

MORAL E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT: UMA ABORDAGEM DO PROBLEMA DO FUNDAMENTO DA OBRIGAÇÃO POLÍTICA COMO VIA DE QUESTIONAMENTO À ONDA DOS FUNDAMENTALISMOS DE COLORAÇÃO MORAL

Evandro F. Costa

Instituto Federal de Pernambuco

Resumo: A atual cena política nacional e sul-americana inspiram cuidados. Nelas, a extrema direita e os seus militantes insistem em simular um poder que não possuem. Nesse contexto, os tipos humanos, que se autoproclamam “cidadãos de bem”, tornam-se mais politicamente perigosos quanto mais convencidos estão do valor moral dos próprios motivos ou motivações. No intento de vislumbrar os elementos que visam a uma leitura mais consequente desse cenário, o texto objetiva revisitar o problema do fundamento da obrigação política, em companhia da original abordagem de Hannah Arendt. Na provisoriidade que instiga o debate, chega-se à preliminar conclusão, a partir do suporte teórico-conceitual arendtiano, que é inadequada a tentativa de fundar a obrigação política na consciência (moral) individual ou nos imperativos da moralidade subjetiva, o que permite que se recoloca em questão a onda dos fundamentalismos de coloração moral, quaisquer que sejam as vertentes ideológicas que assumem.

Palavras-chave: Arendt, política, moral, obrigação política, fundamentalismo moral.

Abstract: The current national and South American political scene inspire caution. In it, the far-right and its militants insist on simulating a force that they do not possess. In this context, the common types, who proclaim themselves “good citizens”, become more politically dangerous the more convinced they are of the moral value of their own motives or motivations. In an attempt to glimpse the elements that aim at a more consistent reading of that scenario, the text aims to revisit the problem of the foundation of political obligation, in company with Hannah Arendt's original approach. In the provisionality that instigates the debate, the preliminary conclusion is reached, based on the support of the Arendtian theoretical-conceptual framework, that the attempt to base political obligation on individual (moral) conscience or on the imperatives of subjective morality is inadequate, which gives again room to question the wave of fundamentalisms with a moral coloring of any ideological strand.

Keywords: Arendt, politics, moral, political obligation, moral fundamentalism.

Introdução: situando a questão

O atual cenário político na América do Sul assume, mais uma vez, uma trajetória tortuosa e que inspira cuidados. Não bastasse os descaminhos trilhados pelos argentinos, que levaram a extrema direita à Casa Rosada, no Brasil pós-Bolsonaro, a considerar a barulhenta insistência em certas pautas no Congresso Nacional no ano legislativo de 2023¹, longo promete ser o percurso para a superação da traumática experiência do bolsonarismo no poder, que encontrou sua figuração emblemática e alcançou seu ápice no fascistóide ataque golpista de 8 de janeiro de 2023, cuja pretensão era abolir o Estado Democrático de Direito². Nesse contexto, os que se autointitulam *cidadãos de bem*, engajados em sua dúbia cruzada moralista e com representação no Parlamento Brasileiro, mantêm-se ativamente articulados. A situação que instiga essa análise – e, realmente, assume feição temerária – revela que, quanto mais esses tipos estão convencidos do valor moral dos próprios motivos ou motivações, mais politicamente perigosos se tornam. Isso porque, na medida em que pretendem subordinar o debate público-político a uma retrógrada e ideologizada pauta de costumes, concorrem, especialmente, para a negação da pluralidade humana, da liberdade política e da igualdade na diferença, traços distintivos do domínio público.

Nesses tempos sombrios, em que o ocaso do amor ao mundo (*Amor Mundi*³), em sua típica propensão à deserção do espaço público-político, parece ganhar força de movimento, urge retornar à discussão acerca do fundamento da obrigação política, na qual se radica o pleno exercício da cidadania. Pressupõe-se, aqui, a compreensão de que essa obrigação encontra tradução em um comprometimento ético que se efetiva no exercício da responsabilidade política pelo mundo. Tal responsabilidade, para uma Hannah Arendt (1906-1975) que experimentou a condição de apátrida por longos 18 anos (1933-1951), longe de ser um peso ou uma punição, trata-se de um privilégio que apenas os que

¹ BRAGON, "Pauta de costumes de bolsonaristas faz barulho, mas pouco avança na Câmara". Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/12/pauta-de-costumes-de-bolsonaristas-faz-barulho-mas-pouco-avanca-na-camara.shtml>>. Acesso em: 26.12.2023.

² SANTANA, "Oito de janeiro: Anatomia de um ataque golpista". Produção: Folha de S. Paulo. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2024. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=L8jxfjCcKtk>>. Acesso em 08.01.2024.

³ O *Amor Mundi* ou a imprescindível responsabilidade política pelo mundo é um tema recorrente na obra de H. Arendt. Como afirma Odílio Aguiar (2010, p. 137), um tal amor reporta tanto à "capacidade de se associar e de se igualar aos outros através da palavra e da ação, [quanto à] tradução da consciência de pertencimento ao mundo comum". Em síntese, a mundana experiência do *Amor Mundi* ganha concreitude na compartilha do cuidado pelo mundo comum e encontra impulso na paixão pela liberdade pública.

pertencem a uma comunidade política e se nutrem do sentimento de pertença compartilham.

Os tipos humanos que insistem em subordinar a esfera pública aos parâmetros ideológicos estreitos dos fundamentalismos de coloração moral e que operam, por conseguinte, com a lógica da exclusão e do extermínio, não alcançarão, obviamente, essa compreensão tão arendtiana. Tenderão, ao contrário, a entender a responsabilidade pelo mundo comum como um peso do qual devem se livrar, tão centrados que estão em sua própria vida privada que, em verdade, está mesmo privada da experiência da liberdade política⁴. Esses tipos comuns, que se autoproclamam *cidadãos de bem*, foram retratados por Arendt desde o contundente ensaio “Culpa organizada e responsabilidade universal”, de 1945⁵. Resistindo à prática do pensar e recusando ao exercício do julgar, eles – tanto na primeira metade do século passado, quanto na atualidade – acabam por se distanciarem da realidade e se desapegarem dos outros de tal modo que podem gerar ou tornar possível a maior devastação. Isso se verificou na Alemanha Nazista (1933-1945) e, sobre tal temeridade, se pode conscientizar-se, atentando-se para a lição que, com Arendt, se extrai do julgamento de *Eichmann em Jerusalém* (Cf. ARENDT, 2013, p. 311). Inconscientes dessa lição, alheios à própria realidade, desprovidos de memória histórica e indiferentes aos seus próprios semelhantes, muitos foram às ruas, tanto no Brasil quanto na Argentina, sem falar em outras partes do mundo, para defenderam o indefensável, a negação que os nega enquanto povo⁶. Não foi à toa e nem por

⁴ Na contramão da tradição política – que vincula a liberdade ao fórum íntimo de cada indivíduo e concebe, portanto, essa experiência como algo que não se manifesta publicamente, reduzindo o ser livre ao exercício do livre-arbítrio –, Arendt compreenderá a liberdade como experiência real que se dá na vivência política no espaço público, sendo, por conseguinte, tradução da vivência da cidadania. Há uma expressa vinculação entre as noções de liberdade e de ação na obra da pensadora e, neste sentido, ela definirá a liberdade política como “a liberdade de chamar à existência o que antes não existia” (ARENDT, 2016, p. 198). Ou seja, a liberdade política, que se efetiva na ação política cidadã na pluralidade do espaço público, é capaz de conferir realidade ao novo, ao inusitado, ao que foge à previsibilidade estatística, ao que não se enquadra aos esquemas normalizadores e, justamente por isso, torna possível vislumbrar que tudo possa ser diferente (Cf. ARENDT, 1999, p. 44).

⁵ Para uma análise mais detalhada desse ensaio articulada a uma abordagem mais desenvolvida sobre essas figuras ou tipos comuns, que surgiram mais recentemente na atual cena política nacional, sugere-se conferir COSTA, E. F. “Os tipos comuns e a normalização do absurdo: o bolsionarismo sob a mira ético-política do juízo arendtiano”. *Rev. Reflexões*, Fortaleza – CE, Ano 11, Nº 21, p. 94-115, jul./dez. 2022.

⁶ Entre outras fontes, sobre essa temática, sugerimos conferir a Revista *Argumentum* (v. 13, n. 2 [2021]), da UFES, que dedica um volume inteiro à análise das consequências para as democracias da ascensão da extrema direita e cujo Editorial situa a problemática (Cf. FUKUSHIMA, K. A.; FERAZ, A. T. R. “A ascensão da extrema direita e as consequências para as democracias”. In: *Argumentum*, Vitória, v. 13, n. 2, p. 4-7, maio/ago. 2021). No caso argentino, Cf. PUC Analisa: pesquisadora argentina fala sobre ascensão da extrema direita. Disponível em: <<https://j.pucsp.br/noticia/puc-analisa-pesquisadora-argentina-fala-sobre-ascensao-da-extrema-direita>>. Acesso em: 17.10.2023.

desvario que Maquiavel (1469-1527), lembra Arendt (Cf. 2021, p. 507), já alertara há séculos para que não se permitissem que tais tipos entrassem na política.

Num olhar retrospectivo que mira os trágicos acontecimentos de 8 de janeiro de 2023, em Brasília, pode-se observar que uma verborrágica defesa do autoritarismo, travestida de discurso libertário e adornada por um forte viés moralista precariza a experiência democrática e desemboca na irracional violência. Num tal contexto, que concorre para a intimidação das instituições democráticas e tende a fragilizar o elã que agrega e mobiliza os indivíduos para a ação política articulada, cabe revisitar os temas que reportam ao exercício ético da responsabilidade política pelo mundo.

Calha esclarecer, ainda nessas primeiras linhas, que nessa problematização acerca do fundamento da obrigação política não se encontra a defesa de uma contraposição insuperável entre moral e política. O fato de Arendt recusar, como se demonstrará adiante, o ponto de vista da moralidade da consciência não quer significar que, para ela, a consciência moral e a consciência política sejam, em princípio, incompatíveis. A questão é que, para a pensadora, não cabe aferir a ação política recorrendo a parâmetros universais que se pretendem absolutos ou a critérios subjetivos exclusivos. Na esfera da política, todo protagonismo deve começar por um abrir-se à dimensão própria à política: é no âmbito público do espaço-*entre* os homens e as mulheres que toda convicção interior deve tornar-se uma opinião partilhada por um grupo de pessoas que, compreendendo-se como iguais e, conseqüentemente, acolhendo-se em suas diferenças, se desvelam a si mesmas enquanto singularidades capazes de se responsabilizarem pelo mundo comum na efetiva e afetiva experiência do *Amor Mundi*.

Enfim, o que é mesmo urgente nesse momento? Entre outras, duas demandas gigantescas: urge captar as significações subjacentes à onda reacionária que, na Argentina, levou tanta gente às manifestações de apoio a Javier Milei⁷; e, igualmente, compreender o que tem levado tantos indivíduos dos mais variados extratos sociais e intelectuais, no Brasil, a flertar com uma gramática neofascista, explicitamente sectária, racista e virulenta. Além disso, é imperioso buscar e reafirmar o fundamento da obrigação política, isto é, o

⁷ Se, inicialmente, tratava-se de um político argentino irrelevante, Javier Milei, ao final de sua Campanha Eleitoral à Presidência da Argentina em 2023, chega a lotar um Estádio. Confira, por exemplo: LOPES, G. V. "Da irrelevância ao poder: como ocorreu a longa marcha da extrema direita na Argentina em 2023". Disponível em: <<https://www.brasilefato.com.br/2023/12/28/da-irrelevancia-ao-poder-como-ocorreu-a-longa-marcha-da-extrema-direita-na-argentina-em-2023>>. Acesso em: 29.12.2023; "CANDIDATO da ultradireita à Presidência argentina reúne milhares antes de primárias". Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2023/08/candidato-da-ultradireita-a-presidencia-argentina-reune-milhares-antes-de-primarias.shtml>. Acesso em: 29.12.2023.

fundamento da responsabilidade política, na esperança de que isso reforce e restaure o comprometimento ético, intrínseco ao exercício da cidadania que, por sua vez, pressupõe a fé na capacidade humana de ser *initium*, de começar algo novo. Eis o propósito do texto que segue: perquirir, na companhia de Hannah Arendt, o delicado problema do fundamento da obrigação política, no intento de vislumbrar elementos para uma leitura mais consequente da realidade circundante e na esperança de encontrar uma inspiração para a fundamental concertação da ação política, pela qual os cidadãos se empoderam.

1. A questão da relação entre moral e política em Arendt

O pano de fundo da original abordagem arendtiana sobre a questão da relação entre moral e política é a bancarrota da moralidade verificada na sociedade ocidental. E, o evento do Totalitarismo é, para Arendt, aquilo que lança luz e torna possível vislumbrar uma nova perspectiva compreensiva do desmoronamento da consciência moral que, como bem observa a pensadora, não se trata de um fenômeno ou “problema alemão”⁸, pois ultrapassa em muito as fronteiras germânicas. É importante frisar que não se alude aqui a uma conexão de causa e efeito, como é próprio da concepção hegeliana da História, com a qual, claramente, rompe a autora de *Origens do totalitarismo* (1951): nem o Totalitarismo levou à falência da moral ocidental (limitando-se, apenas, a dela apropriar-se); nem tal colapso é o que explica ou justifica a ocorrência de um tal Regime. Mas, é certo, não se deveria imputar somente aos *nazis*, no caso da Alemanha, a responsabilidade pelo mal inominável que, em seu extremo, adquiriu os contornos da mais dolorosa realidade nos campos de concentração.

Na Alemanha de então, campeava uma indiferença que, embora dissimulada, foi escandalosa e abriu guarida – em todos os estratos sociais e intelectuais – para a colaboração com um Regime que pretendeu extirpar a pluralidade humana, negar a liberdade política e destruir o espaço público, tornando possível o que nunca deveria ter acontecido e com o qual não se pode jamais se conformar (Cf. ARENDT, 1993, p. 135; 2011, p. 43). A considerar, seguindo a avaliação da própria Arendt (2010, p. 117), que os acontecimentos naquele país são mais reveladores do que se quis demonstrar, convém lembrar que “o regime nazista anunciava um novo conjunto de valores e introduzia um sistema legal projetado de acordo com esses valores”. E, com a mesma facilidade

⁸ Arendt analisa essa questão em mais de um dos seus ensaios. Merecem destaque: “Abordagens do ‘problema alemão’” (ARENDT, 2011, p. 135-149) e “Culpa organizada e responsabilidade universal” (*Idem*, p. 150-161).

com que se assume novas maneiras à mesa, não poucos foram os que – mais por um conveniente comportar-se do que por convicções morais – limitaram-se a seguir um tal sistema legal, que se pretendeu legítimo, e assim se “organizaram” (*Idem*)⁹, adequando-se a uma nova ordem de valores que representava uma radical “inversão do Decálogo” (*Ibidem*).

Com perspicácia, Arendt constatará que a derrocada da moralidade reporta menos ao fato de se assumir a pervertida “moral nazista” e mais à redução da moral “num mero conjunto de costumes” (ARENDDT, 2010, p. 118) facilmente permutável. Tacitamente, verifica a pensadora:

(...) e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de *costumes (mores)*, usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo. Que estranho e que assustador parecia de repente o fato de que os próprios termos que usamos para designar essas coisas – moralidade, com sua origem latina, e ética, com sua origem grega – nunca tivessem significado nada além de usos e hábitos. E também que 2500 anos de pensamento, na literatura, filosofia e religião, não tivessem gerado outra palavra, apesar de todas as expressões bombásticas, de todas as assertivas e sermões sobre a existência de uma consciência que fala com idêntica voz a todos os homens. O que tinha acontecido? Acordávamos finalmente de um sonho? (*Idem*, 2010, p. 113-114).

Dessa forma, tão grave e preocupante quanto a primeira inversão de valores com Adolf Hitler (1889-1945) será a que se segue à queda dele na Alemanha. Longe da referência àquele socrático diálogo silencioso do eu consigo mesmo, a partir do qual uma exigência interior se coloca como fundamento, tudo se reduz, quando a moral se torna simples *mores*, ao mecânico conformar-se à regra pela regra para sentir-se integrado ao grupo social. Todavia, ainda cabe observar o seguinte: mesmo que, socraticamente, todos ponderassem a partir de uma exigência moral interior e assim agissem, estariam os membros de uma tal sociedade fantasiosa (em que todos optassem, na contramão do conformismo social, pelo exigente exercício do pensar e, por conseguinte, preferissem sofrer o mal, do que o mal cometer) incidindo no equívoco de acreditar, diria Arendt, que isso seja suficiente para nos proteger do mal político.

⁹ Courtine-Denamy (2004, p. 32) destaca essa sutileza – que se encontra denunciada no texto de Arendt – do “verbo *organisieren*, utilizado a torto e a direito em lugar de trabalhar, realizar, fazer, também ele refletindo a mania nazista de organizar tudo...”.

Assim, é imprescindível não esquecer que “só a política nos pode proteger contra os riscos da política” (VALLÉE, 2003, p. 74).

Na demarcação dessa sua posição, a pensadora inspira-se em duas fontes ilustres. Uma é Montesquieu (1689-1755). Com este pensador, Arendt (2011, p. 338) chega à compreensão de que

(...) a vida dos povos (...) é regida por leis e costumes; (...) [sendo que] “as leis regem mais as ações do cidadão e os costumes regem mais as ações do homem” (*O espírito das leis*, Livro XIX, cap. 16). As leis estabelecem o âmbito da vida pública política, e os costumes, o âmbito da sociedade. A queda das nações começa com o enfraquecimento da legalidade, seja por abuso do governo no poder, seja porque a autoridade da fonte dessas leis se torna duvidosa e questionável. Nos dois casos, as leis deixam de ser consideradas válidas. Daí resulta que a nação, junto com a “crença” em suas próprias leis, perde a capacidade de ação política responsável; as pessoas deixam de ser cidadãos no sentido pleno do termo.

Nesse contexto em que restam apenas indivíduos privados se comportando de acordo com seus costumes, cujas nações, portanto, já se encontram à margem do direito, completa Arendt, “qualquer incidente pode destruir a moral e os costumes que não se baseiam mais na legalidade; qualquer contingência há de ameaçar uma sociedade que não é mais garantida por cidadãos” (*Idem*). Certamente, quando apareceu, Hitler não foi mais do que um incidente ou uma contingência que tomou as proporções de uma hecatombe.

A outra fonte ilustre de inspiração, para Arendt, é Maquiavel. Com a sua frase emblemática que afirma “amo meu país, Florença, mais do que amo a minha salvação eterna” (MAQUIAVEL apud ARENDT, 2021, p. 507), ele, longe de professar qualquer sinal de ateísmo ou uma descrença em uma vida após a morte, indicava mais que “seu interesse pelo mundo era bem maior do que por si próprio, por seu físico e por sua alma” (ARENDT, 2021, p. 507) e que, portanto, era fundamental considerar as distinções entre cidade e alma, sujeito político e indivíduo moral, política e moralidade. Numa leitura atenta de sua época, em que predominava uma moral cristã de perspectiva individual e transcendente, cujo critério não dependia do resultado, Maquiavel compreendeu a irresponsabilidade de um tal parâmetro se aplicado ao âmbito da política que, por sua vez, não pode se dar ao luxo de adotar um critério desse tipo numa situação em que não apenas a vida do indivíduo está em jogo, mas a própria existência da comunidade política. Isso foi tão levado à sério pelo pensador florentino que, segundo anota Arendt, ele fez, em relação aos tipos que insistem em subordinar a esfera pública a uma tal moral, o seguinte apelo:

Não permitam que essas pessoas entrem na política! Elas não se importam o bastante com o mundo! Pessoas que acreditam que o mundo é mortal e que elas mesmas são imortais são personagens muito perigosos, porque o que queremos é a estabilidade e a boa condição *deste* mundo (MAQUIAVEL apud ARENDT, 2021, p. 507, grifo da autora).

Assim, nesse debate entre moral e política, surge uma Arendt que se afasta de Sócrates e aproxima-se de Maquiavel, que enfatiza mais explicitamente o valor da política e mais inspira a importância da vivência de uma cidadania plena. Mas, em sua originalidade, Arendt também se distanciará do filósofo florentino. Se, por um lado, ela concorda com o esforço de Maquiavel de pensar uma ética condizente com as exigências próprias da esfera pública da política, o que, inclusive, colocaria a ambos, Maquiavel e Arendt, numa linha que reporta a Aristóteles em seu intento de conceber a ética como um capítulo da política; por outro lado, na medida em que é crítica ao argumento do mal menor, ela recusa o realismo da eficácia, que a leva a rejeitar a pretensa tese maquiaveliana de que o fim justifica os meios. Uma Arendt crítica contundente da subordinação da ação à categoria instrumental de meios-fim, que acaba por reduzir a política a uma mera estratégia de poder¹⁰, condenará tal realismo da eficácia em política, em nome de uma ética da responsabilidade política pelo mundo, certa de que “a prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas é mais provável que seja uma mudança para um mundo mais violento” (ARENDT, 2015, p. 151).

Voltando à pergunta pelo fundamento da obrigação política, Arendt defenderá, portanto, que ele não se encontra na consciência (moral) do indivíduo ou no exercício de objeção de consciência de quem quer que seja que se sinta impedido de cumprir uma lei que considera moralmente inaceitável. Para a pensadora, o problema desse fundamento não é da ordem da moralidade individual (Cf. ARENDT, 2015, p. 59), como acreditaram os que se apoiaram no paradigma do Direito Natural, em sua vertente religiosa ou secularizada (Cf. LAFER, 2015, p. 320). Ela também questiona o “peso político”, dado às decisões morais, implícito nos discursos que, inspirando-se numa Filosofia da Subjetividade, apontam “como fundamento da obrigação política a auto-

¹⁰ Cabe observar que aqui o poder é concebido como exercício de domínio que justifica o recurso à violência. Arendt é uma crítica veemente dessa concepção. Para ela, se a violência, embora jamais legítima, pode ser justificada, ela nunca o é a longo prazo. Esclarece a pensadora: “Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado se distancia no futuro. (...) o fim que justifica os meios é imediato” (ARENDT, 2013b, p. 69). Além do mais, a longo prazo, “a tão conhecida inversão no cálculo dos meios e fins faz-se presente. Os meios, os meios de destruição, agora determinam o fim” (*Idem*, p. 72).

obrigação dos contratantes” (*Idem*, p. 321). Esta é, por exemplo, a solução proposta por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Immanuel Kant (1724-1804), cujo equívoco está em colocar o problema da obrigação em termos de consciência entre eu e eu mesmo; ou, para dizer pelas próprias palavras de Arendt (2015, p. 76): “seu defeito, no meu modo de ver, é que volta novamente à consciência – à relação do eu próprio”, e essa relação não é adequada e nem suficiente para ocupar-se com o outro como igual na esfera pública da pluralidade do espaço-*entre* os homens e as mulheres.

Em outros termos, não é na consciência privada e individual do homem bom que se encontra tal fundamento, mas na obrigação política que se imputa o bom cidadão¹¹. Sejam em que circunstâncias forem, “a consciência [do homem bom] é apolítica. Não está primordialmente interessada no mundo onde o erro é cometido ou nas consequências que este terá no curso futuro do mundo” (ARENDRT, 2015, p. 58). Como Arendt (2010, p. 220) mesma esclarece, a questão é que “no centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo”. Diferentemente do homem bom, que – qual objetor de consciência – publicamente desobedece a lei e funda sua conduta em tal rincão apolítico enquanto persegue a sua felicidade privada, “o ‘bom cidadão’ desobedece porque se preocupa com um estado de coisas cujas consequências para o futuro do mundo são consideradas inaceitáveis” (DUARTE, 2000, p. 255).

Sobre a proposição de proceder essa confrontação entre o *homem bom* e o *bom cidadão* ou de problematizar esse negócio da bondade, confessa Arendt (2021, p. 506), em seu colóquio com amigos e colegas em Toronto, em novembro de 1972, que a ideia não é originalmente dela, mas de Maquiavel, em sua demarcação da diferença entre uma moralidade para o âmbito da vida privada e os princípios ético-políticos adequados às relações na esfera da vida pública. De qualquer forma, reportando à famosa frase, acima referida, do filósofo florentino, Arendt aponta o que, afinal, é o decisivo sobre essa questão:

¹¹ A considerar, lembra Arendt (2015, p. 8, grifo da autora), que “toda organização de homens, seja social ou política, se baseia fundamentalmente na capacidade do homem de fazer promessas e mantê-las (...) [.] o único compromisso que eu *como cidadão* tenho o dever de assumir é fazer e manter promessas”. Levando-se em conta que “promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível”, complementa a autora, “estamos obrigados a cumprir nossas promessas enquanto não surgir alguma circunstância inesperada, e enquanto a reciprocidade inerente a toda promessa não for rompida” (*Idem*, 2015, p. 82-3). Considerando o seu contexto, ela esclarece que a violação de tal reciprocidade “pode ser causada por muitos fatores, sendo o único relevante (...) o fracasso das autoridades estabelecidas em manter as condições originais” (*Ibid.*, 2015, p. 83).

Eu diria que na ideia de querer ser bom na verdade está em jogo a preocupação comigo mesma. No momento em que ajo politicamente, não estou preocupada comigo, mas com o mundo. Essa é a principal distinção. (...) Decisivo é se a sua motivação está clara: pelo mundo ou por você, com o que quero dizer com sua alma (ARENDDT, 2021, p. 506-507).

Em seu ensaio “Responsabilidade coletiva”, quando discorre sobre as condições indispensáveis para o exercício da responsabilidade política pelo mundo, Arendt (2010, p. 216) enfatiza que “a razão para a minha responsabilidade deve ser o fato de eu pertencer a um grupo (...) [lembrando que este] meu pertencer ao grupo é completamente diferente de uma parceria de negócios que posso dissolver quando quiser”¹². Com base em tal pressuposto, ela condena o apolitismo, que se configura, concretamente, como uma abdicação da responsabilidade pelo mundo. Isso se agrava, especialmente, no contexto das sociedades contemporâneas de massas com sua tendência à deserção do espaço público, posto que “a fuga para fora do protesto coletivo, na solidão e na atomização das consciências, pode entregar o mundo político às suas errâncias, às suas trevas” (VALLÉE, 2003, p. 77).

O cerne da verdadeira ação política, que “surge como o ato de um grupo” (ARENDDT, 2021, p. 506), é a preocupação com o mundo. Assim, ao contrário do homem bom que, descontextualizado, surge de repente como que vindo do nada, “o bom cidadão (...) precisa ser notado” (ARENDDT, 2015, p. 61), isto é, ele precisa emergir, em sua singularidade, na esfera público-política das interrelações que constituem o mundo comum que compartilha, em seu engajamento, com seus iguais e suas diferentes perspectivas compreensivas.

Nessa mesma linha crítica de questionamento à coloração moral dos móveis de certas práticas que se pretendem políticas, Arendt, em *Sobre a revolução*, quando de sua análise sobre “a questão social”, que aborda as consequências, para o âmbito da política, advindas da emergência do social em seu guiar-se pelo “império da necessidade” que, por sua vez, exige a renúncia à liberdade, faz alguns alertas imprescindíveis. Ela chama a atenção para os movimentos contemporâneos que viram na Revolução Francesa (1789-1799)

¹² Arendt, que esteve na condição de apátrida de 1933 a 1951, compreende muito bem que, por não pertencerem “a nenhuma comunidade internacionalmente reconhecível, os refugiados e sem pátria (...) não podem ser considerados politicamente responsáveis por nada” (ARENDDT, 2010, p. 217). Em termos políticos, essa não responsabilidade, dirá ela, “os condena a uma posição alheia, por assim dizer, à humanidade como um todo (...) e apesar de pensarmos em geral na responsabilidade, especialmente na responsabilidade coletiva, como uma carga e até como um tipo de punição, acho que se pode mostrar que o preço pago pela não-responsabilidade coletiva é consideravelmente mais elevado” (*Idem*, 2010, p. 217-8).

um paradigma e que, sob a influência das formulações conceituais marxianas, deixaram-se inebriar pela “transformação da questão social em força política” (ARENDDT, 2013a, p. 96). Nesse contexto, a autora se atém à investigação sobre “o papel crucial que a compaixão veio a desempenhar nos sentimentos e nas reflexões dos homens que prepararam [como Rousseau, com seu altruísmo] e atuaram [a exemplo de Robespierre, armado do ‘terror da virtude’] durante a Revolução Francesa” (ARENDDT, 2013a, p. 117).

Sendo a compaixão essa capacidade de sofrer com o outro que sofre, é possível – para compreender o alcance de suas significações – aproximá-la, pelo menos em alguns de seus aspectos, da virtude da bondade e do sentimento do amor entre duas pessoas. Arendt lembra que a compaixão, enquanto cossofrimento, é sempre despertada pelo sofrimento de uma pessoa, nunca de um povo, não contendo, assim, “nenhuma noção do geral e nenhuma capacidade de generalização” (ARENDDT, 2013a, p. 123). Ela esclarece que

(...) intimamente ligada a essa incapacidade de generalizar está a curiosa mudez ou, pelo menos, a falta de jeito com as palavras que, contrastando com a eloquência da virtude, é o sinal da bondade, tal como é o sinal da compaixão em contraste com a loquacidade da piedade (*Idem*, 2013a, p. 124).

Semelhantemente à bondade, a compaixão – enquanto centra no indivíduo singular e não publiciza seus atos, entregando-se à mudez (“que a tua mão esquerda ignore o que faz a mão direita” – Mt 6,3) – “não tem pertinência nem importância em termos políticos” (*Ibidem*, 2013a, p. 124), e nisso ela se assemelha, também, ao amor. Como o gesto do amor em sua capacidade de superar barreiras, a compaixão “abole a distância, o intervalo que sempre existe nos contatos humanos” (ARENDDT, 2013a, p. 124)¹³, convicta de que é mais fácil sofrer do que ver o sofrimento alheio.

Enquanto “abole a distância, o espaço terreno entre os homens onde se situam os assuntos políticos” (*Idem*, 2013a, p. 124), a compaixão, que via de regra “não se lança a transformar as condições terrenas e mitigar o sofrimento humano” (*Ibidem*, 2013a, p. 125), quando o faz tenderá a evitar “os longos e cansativos processos da lei e da política, e emprestará sua voz ao próprio sofrer, que deve reivindicar uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da

¹³ Arendt (2017, p. 300) lembra que “dada a sua paixão, o amor destrói o espaço-entre que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa”. Parafraseando Arendt, sintetizará Eduardo Jardim (2007, p. 69): “(...) quando o amor acontece, o espaço que separa duas pessoas é eliminado. Por isso, pode-se dizer que o mundo que é um intermediário entre dois indivíduos não conta para os amantes. (...) Assim, o amor é a menos mundana das experiências humanas”.

violência” (*Ibidem*, 2013a, p. 125). Assim, mais uma vez semelhantemente à bondade¹⁴, a compaixão “não pode surgir na cena pública sem se perverter” (VALLÉE, 2003, p. 81). No afã de superar o sofrimento, ela se deixa guiar pela emoção ou sentimento, sendo que “o sentimento que corresponde à paixão da compaixão é, evidentemente, a piedade” (ARENDT, 2013a, p. 127). Dessa forma, na cena pública, a compaixão assume as vestes da piedade, ou seja, traveste-se numa emoção generalizada, o que, em certo sentido, faz da piedade uma “distorção da compaixão” (*Idem*, 2013a, p. 127). Tal generalização ou sentimento de piedade pelos pobres e oprimidos, pelo povo, enfim, pela humanidade, “não só é diferente de um sentimento por uma pessoa particular, como acaba mesmo por impedi-lo” (VALLÉE, 2003, p. 81).

Concluirá Arendt (2013a, p. 128), mirando no exemplo de Robespierre, que “a piedade, tomada como fonte de virtude, mostrou que possui uma capacidade para a crueldade maior do que a própria crueldade”¹⁵. O caráter ilimitado dos sentimentos nutridos pelos revolucionários, desde o tempo da Revolução Francesa, levou-os, diagnostica a pensadora, a “se tornarem tão curiosamente insensíveis à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular, que eles não tinham o menor escrúpulo em sacrificar a seus ‘princípios’, ao curso da história ou à causa da revolução enquanto tal” (*Idem*, 2013a, p. 129). Em outros termos, além de perderem “a capacidade de estabelecer e estreitar relações com as pessoas em sua singularidade; (...) afogaram todas as considerações (...) de amizade e também as considerações políticas e de princípio” (*Ibidem*). Reportando, mais uma vez, a Robespierre que, como autêntico revolucionário, mobilizou-se por uma compaixão pela humanidade sofredora, Arendt deixa entrever quão perigosa pode ser uma bondade absoluta. Afirma ela: “em termos políticos, pode-se dizer que o mal da virtude de Robespierre [inspirada na piedade] consistia em não aceitar nenhum limite” (ARENDT, 2013a, p. 129).

Assim, se a urgência da necessidade, que guia a esfera do social, reduz a política à administração, a violenta necessidade acaba por justificar a própria violência como caminho de superação dessa necessidade (Cf. *Idem*, 2013a, p.

¹⁴ Arendt (2013a, p. 126) também afirma: “a bondade é forte, talvez ainda mais forte do que a maldade, mas ela partilha com o ‘mal elementar’ a violência elementar inerente a toda força, em detrimento de todas as formas de organização política”.

¹⁵ Para exemplificação, na mesma página, Arendt reporta à expressão “*Par pitié, par amour pour l’humanité, soyez inhumains!*” [Por piedade, por amor à humanidade, sejam desumanos!]; essas palavras, colhidas quase ao acaso numa petição de uma das seções da Comuna de Paris à Convenção Nacional, não são gratuitas nem exageradas; são a autêntica linguagem da piedade”.

130). Desse modo, qual paladinos, não poucos pseudorrevolucionários¹⁶, engajados na cruzada que “a virtude de Robespierre [outrora] havia declarado à hipocrisia” (*Ibidem*, p. 139) e imbuídos da convicção da nobreza dos próprios sentimentos que nutrem pelo sofrimento dos oprimidos, considerarão, todos aqueles que não compartilham suficientemente da mesma compaixão, como hipócritas, a ser politicamente perseguidos. Quanto mais convencidos da nobreza ou do valor moral dos próprios motivos, mais justifica, em nome da boa causa, a violência dos seus atos. Como se vê, pode-se concluir com Arendt (Cf. 2013a, p. 151): quando um princípio moral, portanto extrínseco à esfera pública, pauta a *praxis* política, tem-se a esdrúxula situação de, em nome dos direitos da vida e da natureza, privar a sociedade dos fundamentais direitos de liberdade e de cidadania.

Breve conclusão

Pelas razões acima elencadas, conclui-se que, para dizer o mínimo, é inadequado, independente de qual seja a perspectiva ideológica assumida, fundar a obrigação política na consciência individual ou nos imperativos da moralidade. A política e a obrigação que a ela se adequa subentendem a ação conjunta acordada que “brota de um compromisso mútuo, e é este compromisso que empresta crédito e convicção à sua opinião” (ARENDDT, 2015, p. 55). Afirmará Arendt (2015, p. 87), circunscrevendo o problema da fundamentação da obrigação política à discussão sobre a desobediência civil: “O maior erro do presente debate é, a meu ver, a suposição de que estamos tratando com indivíduos que se colocaram subjetivamente e conscientemente contra as leis e costumes da comunidade”. Como esclarecido no início, com Arendt se alcança a compreensão de que é incompatível com a política e sua razão de ser o propósito de subordinar a ação política seja a parâmetros universais ou absolutos seja a critérios exclusivos de uma moralidade subjetiva.

Em sintonia com os valores republicanos, que encontram tradução na radicalidade de uma prática democrática participativa autêntica sempre em construção, uma vez que “não é e nunca será perfeita” (ARENDDT, 2011, p.

¹⁶ Além de afirmar, em “Desobediência civil” (ARENDDT, 2015, p. 71), que “é perfeitamente sabido que o mais radical dos revolucionários se tornará um conservador no dia seguinte à revolução”, posto que perdera o verdadeiro espírito revolucionário, se é certo que um dia o tivera; Arendt (2015, p. 177), em “Reflexões sobre política e revolução”, contrapõe aos pseudorrevolucionários que “não têm nem uma vaga ideia do que seja o poder”, o que ela compreende sejam autênticos revolucionários: “são aqueles que sabem quando o poder está caído nas ruas e quando podem pegá-lo. O levante armado por si ainda não levou a nenhuma revolução”.

415)¹⁷, a fundamentação da obrigação política, na perspectiva aqui apresentada, pressupõe e, ao mesmo tempo, é expressão do exercício ético-político do dissentimento. Ela se inspira nas condições humanas da pluralidade e da natalidade. Situando a todos que se articulam para a conquista e o usufruto da igualdade e da liberdade políticas na esfera do interesse público, o pensamento arendtiano sobre essa problemática reforça a luta pelo reconhecimento da dignidade do espaço público-político e contribui para o resgate e a valorização da capacidade humana de agir. Nesse sentido, contrapõe-se à tendência de uma sociedade de massas, na qual os indivíduos flertam com a deserção do domínio público e tendem a se fixarem no estreito horizonte do universo das motivações de cunho estritamente privado, cujos pressupostos, objetos de veneração quase religiosa, nunca são colocados em questão.

A considerar as situações de emergência, tão frequentes nesse contexto de proliferação da antipolítica neofascista, em que os indivíduos, afeitos a reduzir o agir a simples comportar-se, compõem-se, facilmente, em maiorias inarticuladas, urge também reforçar o fundamental exercício de memória histórica – o que, provavelmente, faltou aos cidadãos argentinos, não obstante tanto empenho das *Madres da Plaza de Mayo*; e, certamente, de modo sistemático, é desprezado (e, por isso, pouco se cultiva) no Brasil, a despeito do esforço de vários movimentos populares e de cultura que conectam a trajetória das comunidades às suas raízes ancestrais – que mantêm a quem a ele se abre e por ele se deixa afetar em alerta ante às mazelas dolorosas de um passado assombroso que insiste em retornar ao presente. A preocupação atenta e ativa para com a sempre presente ameaça da reedição dos anos de chumbo das Ditaduras civil-militares latino-americanas e da dominação totalitária, que encontrou lugar na Alemanha e na antiga União Soviética, trata-se de um exercício de resistência cidadã ante a truculência dos discursos e das práticas antidemocráticas que parecem querer, uma vez mais, sair da obscuridade das casernas para ganhar a luminosidade do espaço público-político. Frente a esse descabro, só cabe proferir, hoje e sempre, com forte convicção, como o faz, na cena final de “Argentina, 1985”¹⁸, o personagem interpretado pelo ator Ricardo Darín: “Nunca más”!

¹⁷ Em seu ensaio “Os ex-comunistas”, de 1953, Arendt revela compreender a democracia como uma matéria viva em permanente construção, que não pode ser enquadrada num modelo preconcebido. Escreve Arendt (2011, p. 415-16): “(...) Não é e nunca será perfeita, porque aqui não se aplica o critério da perfeição. A discordância faz parte dessa matéria viva, ao mesmo título da concordância. Os limites à discordância estão estabelecidos na Constituição (...) e em nenhum outro lugar. Se vocês tentarem (...) compor um modelo de democracia segundo alguma ideia preconcebida, só irão destruí-la. E seus métodos são os métodos próprios da polícia, justificados somente para a polícia”.

¹⁸ ARGENTINA, 1985. Direção: Santiago Mitre. Distribuidora: Amazon Prime Video, 2022.

Compreender, pois, com Arendt, o fundamento da obrigação política, é também deixar-se instigar pela exigência que o *Amor Mundi* imputa a cada um que se permite a um tal afeto. A obrigação política ou, para dizer em outros termos, a efetiva responsabilidade pelo mundo, longe de ser um peso ou uma punição, é a experiência de um comprometimento ético-político e, em si mesma, um privilégio: o privilégio de, no cultivo do sentimento de pertença à comunidade política, contribuir para o florescimento das múltiplas e criativas possibilidades de resgate da capacidade humana de dar início a algo realmente novo. Na atual cena política nacional, a experiência de um tal comprometimento, o cultivo de um tal senso de pertencimento e o fundamental exercício da memória histórica podem ser o tempo-lugar, mesmo que na pequenez de uma fresta de esperança, do aflorar de novas práticas cidadãs capazes de articular conquistas que consolidem a real vivência de uma democracia participativa pela concertação da ação política.

Referências

- AGUIAR, O. A. “A amizade como amor mundi em Hannah Arendt”. In: *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 19, n. 28, p. 131-144, dez. 2010.
- ARENDDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 13.ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.
- _____. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Ensaios (1930-1954). Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- _____. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- _____. Hannah Arendt sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, H. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução de Beatriz Andreiuolo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- _____. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

- _____. Pós-escrito. In: ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 303-322.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 2013a.
- _____. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013b.
- _____. Só permanece a língua materna. In: ARENDT, H. *A dignidade da política*: ensaios e conferências. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 123-143.
- BRAGON, R. “Pauta de costumes de bolsonaristas faz barulho, mas pouco avança na Câmara”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/12/pauta-de-costumes-de-bolsonaristas-faz-barulho-mas-pouco-avanca-na-camara.shtml>. Acesso em 26.12.2023.
- COSTA, E. F. “Os tipos comuns e a normalização do absurdo: o bolsonarismo sob a mira ético-política do juízo arendtiano”. In: *Rev. Reflexões*, Fortaleza – CE, Ano 11, Nº 21, p. 94-115, jul./dez. 2022.
- COURTINE-DENAMY, S. *O cuidado com o mundo*. Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Tradução de Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*. Política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FUKUSHIMA, K. A.; FERRAZ, A. T. R. “A ascensão da extrema direita e as consequências para as democracias”. In: *Argumentum*, Vitória, v. 13, n. 2, p. 4-7, maio/ago. 2021.
- JARDIM, E. *A duas vozes*. Hannah Arendt e Octavio Paz. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos*. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
- SANTANA, Henrique (Roteirista). “Oito de janeiro: Anatomia de um ataque golpista”. Produção: Folha de S. Paulo. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L8jxfjCckKk>. Acesso em 08.01.2024.

VALLÉE, C. *Hannah Arendt. Sócrates e a questão do totalitarismo*. Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

Email: evandrocosta@recife.ifpe.edu.br

Recebido: 03/2024

Aprovado: 03/2024