povo, como um todo, ou somente uma parcela do povo, possui o poder soberano: a monarquia é aquele em que um só governa, mas de acordo com leis fixas e estabelecidas, enquanto, no governo despótico, uma só pessoa, sem obedecer a leis e regras, realiza tudo por sua vontade e seus caprichos” (MONTESQUIEU, 1997, p. 45).

¹¹ Segundo André Duarte, “(...) para Arendt, o raciocínio lógico pode efetivar-se independentemente da referência à experiência do mundo e ao debate plural intersubjetivo, e mostra-se, por isso mesmo, como o complemento ideal de uma forma de governo cuja essência é o terror que corrói pela base toda interação e pensamento livre. Da perspectiva dos regimes totalitários, o problema com relação ao pensamento é o de que ele não pode ser verdadeiramente controlado, já que pensar implica mudar de ideia, traço inaceitável que, no limite, torna ‘suspeitos’ todos os seres humanos. Enquanto o pensamento é imprevisível e, portanto, a mais ‘livre’ e ‘pura’ de todas as atividades humanas, a dedução lógica implica a ‘coerção’ de um caminho estrito a ser seguido a fim de que se evite a autocontradição” (DUARTE, 2000, p. 56).

premissas lógicas, pois um silogismo, para que seja inequívoco, não pode conter em seus princípios a incerteza do “ou/ou”, pois não chegaríamos a uma conclusão indubitável, mas a uma opinião provisória. O que a ideologia pretende é fazer com que a realidade, nessa perspectiva, esteja condicionada a um processo no interior do qual o que quer que aconteça ocorra segundo a lógica de uma ideia, uma vez que as supostas contradições advindas dos fatos concretos são estágios de um movimento coerente. Em outras palavras, essa visão de mundo deve ser entendida à maneira de um silogismo que, pela aplicação de uma ideia na história, revela um processo coeso, o qual não necessita da realidade factual para confirmá-lo, tão pouco para negá-lo. Portanto, o que estamos demonstrando, à luz das reflexões de Hannah Arendt, é que a ideologia, no âmbito dos regimes totalitários, procura realizar uma demonstração cujo objetivo é o de arrumar os fatos, a partir da dedução das premissas de um silogismo infalível. Este faz com que a realidade, na esfera dos assuntos humanos, ganhe uma coerência que não existe. Essa coerência se torna possível de ser alcançada, visto que o movimento do pensar lógico não emana da experiência, mas gera a si mesmo, fazendo com que a premissa seja o único elemento crível.

Em que medida a ideologia se constitui em uma ferramenta extremamente necessária e eficaz no interior de um regime que almeja um domínio total? O totalitarismo precisa, para guiar seus súditos à ação planejada, da ideologia que, segundo a definição de Arendt, configura-se como “(...) os ismos [que] podem explicar, a contento dos seus aderentes, toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa (...)” (ARENDR, 1979, p. 468, tradução nossa). A ideologia adquire plausibilidade a partir de uma dada premissa, que possui a força de uma verdade inquestionável, desencadeando um silogismo que culminará em uma conclusão, em uma “verdade mais verdadeira”, como a ideia de que uma raça impura deva ser dizimada. Para que esse processo lógico alcance seu objetivo, faz-se necessário impedir qualquer abertura à realidade real, isto é, o instrumento de explicação utilizado pelo totalitarismo – a ideologia – deve impedir qualquer tipo de contradição nascida nas experiências, eliminando o contato do homem com a realidade, tornando quase impossível apreender o que seja a realidade oriunda dos fatos¹². O que queremos dizer é que uma ideologia confere significado à vida, pela razão de

¹² As verdades factuais nascem de eventos ocorridos de uma tal maneira que não se pode emitir uma opinião contrária à natureza desse evento. “O apoio da Alemanha a Hitler, ou o colapso da França ante as forças alemãs em 1940, ou a política do Vaticano durante a Segunda Guerra Mundial são registros históricos e não uma questão de opinião” (ARENDR, 1997, p. 293 e 294).

primeiramente explicar a origem da calamidade (os judeus são culpados pela miséria na Europa) e, posteriormente, inflamar o desejo de mudar a realidade. Nessa perspectiva, George Kateb enfatiza, em seu artigo intitulado *Ideology and Storytelling*, que “nós não podemos compreender o fenômeno do totalitarismo se não enfatizarmos a força, o poder das ideias” (KATEB, 2002, p.32, tradução nossa).

Definir a ideologia como a lógica de uma ideia significa dizer que uma simples ideia pode explicar todo movimento da história como algo coerente. Arendt aponta que o racismo e o antissemitismo, os “ismos”, se tornaram ideologias apenas quando pretenderam explicar a totalidade do curso da história como sendo algo de secreto. Com isso, o governo totalitário procura fomentar um substrato invisível, que tem como objetivo fundante explicar a realidade como um todo. Nesta linha argumentativa, podemos dizer que a mente humana acredita que uma consequência estrutural e superior à mera ocorrência fática deve existir de maneira necessária, o que aponta para o fato de que a consistência está mais próxima da ausência de significado, visto que elimina o caos e o acidental, os quais são inerentes à vida.

A partir do fio condutor que estamos conduzindo nossas reflexões, voltamo-nos para um dos princípios norteadores da faculdade do pensamento que é o da não contradição, ou seja, não pode haver uma incompatibilidade entre dois termos – entre os envolvidos em um diálogo –, como nos aponta a lógica clássica, pois os parceiros do diálogo do eu consigo mesmo têm de ser amigos, pois ninguém consegue levar adiante um diálogo com um inimigo¹³, o que aproximaria essa faculdade espiritual do pilar de sustentação da ideologia. Contudo, gostaríamos de afirmar que, em nosso entendimento, o pensamento é contraditório na acepção plena do que vem a significar a palavra “contraditório”, isto é, pode-se ter um procedimento ou atitude oposta ao que se foi dito ou adotado anteriormente, uma vez que o pensamento volta-se

¹³ “Sócrates afirma ‘ser um’, bem como expressa o desejo de não entrar em desacordo consigo mesmo. Mas como é possível que algo que ‘seja um’ entre em desacordo consigo? Nada do que é idêntico a si mesmo (assim como A é A) pode entrar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo, como atesta o princípio lógico. São necessários pelo menos dois tons para que haja, ou não, uma harmonia ou desarmonia. Arendt, analisando esta questão, diz que o que está em jogo é a harmonia ou desarmonia do ego pensante, o fato curioso de que também o eu aparece para si mesmo, assim como para os demais. Quando este eu aparece a si mesmo não é apenas um, mas um cindido em dois: a unicidade se divide em dois” (PASSOS, 2017, p. 159). Ainda sobre essa questão, salienta Celso Lafer que “O critério do pensamento colocado pelo diálogo socrático não é o despotismo da verdade, imposta pelo intelecto, mas sim a concordância, cuja base é dada pela consistência do eu consigo mesmo. De fato, neste diálogo somos o nosso próprio parceiro, e por força do princípio de não-contradição, não podemos ser nossos próprios adversários” (LAFER, 2018, p. 83).

sobre si mesmo de maneira constante, pois o significado que alcancei ontem sobre um determinado evento, ao fim provisório da minha atividade de pensamento, pode ser re(pensado) hoje e um novo significado brotar ao final – provisório – da minha atividade reflexiva. Extirpar, em seu fundamento, a liberdade de poder mudar de ideia: eis a razão de ser da ideologia.

A possibilidade de se contradizer, de se construir novas opiniões sempre que ativamos a faculdade do pensamento, parece ser uma ameaça àqueles que pretendem construir subjetividades capazes de exercer uma obediência cadavérica¹⁴, a qual é essencial para a manutenção de regimes de exceção, que suspendem direitos constitucionais sempre que uma “ameaça” paire sobre a ordem estabelecida ou sempre que necessite preservar um “bem maior” à custa do sacrifício de parcelas da população. Para que a exceção seja aceita pelos súditos submissos e, assim, deixe de ser uma ação ordinária e passe a constituir a ordem do dia de corpos políticos, é necessário acorrentar a faculdade do pensamento, para que o significado, ou a falta de significado dessas ações que suspendem direitos, não sejam construídos por aqueles que têm a coragem de se aventurar na atividade incessante do pensar.

É preciso assegurar, pela força autocoercitiva da ideologia, que ninguém comece a pensar, pois essa faculdade espiritual, em si, é perigosa, pois busca significar de maneira constante, o que quer que aconteça na vida humana. O seu oposto, a ausência de pensamento¹⁵, faz com que o homem se sinta um ser alienado de sua própria morada, que é o mundo edificado por suas mãos.

Para os nossos propósitos, acorrentar a faculdade do pensamento na “camisa de força” da ideologia é uma tentativa deliberada e explícita de construir, no interior dos regimes totalitários, “súditos leais”, para que eles desempenhem com eficácia os seus papéis, seja de carrasco ou de vítima¹⁶. É

¹⁴ (...) Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens – sempre o cuidado de estar ‘coberto’ –, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a ‘obediência cadavérica’ (kadavergehorsam), como ele próprio a chamou” (ARENDETT, 1999, p. 152).

¹⁵ “Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de *parar* e pensar – que despertou (...)” o interesse em Hannah Arendt em refletir acerca da faculdade do pensamento (ARENDETT, 2002, p. 255, p. 6).

¹⁶ “The inhabitants of a totalitarian country are thrown into and caught in the process of nature or history for the sake of accelerating its movement; as such, they can only be executioners or victims of its inherent law. The process may decide that those who today eliminate races and individuals or the members of dying classes and decadent peoples are tomorrow those who must be sacrificed. What totalitarian rule needs to guide the behavior of its subjects is a preparation to fit each of them equally well for the role of executioner and the role of victim. This two-sided preparation, the substitute for a principle of action, is the ideology” (ARENDETT, 1979, p. 468).

necessário que os sujeitos não tenham a devida compreensão do que está ocorrendo ao seu redor, uma vez que estão “protegidos” pela redoma de vidro de clichês¹⁷, frases prontas e significados preconcebidos por outrem – os formadores de opinião.

Considerações Finais

Quando em alguns textos Arendt¹⁸ salienta que a liberdade é experienciada no domínio público, embora também exponha que o pensar é a mais livre das faculdades espirituais – em comparação ao querer –, o que a nossa autora está fazendo é inaugurando, com essas afirmações, o que denominamos paradoxo conceitual arendtiano. Perante esse paradoxo, a nossa aposta é a de que os homens não somente são livres enquanto agem ou quando querem, mas também enquanto pensam, posto que a atividade do pensamento, a mais livre das atividades espirituais, constitui-se como um “problema” a ser superado no afã de levar a cabo o objetivo de domínio total almejado pelos regimes totalitários, o que poderá ser feito com a colaboração da ideologia.

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa (ARENDDT, 1979, p. 470, tradução nossa, grifo nosso).

¹⁷ “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal” (ARENDDT, 1999, p. 62).

¹⁸ Além de textos como *O que é liberdade*, em *Sobre a Revolução* Arendt diz que o conteúdo concreto da liberdade “(...) é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública” (ARENDDT, 2011, p. 61).

Acreditamos que a inquietante liberdade do pensamento é vista como um problema a ser superado nas sociedades contemporâneas, mesmo sendo sabedores de que não vivenciamos mais regimes totalitários. Nossa crença está ancorada na afirmativa arendtiana que aponta para o fato de que “pode ser que os verdadeiros dilemas de nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – apenas quando o totalitarismo tiver se tornado uma coisa do passado” (ARENDDT, 1979, p. 460, tradução nossa, grifo nosso), ratificando a “certeza” de que o pensamento necessita ser aprisionado na camisa de força das deduções lógicas, caso se queira conservar o solo fértil para que o perigo de novos regimes totalitários esteja sempre em latência. Ainda, no intuito de sustentar o nosso argumento, qual seja, o de que a liberdade do pensamento constitui-se em um “inimigo” a ser superado no interior das pseudodemocracias contemporâneas, podemos dizer que há, no interior dessas democracias, práticas de cunho autoritário e, nesse sentido, ainda se faz necessário acorrentar a faculdade do pensamento para que não haja nenhum empecilho para a epifania de governos que se sustentam sob o germe protototalitário. Arendt nos adverte, portanto, que o findar do regime político sem precedentes na história da humanidade, que assim é descrito devido ao seu intuito em alcançar um domínio total: o controle dos homens em âmbito privado e público, não deve ser tomado com alívio, mas com precaução. Essa precaução é fomentada pelo seguinte cenário: o totalitarismo deve ser compreendido como um regime político que exacerbou os autênticos dilemas de nosso tempo, no qual somos confrontados com sociedades constituídas por sujeitos atomizados, sem interesses coletivos, o que faz com que as esferas públicas sofram com o processo de desertificação e o sentido da política seja escamoteado por práticas de acorrentamento do livre pensamento.

Nessa perspectiva, a liberdade do pensamento continuará a ser um perigo quando a ordem do dia for subjugar a humanidade a meras vidas despidas de suas prerrogativas políticas e jurídicas, que estão a serviço de uma minoria que dita o que deve ser pensado, ou melhor, o que deve entrar na cadeia do raciocínio lógico: aversão ao judeu, usurpador de riquezas e inimigo da Europa ou aversão ao comunista, inimigo do Brasil desde os anos 60, pois é necessário ratificar que nossa bandeira é verde e amarela e não possui nenhum traço de “vermelho comunista” e, caso seja maculada com esta cor horrenda, devemos limpá-la, mesmo que para isso precisemos derramar sangue “vermelho”, por intermédio de torturas, espancamentos, estupros e mortes, pois o que está em jogo é a ordem e o progresso de uma nação e todos os

esforços devem ser realizados no intuito de defender “homens e mulheres de bem”, que não são apoiadores de práticas violentas, mas somente defensores da “família brasileira”, que têm gestos de gentileza somente para uma ínfima parcela da população, pois as demais são marginalizadas, subjugadas e exterminadas diariamente. Portanto, se faz necessário substituir a liberdade do pensamento pela camisa de força da ideologia. E para qual vereda o raciocínio lógico pode conduzir o homem? É a substituição da necessária insegurança e imprevisibilidade da faculdade do pensamento pela explicação coerentemente totalizante da ideologia que pode subjugar o homem com tamanha força e maestria quanto uma força física externa. Não esqueçamos: “Não há pensamentos perigosos; o próprio pensar é perigoso!” (ARENDDT, 2002, p. 132).

Embora a nossa aposta se ancore na tese de que é necessário acorrentar o pensar caso se queira instaurar um regime de exceção, pois a liberdade do pensamento nos capacita a mudar de opinião e, assim, ressignificar nossas ações no espaço público, o que constitui uma ameaça constante para aqueles que desejam constituir sujeitos portadores de uma obediência cega, não podemos apostar nossas fichas de que essa tese dissolva o paradoxo que procuramos elucidar nos passos desse texto. Aliás, tentar fechar os poros que Arendt deixa abertos com a instauração do paradoxo da liberdade é desfiliar nossa autora de uma corrente de pensamento filosófico tão caro a ela: a socrática, que se compreende fundamentalmente como um pensamento em aporia, um pensamento aberto à mudança de opinião, pois o máximo que podemos dizer sobre algo é a partir de como esse algo me aparece, e esse algo me aparece somente em uma das múltiplas facetas: uma face do todo.

Diante de nossos argumentos que foram construídos no percurso de nossa pesquisa, podemos inferir que o pensamento e a vontade ativam-se em temporalidades diferentes; também nos foi descortinada a assertiva de que liberdade se vivencia somente enquanto os homens estão agindo na modalidade de ação em concerto, embora o pensamento seja a mais livre das faculdades espirituais e o querer possua uma liberdade infinitamente maior do que o pensar. E todo esse conjunto de compreensões nos dotou com uma certeza: há um paradoxo insolúvel no interior das reflexões arendtianas quando nos voltamos para as diversas faces que o conceito liberdade possui. Em nosso entendimento, estamos diante de uma aporia que necessita ser salientada, sem que possamos buscar uma via que nos permita fechar esses poros.

Referências

- ARENDT, H. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer e o Julgar*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. *Eichmann em Jerusalém*. Um Relato Sobre a Banalidade do Mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Trad. Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- _____. *Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York and London: Harvest Book, 1979.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- KATEB, G. "Ideology and Storytelling". In: *Social Research*, v. 69, n°. 2, p. 321-359, 2002.
- LAFER, C. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Jaime Bruna. 2ª Ed. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2013.
- MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Nova Cultura, 1997.
- PASSOS, F. A. *A faculdade do Pensamento em Hannah Arendt: implicações políticas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

Email: fabiopassos@ufpi.edu.br

Recebido: 09/2020

Aprovado: 04/2022