



**UNIVERSIDADE
DO BRASIL**
UFRJ

**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GEORGIA CRISTINA AMITRANO

**ECOS DE RAZÃO E RECUSA:
UMA FILOSOFIA DA REVOLTA
DE HOMENS EM TEMPOS SOMBRIOS**

**Rio de Janeiro
2007**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

GEORGIA CRISTINA AMITRANO

**ECOS DE RAZÃO E RECUSA:
UMA FILOSOFIA DA REVOLTA
DE HOMENS EM TEMPOS SOMBRIOS**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco

**Rio de Janeiro
2007**

Amitrano, Georgia Cristina.

**Ecos de Razão e Recusa: Uma Filosofia da Revolta
de Homens em Tempos Sombrios / Georgia Cristina Amitrano**
Rio de Janeiro, 2007.
x, 244 f.: 29,7cm..

Tese (Doutorado em Filosofia) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, 2007.

Referências: f. 245-256.

Orientador: Guilherme Castelo Branco

1. Filosofia Política. 2. Ético-estético. 3. Filosofia – Teses.
I. Castelo Branco, Guilherme (Orientador). II.
Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

GEORGIA CRISTINA AMITRANO

ECOS DE RAZÃO E RECUSA: UMA FILOSOFIA DA REVOLTA DE HOMENS EM TEMPOS SOMBRIOS

Rio de Janeiro, 17 de Agosto de 2007

(Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco — UFRJ)

(Prof. Dr. André de Macedo Duarte — UFPR)

(Prof. Dr. Jorge Vasconcellos — UGF)

(Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo — PUC-RJ)

(Prof. Dr. Wilson John Pessoa Mendonça — UFRJ)

(Prof. Dr. Luiz Alberto Cerqueira — UFRJ)
Suplente interno

(Prof. Dra. Vera Portocarrero — UERJ)
Suplente externo

*À Daisy Contocane,
mulher forte que, mesmo prisioneira das amarras
institucionais, não fica esquecida
em sua história de loucura.*

Agradecimentos

À CAPES, cujo auxílio financeiro permitiu a aquisição de parte do material necessário ao desenvolvimento desta Tese de Doutorado.

Ao Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco, pelos nove anos, desde a Graduação e o Mestrado, de orientação e amizade.

Aos Professores Drs. Jorge Vasconcellos e Wilson John Mendonça, que se dispuseram a colaborar e participar da banca examinadora. Ao Prof. Dr. André de Macedo Duarte, que, para além da participação na banca examinadora, apresentou-me Hannah Arendt e a possibilidade de desenvolver um trabalho conjunto com o pensamento camusiano.

Ao Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo, pela amizade, carinho e disposição em aceitar participar da banca examinadora.

Aos Professores Drs. Luiz Alberto Cerqueira e Vera Portocarrero, pelo carinho e disponibilidade quanto à suplência.

A Leonardo Almada, pessoa muito especial, que, além do carinho e sua eterna dedicação e amizade, nutriu grande paciência e apreço no decorrer dos anos que levei para concluir esta Tese.

A João Guilherme Amitrano Almada, meu filho, que permitiu a conclusão deste trabalho se apresentando como o bebê mais calmo e carinhoso do mundo.

A todos aqueles amigos e familiares que sempre estiveram na torcida, dando força e acreditando em meu desempenho. Em Especial, aos amigos Alice Haddad, Flávio Balod, Gabriel Mograbi, Jorge de Moraes e Leonardo Cisneiros.

RESUMO

AMITRANO, Georgia Cristina. *Ecoss de Razão e Recusa: uma Filosofia da Revolta de Homens em Tempos Sombrios*. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

A presente Tese aponta para o sentido da política e sua intrínseca relação com a condição humana, assinalando o fato de que, diante da minimização premente da *conditio humanæ*, os conceitos filosóficos tradicionais não se sustentam para esclarecer o que seja o mundo e tampouco o homem que nele se encontra. Esse estudo se desenvolve a partir da análise do pensamento de Hannah Arendt e de Albert Camus, fazendo destes pensadores suporte para mostrar que alguns eventos operam determinada ruptura em relação aos eventos históricos que os constituíram, mantendo a tensão dos diferentes paradigmas filosóficos. Nesse sentido, a Tese é construída em duas partes distintas, a saber: uma primeira, na qual se busca esclarecer alguns dos conceitos mais importantes de Arendt e Camus, bem como apresentar algumas considerações engendradas de seu solo comum; e uma segunda parte, a qual visa ampliar o olhar acerca das análises engendradas por parte de Camus e Arendt, abandonando a especificidade desses pensadores e trazendo o problema por eles analisado para sua universalidade. A Tese, portanto, estrutura-se no intuito de pontuar o fato de que, conquanto o problema filosófico apresentado por Arendt e por Camus possua, por um lado, sua circunstancialidade histórica, por outro, ele não se circunscreve a este recorte temporal. Os elos que unem o pensamento camusiano ao arendtiano ultrapassam, assim, as fronteiras de suas respectivas filosofias, e se estendem ao cenário do debate contemporâneo. Neste espírito, a Tese não possui uma conclusão formal, mas, isto sim, abre-se para certas considerações, destacando dois caminhos possíveis. Realiza-se, assim, um diálogo com outros pensadores, no intuito de assinalar uma continuidade, a qual vislumbra o caráter universal do problema. Do mesmo modo, aponta-se para a revolta estética, pressupondo que a expressão artística apareça como uma estrutura capaz de desempenhar uma determinada função criadora, possibilitando, assim, em sua ação, um vínculo intrínseco ao *êthos*. Percebe-se, portanto, que uma questão filosófica escapa de sua condicionalidade histórica, não se encerrando ou esgotando em uma única análise. À vista disso, o problema da minimização da *conditio humanæ* na contemporaneidade não se fecha na análise do nazismo e do stalinismo, mas antes, se mantém como marca característica desses nossos tempos sombrios.

Palavras-Chaves: *conditio humanæ*; tempos sombrios; revolta; *êthos*; *aísthesis*; política.

ABSTRACT


AMITRANO, Georgia Cristina. *Ecos de Razão e Recusa: uma Filosofia da Revolta de Homens em Tempos Sombrios*. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

The present Thesis aims to the sense of the politic and its intrinsic relation with human condition being, detaching, ahead of the minimization of the human condition, that the philosophic concepts traditional are not able to enlighten what it is the world and the man which is in the world. This study develops from the analysis of the thought of Hannah Arendt and Albert Camus, conceiving them as support to aim that some events making determined rupture concerning the historic events that had constituted them, keeping the tension of the different philosophical paradigms. In this direction, the Thesis is constructed in two distinct parts, namely: a first one, in which it searches to clarify some of the concepts most important of Arendt and Camus, as well as presenting some considerations engendered of its ground common, and a second part, which aims to extend the look concerning the analysis engendered by Camus and Arendt, being abandoned the specificities of these thinkers and bringing the problem for them analyzed for its universality. The thesis, therefore, is structured in the intention to aim that even so the philosophical problem presented by Arendt and Camus possess, on the other hand, its historical moment, for another one, it does not confine to this historical moment. The links that join the camusian and arendtian's thought exceed, thus, the borders of its respective philosophies, and they extend to the scene of the contemporary debate. In this spirit, the Thesis does not possess a formal conclusion, but open up for certain considerations, detaching two possible ways. It is become fulfilled, thus, a dialogue with other thinkers, with intention to designate a continuity, which glimpses the universal character of the problem. Equally, it is pointed to the aesthetic revolt, estimating that the artistic expression appears as a structure capable to play one definitive creative function, in yours action making possible, thus, an intrinsic bond to the *êthos*. It is perceived, therefore, that a philosophical question escapes of its historical condicionalidade, and not locking up or depleting in an only analysis. In front of this, the problem of the minimizes of the *conditio humanæ* in the contemporarily is not closed in the analysis of Nazism and the Stalinism, but it maintains as characteristic mark of these our dark times.

Key- Words: *conditio humanæ*; dark times; revolt; *êthos*; *aesthesis*; politic.

Lista de Ilustrações

- Um lugar seguro.* p. 10.
- Elysiun-angel-halo.* p. 73.
- Cogumelo nuclear.* p.81.
- Pedaço de violino.* p. 99.
- Barco sob o Luar.* p. 124.
- “*Revolução Russa*” — Reprodução. p.162.
- A Persistência da Memória.* p. 183.
- A Desintegração da Persistência da Memória.* p. 183.
- O Carnaval de Arlequim.* p. 184.
- Untitled, 1968.* p. 195.
- Auschwitz.* p. 200.
- Gulag Soviético.* p. 201.
- Sobrevivente de Hiroshima.* p. 201
- Campo de prisioneiros na Bósnia.* p. 202.
- The Darkroom.* p. 205.
- Untitled, cover of Approaching the Storm.* p. 210.
- Cena do filme The Wall. Escola Fábrica.* p. 219.
- Muderer.* p.221.
- A Morte de Marat.* p. 228.
- Guernica.* p. 229.
- Distortion Small Woods Where I Met Myself, (final version).* 1967. p. 230.
- Violino e Uvas.* p. 233.
- End of the Christian Era, 1925.* p. 235.
- Outras Realidades.* p. 240.
- Untitled.* p. 242.
- O Grito.* p. 244.



Queira o céu que o leitor, tornado audaz e momentaneamente feroz à semelhança do que lê, encontre, sem se desorientar, o seu caminho abrupto e selvagem através dos lodaçais desolados destas páginas sombrias e cheias de veneno; pois que, a não ser que utilize na sua leitura uma lógica rigorosa e uma tensão de espírito pelo menos igual à sua desconfiança, as emanções mortais deste livro irão embeber-lhe a alma, como a água ao açúcar. Não convém que toda a gente leia as páginas que se seguem; só alguns hão de saborear sem perigo este fruto amargo.

Por conseqüência, ó alma tímida, antes de penetrares mais longe em tais domínios inexplorados, dirige os teus passos para trás e não para a frente. Ouve bem o que te digo: dirige os teus passos para trás e não para a frente, como os olhos de um filho que se afasta respeitosamente da contemplação augusta do rosto materno; ou, antes, como a visão ao longe de friorentos grous em grande meditação, que, em tempo de Inverno, voam poderosamente através do silêncio, com todas as velas tensas, para um ponto determinado do horizonte, donde parte repentinamente um vento estranho e forte, precursor da tempestade. O grou mais velho, que por si só forma a vanguarda, ao ver isto, abana a cabeça como uma pessoa sensata, e com ela o bico com que dá estalidos, e não fica contente (como eu não ficaria, se estivesse no seu lugar), enquanto o seu velho pescoço, já sem penas e contemporâneo de três gerações de grous, se move em ondulações irritadas que pressagiam a tormenta que cada vez mais se aproxima. Depois de, com serenidade, ter olhado várias vezes para todos os lados com olhos plenos de experiência, prudentemente, é ele o primeiro (pois é ele que tem o privilégio de mostrar as penas da cauda aos outros grous inferiores em inteligência) que, com seu vigilante grito de melancólica sentinela para repelir o inimigo comum, vira com flexibilidade a ponta da figura geométrica (talvez seja um triângulo, mas não se lhe vê o terceiro lado formado no espaço por estas curiosas aves de arribação), ou para bombordo ou para estibordo, como um hábil comandante; e, manobrando com asas que não parecem maiores que as de um pardal, como não é estúpido, toma assim outro caminho filosófico e mais seguro.

(Os Cantos de Maldoror, de Isidore Ducasse, Conde de Lautréamont)

Sumário

	PÁGINA
INTRODUÇÃO	01
I PARTE CAMUS E ARENDT: DOIS PENSADORES EM TEMPOS SOMBRIOS	10
CAPÍTULO I POLÍTICA É LIBERDADE. A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO ARENDTIANO E A DESNATURAÇÃO DA POLÍTICA COMO PROCESSO FILOSÓFICO	20
1.1 A POLÍTICA ENQUANTO AÇÃO PRÉ-FILOSÓFICA	20
1.1.1 CRÍTICA AO PENSAMENTO PLATÔNICO	20
1.1.2 O ACENTO SOCRÁTICO: RELAÇÃO ENTRE IGUALDADE E LIBERDADE	24
1.1.3 A <i>RAISON D'ÊTRE</i> DA POLÍTICA É A LIBERDADE	29
1.1.3.1 ASSIMILAÇÃO E ROMPIMENTO DE HANNAH ARENDT COM A TRADIÇÃO	32
1.1.3.2 O PORQUÊ DO DIVÓRCIO ENTRE POLÍTICA E LIBERDADE	34
1.1.4 A EXIGÊNCIA DO ESPAÇO PÚBLICO	36
1.1.4.1 RELAÇÕES ENTRE DOMINANTES E DOMINADO: DOS CONCEITOS DE JUSTIÇA E INJUSTIÇA COMO FORMAS POLÍTICAS CONTRADITÓRIAS	49
1.1.4.2 UM OLHAR CRÍTICO SOBRE MARX	55
1.2 DOS CONCEITOS DE TOTALITARISMO	63
1.2.1 A PERSPECTIVA ARENDTIANA ACERCA DO TOTALITARISMO E DO TERROR	65
1.2.1.1 DA EDIFICAÇÃO E MANUTENÇÃO DOS REGIMES TOTALITÁRIOS	70
1.2.2 A BANALIDADE DO MAL	73
1.2.2.1 A FORÇA COMO 'APOLOGIA DO MAL': UMA DISTINÇÃO ENTRE VIOLÊNCIA E PODER	82
1.3 DA FACULDADE DE JULGAR: POR UM <i>ÉTHOS</i> E UMA <i>AÍSTHESIS</i>	97
1.3.1 A 'MÁGICA' DA <i>EXISTENZ</i>	99
1.3.2 O JULGAR: DESINTERESSE E POLÍTICA	108
CAPÍTULO II A EXIGÊNCIA DE UNIDADE E A RECUSA DO MUNDO: ALBERT CAMUS	125
2.1 O PENSAMENTO DE CAMUS: A SOLIDARIEDADE COMO CERTEZA FILOSÓFICA	125
2.1.1 ABSURDO E REVOLTA: AS DUAS LINHAS ENTRELAÇADAS DO PENSAMENTO CAMUSIANO	125

2.1.2 UM <i>ÉTHOS</i> DA REVOLTA _____	131
2.1.3 REVOLTA VERSUS REVOLUÇÃO _____	140
2.1.3.1 AS DUAS FACES DA ‘REVOLTA’ _____	143
2.1.4 UMA CRÍTICA À TRADIÇÃO HEGELIANA-MARXISTA _____	157
2.1.5 O HUMANISMO COMO DERRISÃO: UMA PRISÃO PARA O HOMEM _____	164
2.1.5.1 O PURO NILISMO VERSUS A VONTADE DE NÚPCIAS COM O MUNDO _____	168
2.2 <i>AÍSTHESIS</i> E CRIAÇÃO: A ESTÉTICA MÁGICA DA EXISTENZ _____	173
2.2.1 A CRIAÇÃO ABSURDA _____	175
2.2.2 CRIAÇÃO E REVOLTA: A POESIA REVOLTADA _____	180
2.2.2.1 SURREALISMO E OS GÊNIOS DA CRIAÇÃO E REVOLTA _____	181
EPÍLOGO DA PRIMEIRA PARTE. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES _____	196
II PARTE CONSIDERAÇÕES FINAIS _____	205
CONSIDERAÇÕES PRIMEIRAS: VIDA E POLÍTICA: DOIS CONCEITOS SOBREPOSTOS. RELAÇÕES ENTRE VIOLÊNCIA, FORÇA E PODER NO PENSAMENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO CONTEMPORÂNEO _____	211
1.1A COMPREENSÃO DO HOMEM NA CONTEMPORANEIDADE: SUA INTRÍNSECA RELAÇÃO COM A BIOPOLÍTICA E O BIOPODER _____	212
1.2 “A ILUSÃO DA AUTONOMIA”: A FORMAÇÃO DOS SUJEITOS E OS PROCESSOS BIOIDENTITÁRIOS _____	220
1.2.1 EMANCIPAÇÃO E EXCEÇÃO: AS CONTROVÉRSIAS DO ESTADO MODERNO _____	225
CONSIDERAÇÕES SEGUNDAS: REVOLTA ESTÉTICA: ECOS DA RAZÃO E DA RECUSA _____	230
2.1 A ARTE COMO FABRICANTE DE UNIVERSOS: A TRANSGRESSÃO DO REAL _____	231
2.2 ENGAJAMENTO, ARTE E TRANSGRESSÃO: AS DOBRAS DA LINGUAGEM _____	236
REFERÊNCIAS _____	245

INTRODUÇÃO

O século XX é marcado por um pensamento pautado na certeza de que o universo brota cada vez mais manifestamente como ordem, liberdade e, conseqüentemente, como ‘consciência de si’. Ora, esse manifestar do universo é concebido, pelo homem, como um progresso. Em outros termos, haveria um caráter evolutivo que direcionaria a humanidade a um conhecimento pleno de si e, conseqüentemente, à total liberdade. Tal progresso apontado pode ser entendido como o ‘progresso do Espírito’ apregoado por Hegel, o qual se apresenta como um contínuo que se concluirá atravessando a ‘história dos homens’. A filosofia, destarte, emerge como o saber supremo, aquele que conjuga todos os demais, totalizando em si todas as obras. Como destaca Hegel, é nessa filosofia puramente imanentista, na qual a história tudo ensina, que o Espírito Objetivo se realiza. Ademais, é preciso compreender que a história não se fecha em sua circunscrição; antes, se realiza como progresso das civilizações, do homem e do indivíduo. O ‘vir-a-ser’ das diferentes aventuras humanas não é senão a ‘história do Espírito universal’, que se desenvolve e se realiza por etapas contínuas até alcançar a plena posse e ‘consciência de si mesmo’. Este progresso intensificado faz crer que o homem saiu de sua *minoridade* e que agora — dono de si — é capaz de construir um lugar digno no qual sua *conditio humanæ* se realize cabalmente.

Contudo, o referido progresso intensificado parece se encontrar em um terrível paradoxo, haja vista o fato de que, ao se racionalizar o mundo, fixou-se um término para a existência no fim do devir histórico, como se realmente houvesse fim. A profecia de uma razão histórica gerou uma espécie de ‘idolatria do real’. Esta ‘paixão da razão’

excomungou a criatividade humana, afastando o homem de seu processo criador. Encerrada no acontecimento, a ‘idolatria do real’ aprisiona o mundo na história, ao mesmo tempo em que o guia. É a um só tempo pedagógica e conquistadora, soerguendo-se em um império ideológico no qual a profecia da razão histórica e da liberdade humana acabam soterradas sob o manto do ‘princípio de autoridade’.

Nesse sentido, a intensificação do progresso, deste crescente da história acabou vinculada a uma igualmente intensificada ilusão de autonomia e, conseqüentemente, a uma ausência de liberdade real. A civilização ocidental conheceu, nesses últimos cento e cinquenta anos, não uma ‘*ratio* evoluída’ que trouxe consigo a felicidade humana; antes, deparou-se com o domínio e a hostilidade do homem para com o homem, os quais progressivamente têm se ampliado em eficiência. Em outros termos, a implementação irreprimida e legitimada das conquistas da lógica e de uma filosofia amparada unicamente na racionalidade sistêmica nem se apresentam como uma regressão incidental na senda do progresso, nem como uma datada “epidemia” da violência que exige a vigilância constante sobre nossa liberdade. Tais conquistas, ademais, quiseram se amparar em um olhar biológico, sociológico, psicológico e criminológico, de modo a subjugar os homens pelos homens. É, infelizmente, no apogeu da civilização que se criam *tempos sombrios* para a humanidade.

Ora, é inegável o fato de que, nos últimos tempos, o homem erigiu Estados balizados no terror e no genocídio, tendo por alibi para o seu crime a própria filosofia, que transformou ‘assassinos em juízes’. O apelo humanista, tão presente nos séculos XIX e XX, parece ter esquecido o homem em face da condição imposta pela modernidade, a qual, ao prometer um lar acolhedor e um estreitamento entre os indivíduos, criou uma falsa ‘solidariedade’ comum. Em todo caso, o apelo humanista tornou-se um engodo para o próprio homem, fazendo-se de casa de detenção, na qual é o sujeito seu principal detento. O que de fato ocorre é que a razão lógica, levada ao extremo, acabou por edificar um reino de dor e sofrimento, no qual o conceito de homem perdeu o sentido de sua *conditio* e instituiu-se uma hostilidade racionalizada e legitimada entre o opressor e o oprimido. O exemplo mais evidente se encontra nas práticas totalitárias, as quais eliminam com qualquer ideal de política e verdadeira noção de poder, sendo, desse modo, um dos principais corroboradores da legitimação da violência, do assassinato e, conseqüentemente, da minimização da *conditio humanæ*.

À vista disso, os conceitos que sempre problematizaram as relações inerentes à política e à ética parecem não dar mais conta deste hiato entre homem e mundo, isto é, deste abismo silencioso entre os homens e seu solo comum. Em outras palavras, urge, no universo filosófico, a necessidade de abarcar não apenas os problemas que pertencem a uma conceituação tradicional do que seja política, mas, isto sim, àqueles que ‘transvaloram’ e buscam construir novas perspectivas na esfera do político; resgata-se, assim, a política como um conceito filosófico constitutivo da *conditio humanæ*. À vista disso, o problema a partir do qual a presente Tese se erige diz respeito ao sentido da política e sua intrínseca relação com a condição humana, apontando para o fato de que, diante da minimização premente da *conditio humanæ*, os conceitos filosóficos tradicionais não se sustentam para esclarecer o que seja o mundo e tampouco o homem que nele se encontra; daí, portanto, a necessidade de mostrar que a filosofia precisa se construir novamente. Diante do exposto, Hannah Arendt e Albert Camus — dois pensadores que vivenciaram as agruras de *tempos sombrios* — apresentam-se como suporte para mostrar que alguns eventos, a exemplo do totalitarismo e das diferentes práticas de terror implementadas em Estados de Exceção, operam determinada ruptura em relação aos eventos históricos que os constituíram: assim, apresentam ao mundo um fenômeno político impar, claramente ilustrado nos movimentos do nazismo e do stalinismo. Estes *fenômenos políticos singulares*, que transfiguram toda uma característica fisionômica de uma determinada era, não possuem, no arcabouço do vocabulário filosófico, um caráter determinante e, por conseguinte, também não possuem um princípio fundamental que oriente seus procedimentos. Ademais, tanto Hannah Arendt quanto Albert Camus mantêm o questionamento filosófico — advindo do conceito originário de política — acerca da definição do homem e de sua respectiva *conditio*. Ambos, ao analisarem o sentido da política e sua intrínseca relação com a condição humana, apontam para as teorias totalitárias, para as práticas de terror e terrorismo de Estado, não os circunscrevendo aos eventos datados da história da humanidade; antes, demonstram que estes eventos soerguem-se como um problema filosófico contemporâneo, que traz consigo, para além da minimização da *conditio humanæ*, o cruzamento íntimo entre a norma embutida na fundamentação jurídica — que serve de modelo para pensar as relações políticas — e a certeza científica, respaldada na linguagem biológica.

Ora, é justamente por não se circunscreverem à condicionalidade histórica, aos eventos datados que o elo que liga o pensamento de Camus ao de Arendt ultrapassa as fronteiras de suas respectivas filosofias, desdobrando-se no debate mais contemporâneo. Em vista de tal desdobramento, o problema apresentado se abre para um diálogo com o pensamento de outros — em especial Michel Foucault e Giorgio Agamben —, sobretudo no que concerne às implicações constitutivas das práticas de terror e do terrorismo de Estado, ou seja, estes fenômenos legitimam práticas de submissão dos sujeitos, alicerçando, assim, os mecanismos de *biopolítica* e processos *bioidentitários*.

Ademais, o diálogo se estende à filosofia de Gilles Deleuze e Georges Bataille, haja vista tanto Camus quanto Arendt operarem uma digressão estética no que concerne à questão política apregoada. Afinal, mesmo Camus empreendendo um estudo mais minucioso da arte engajada, e Arendt uma análise mais superficial das questões estéticas, é fato que ambos percebem na atitude estética uma relação intrínseca com a reflexão do âmbito político. Em outros termos, seja no prazer ‘desinteressado’, nos quais os juízos estéticos aparecem análogos aos juízos políticos, como alude Arendt, seja, como afirma Camus, no simultâneo aceite e recusa do real embutido na obra de arte, é a tragicidade do mundo que aparece. É neste ponto que a criação artística se torna assaz importante, na medida em que a arte, em sua atitude transgressora e enquanto possibilidade de ser concebida como signo de verdade, aparece como ‘abertura’ possível para se representar e, quiçá, construir para fora dos horrores a que a humanidade se encontra subjugada. Quando os indivíduos conseguem falar sobre o acontecimento, isto é, quando se tornam capazes de criar o real, estes não apenas refletem o mundo, mas o constroem como sendo único e legítimo. Escapam, assim, de uma relação de sujeitamento, e entram na posição do observador-criador, daquele que restaura a alteridade, a diferença e ultrapassa os limites. Este seria, portanto, o lugar da resistência, da construção do humano diante da ‘epidemia’ que atola nossos *tempos sombrios*.

Do mesmo modo que uma sinfonia encontra sua razão de ser em variações de movimentos, em gradações de intensidade musical, o percurso desta Tese experimenta distintos graus de intensidade. Eis a escolha metodológica a partir da qual essa Tese encontra seu movimento próprio. De fato, o trabalho aqui desenvolvido divide-se em duas partes, com intensidades notadamente distintas, em função da intencionalidade de cada uma. Como em uma sinfonia, em que sempre resta a opção de uma introdução mais longa e rápida, mais longa e lenta, mais curta e rápida, ou mais curta e lenta, a brevidade da apresentação das partes pode ser considerada apenas como um indicativo do que se encontrará no corpo do texto. É preciso destacar, a primeira das partes está organizada em dois capítulos longos, cuja característica central é uma análise mais contundente de Arendt e de Camus.

Neste espírito de uma Tese-Sinfonia, o primeiro Capítulo é justamente mais longo em função da extensão da obra de Hannah Arendt. Entrementes, apesar da análise contundente do pensamento arendtiano, o contexto no qual me debruço não se fecha à pensadora; antes, abre-se como possibilidade de um diálogo futuro com o pensamento de Camus. Afinal, este trabalho não se circunscreve em sua condicionalidade histórica, e tampouco se fecha na obra indissociável de cada pensador. Em outras palavras, a Tese aqui apresentada possui por finalidade pontuar um problema genuinamente filosófico, transcendendo, para tanto, sua mera circunstancialidade. É por esta razão que, a partir do subcapítulo 1.3, Camus se torna nome veiculado ao pensamento arendtiano, ganhando força em seu pensamento no Capítulo II. Este segundo Capítulo, destarte, torna-se menor em virtude do fato de os escritos políticos de Albert Camus serem, notadamente, em menor número que os de Hannah Arendt. Contudo, o fato de haver um número um pouco inferior de páginas não faz a análise acerca do pensamento camusiano secundária nesta Tese. Ao contrário, ela se torna basilar para apontar a extensão do problema pontuado. À vista disso, há um epílogo no qual se realizam considerações em torno do problema central da Tese, a saber: o sentido da política e sua intrínseca relação com a condição humana.

Nesse sentido, é apontando para não circunscrição do problema que não procuro concluir este trabalho; antes, busco abrir duas possibilidades de encaminhamento, a partir de diálogos com pensamentos tão vivos quanto os de Arendt e Camus. A segunda parte, portanto, encontra-se dividida em dois tópicos curtos, que visam, simplesmente, apontar para uma continuidade futura do trabalho, isto é, para a possibilidade de uma

continuidade entre dois domínios aparentemente tão distintos, qual seja, a política e a estética. No lugar de uma conclusão, de um encerramento ou esgotamento da análise, esta Tese possui considerações finais, tendo em vista que o pensamento filosófico, em função de sua natureza e essência, não comporta conclusões fechadas, mas, isto sim, a abertura do problema que aponte para a hipótese do vislumbre de sua universalidade. Vale ressaltar o fato de que, justamente por haver uma continuidade estética, nesta Tese são utilizadas certas imagens, as quais não apenas vislumbram a própria natureza da obra de arte, mas, também, e para fora do contexto do ‘belo’, representam com nitidez algumas variantes do problema aqui proposto.

À vista do apresentado, a Parte I da Tese, *Camus e Arendt: dois pensadores em tempos sombrios*, visa a esclarecer alguns dos conceitos mais importantes de Arendt e Camus, bem como apresentar algumas considerações engendradas deste solo comum. Destarte, o Capítulo I — *Política é liberdade: a construção do pensamento arendtiano e a desnaturação da política como processo filosófico* — aponta para o fato de que ao longo do século XX o poder político passou por profundas transformações. Emergem a sociedade de massa e o terror dos Estados totalitários. Em meio a essa nova e conflituosa era, Hannah Arendt não é mera observadora; antes, vivencia e ressalta os horrores de seu tempo, apontando o aniquilamento organizado e tecnicamente refinado de indivíduos que perderam o *status* de homem. Ademais, esta pensadora, na tensão entre Filosofia e Política, analisa o distanciamento empreendido por ambas ao longo da história do pensamento, e busca compreender, na sua contemporaneidade, a liberdade como *raison d'être* da política. Pressupondo que no pensamento arendtiano a filosofia aparece tanto como ponto de chegada quanto de partida, busco um olhar mais característico. Em outras palavras, apresenta-se uma possibilidade ‘ética’ no pensamento de Hannah Arendt, mais precisamente, uma filosofia do *Êthos*. Ademais, demonstra-se haver um apelo sensível em seu pensamento, entendido como uma *aísthesis* que se abre como possibilidade estética.

O Capítulo II — *A exigência de unidade e a recusa do mundo: Albert Camus* —, além de mostrar as razões pelas quais se pode afirmar que o pensamento camusiano se encontra em consonância com o de Arendt, aponta-se para o fato de a liberdade não se deprender de ideologias, tendo seu limite no próprio homem. Ademais, busca-se mostrar que é no resgate da negação que se encontra o ponto de partida de sua análise da condição humana, a qual, por meio da ilustração de determinadas situações históricas e fenômenos

específicos, captura o ímpeto que redimensiona o homem como um ser em tensão. Em vista disso, a reflexão engendrada direciona-se à elucidação de determinados critérios para se viver a partir de valores criados. Nesse sentido, também vislumbro um dado *Êthos* na filosofia de Albert Camus, o qual é demonstrado a partir da conversão do sentimento absurdo em revolta. É no pensamento camusiano que a convergência estética é pontuada de modo mais abalizado, haja vista esta se direcionar para a tensão que obra de arte e artista enfrentam no duo negação-aceitação do real; donde este capítulo apontar, ao seu final, para um deslocamento do político para o estético, com a finalidade de, mais adiante, demarcar as relações que envolvem o par ‘ético-estético’.

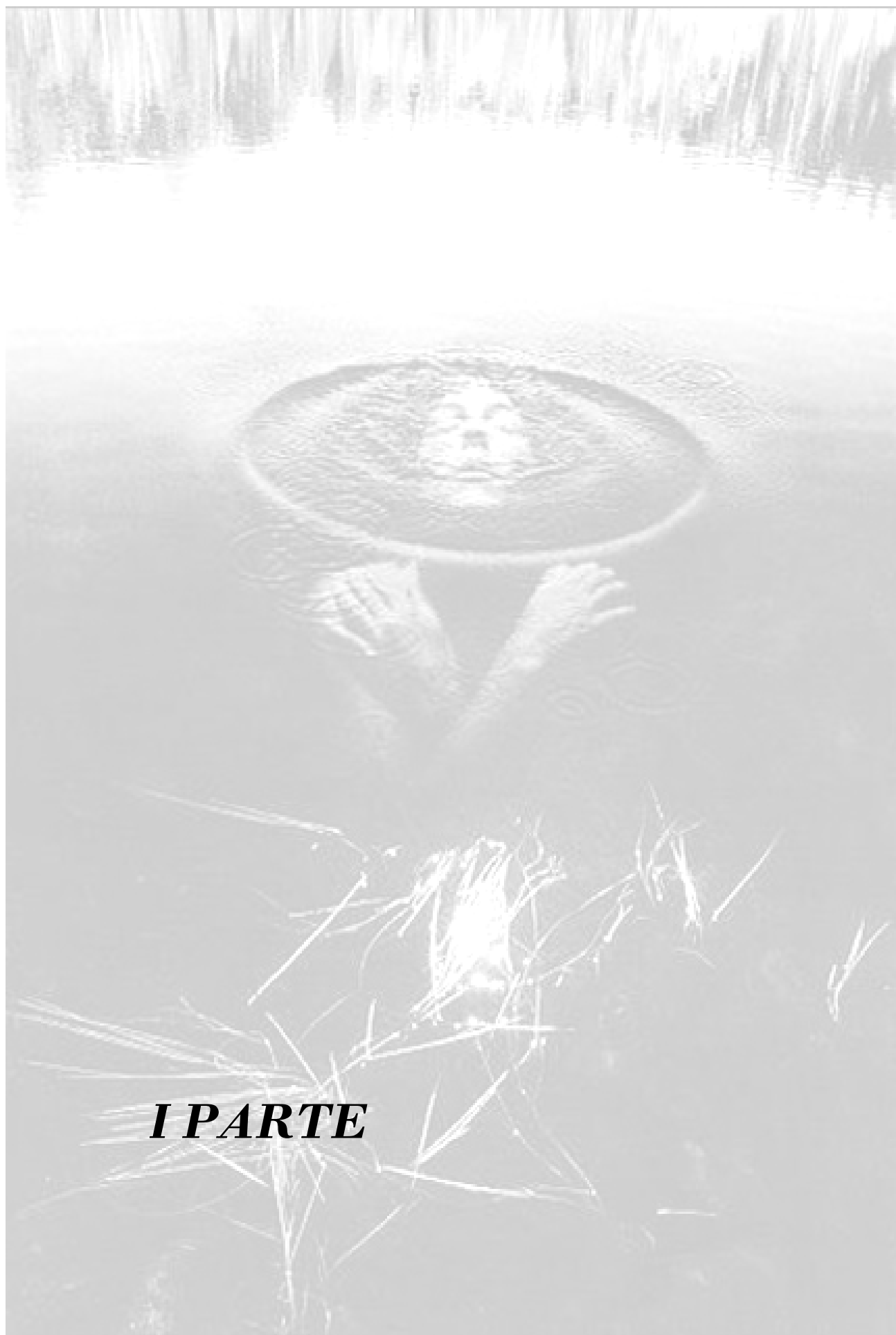
Ao fim desta Parte I, há o *Epílogo*, no qual — diante da confluência de imagens e dos escritos de Roxa Luxemburgo e Franz Kafka — retomo o ponto de onde o pensamento de Camus e Arendt convergem, mantendo a pergunta filosófica: *Qual a definição de homem?* Ademais, aponta-se para o fato de a ‘moderna rebelião’ empreendida por estes pensadores de ‘tempos sombrios’ não se fechar, obrigando sua abertura com outros nomes do pensamento contemporâneo.

Ora, no que concerne à Parte II, *Considerações Finais*, esta visa unicamente ampliar o olhar acerca das análises engendradas por parte de Camus e Arendt; abandonando, assim, a especificidade desses pensadores e trazendo o problema por eles analisado para sua universalidade. Nesse sentido, há um deslocamento da questão totalitária para relações complexas advindas deste fenômeno. Por um lado, a sobreposição da vida em relação à política; por outro, o estilo artístico, a arte como engajamento, isto é, uma reflexão e uma denúncia da miséria na qual a *conditio humanæ* a partir da atitude estética. Nesse sentido, dois caminhos são propostos, os quais, mesmo seguindo orientações diferenciadas, não se apresentam como excludentes. Logo, nas *Considerações Primeiras — Vida e Política, dois conceitos sobrepostos: relações entre violência, força e poder no pensamento filosófico-político contemporâneo* — busca-se ultrapassar os elos que ligam o pensamento camusiano ao arendtiano, mostrando que as fronteiras de suas respectivas filosofias, se estendem ao cenário do debate contemporâneo; criando, desse modo, um diálogo possível com os pensamentos de Michel Foucault e Giorgio Agamben, sem, para tanto, aprofundar-me no desdobramento de suas obras, como *exige* a atividade filosófica em função de problemas. Destarte, dois conceitos são apresentados, *biopolítica* e *bioidentidade*. Ademais, um conceito desenvolvido por esta autora é proposto, a saber: o conceito de *Homo hostilis*.

Neste, defendo haver um dado modelo de homem que é fundamentado numa suposta e artificializada ‘natureza humana’, a qual afasta e elimina todo aquele que não compartilha deste modelo artificializado.

Nas Considerações Segundas — *Revolta estética: ecos da razão e da recusa* — questiona-se acerca de uma abertura possível, ou seja, aponta-se para uma forma de ruptura com esse mundo subjugado e normatizado através de diferentes práticas de terror e exclusão. Aponta-se, portanto, para a revolta estética, pressupondo que a expressão artística aparece como uma estrutura capaz de desempenhar uma determinada função criadora; possibilitando uma resistência à minimização da *conditio humanæ*, justamente por ser capaz de instaurar bases éticas. Nesse sentido, vislumbro na ação estética um importante papel no que concerne à Política. Diante de tal fato, abro um diálogo, ainda que breve e “profético”, com os pensamentos de Gilles Deleuze e Georges Bataille.

Por fim, faz-se mister apontar para o fato de que, se há uma originalidade nesta Tese, esta reside na articulação engendrada para fora da circunscrição histórica da qual os pensamentos de Albert Camus e Hannah Arendt se erigiram.



I PARTE

CAMUS E ARENDT

DOIS PENSADORES EM TEMPOS SOMBRIOS

Ao longo dos dois últimos séculos, o homem foi capaz de erigir regimes pautados no terror e no genocídio. Sendo assim, faz-se mister problematizar as questões inerentes a uma filosofia política e a uma ética capazes de abarcar não apenas os problemas que concernem aos conceitos tradicionais do que seja política, mas antes, àqueles que — na constatação de uma necessidade iminente — ‘transvaloram’ e buscam construir novas perspectivas no âmbito político, resgatando a política como um conceito filosófico constitutivo da *conditio humanæ*. Em consonância com essa necessidade, a primeira parte deste trabalho visa a apresentar o solo de onde Albert Camus e Hannah Arendt desenvolvem seus pensamentos, ou seja, o mote comum a ambos, a saber: a problematização de questões políticas inerentes ao século XX. De fato, a despeito de suas obras abarcarem os mais diferentes temas, permeando questões entre a política e a filosofia — e podendo ser entendidas como equidistantes por muitos — verifica-se, todavia, a comparticipação de Arendt e de Camus quanto à idéia de que o século XX foi capaz de minimizar a condição humana de modo mais exacerbado, não apenas no que diz respeito à forma pela qual esta minimização ocorreu em outros séculos; mas antes, pelo modo explícito com que esta se presentificou e ainda se faz presente. A exemplo disso, encontramos o totalitarismo, concebido por ambos como um “fenômeno de ruptura”, por eliminar com qualquer ideal de política e verdadeira noção de poder, sendo, desse modo, um dos principais corroboradores da legitimação da violência e do assassinato. Isso, entretanto, não significa que o totalitarismo deva ser entendido como o tema único de seus pensamentos, mas antes, como a questão comum que os motiva a analisar mais enfaticamente as relações de poder, força e política, contrapondo-as à legitimação da violência, do terror e do genocídio.

A problematização deste “fenômeno de ruptura” fez com que ambos, Camus e Arendt, analisassem os diferentes regimes totalitários com vistas a uma discussão especial acerca dos problemas metodológicos e teóricos suscitados pelos mesmos. E isso porque ambos possuíam um olhar peculiar acerca da condição humana, do poder e das questões concernentes à política, sendo capazes, dessa maneira, de criar conceitos e categorias a partir de reflexões abstratas sobre fatos e situações concretas. No âmbito de suas investigações, a *conditio humanæ* aparece como uma possibilidade real de afirmação do próprio homem: frente a um mundo legitimado pelo assassinato e por discursos excludentes, Camus e Arendt encontram uma brecha para discutir a política, a revolta e o assassinato, enaltecendo a vida humana e apontando, de modo crítico, para aqueles que a minimizam e continuam a minimizar esta condição, sem, para tanto, omitir ou camuflar nomes e questões políticas.

Faz-se mister destacar que tanto Albert Camus quanto Hannah Arendt são pensadores contemporâneos os quais, na criação e elaboração de uma série de obras — sobre os mais diversos problemas, e que permeiam as mais diferentes temáticas —, apresentaram uma reflexão profunda e crítica da existência do homem e de sua condição no mundo, principalmente no que diz respeito ao século XX. Nesta busca de uma compreensão da condição humana, ambos se depararam com questões concernentes à política, o que possibilita detectar o seguinte fato: perante uma ação coercitiva, a humanidade só tende a perder. E isso porque é só com a liberdade individual que se podem criar condições de subsistência do homem frente ao mundo. Logo, em situações de coerção e violência há uma supressão da diversidade a qual é, justamente, o mote de sustentação e composição do ‘todo’.

Tanto Camus quanto Arendt eram cientes de que cada qual, em sua singularidade, possui uma contribuição própria a oferecer ao ‘todo’ aqui referido, fazendo deste uma estrutura diversificada e, por essa razão mesma, uma estrutura complexa, dinâmica e aberta. Para estes dois pensadores, o fato de todos se tornarem iguais denota a existência de uma imposição coercitiva, presente-se ela de forma consciente ou não. Portanto, é imprescindível que o homem permaneça livre e humano, não se submetendo àquilo que Arendt denomina de “desumana decadência”. Ora, é certo que nada é mais tentador para o homem do que ostentar, com exibicionismo, o exercício do poder. Não obstante, também é fato o quanto isso reside aí de ameaça para o desfrute da liberdade

individual de forma plena — sem a ingerência e imposições dogmáticas ou condicionamentos psico-sociais que reprimam a espontaneidade, seja com o emprego de ardis e sutilezas, ou mesmo com ostensiva truculência violenta.

Para Camus e Arendt, a liberdade não se depreende de ideologias, independentemente de essas serem de direita ou esquerda; afinal, ambos já haviam percebido que o mundo social, tal como vinha e vem se apresentando, não é capaz de favorecer a realização do homem singularmente. Sob esse aspecto, o elo comum a estes dois pensadores se fortifica, e isso porque a questão abordada por ambos remete às mesmas calamidades do cotidiano, ou seja, ao totalitarismo, terror, violência e genocídio empreendidos por diferentes governos no mundo, principalmente os abarcados entre os anos de 1914 e 1970. Desse modo, Arendt e Camus estavam cientes que estas questões tão pontuais não se encontram circunscritas a meras datas e espaços geográficos; antes, estes dois pensadores destes ‘tempos sombrios’ apontam para a imperiosidade de se buscar um sentido perdido, uma direção correta, ou seja, afirmar a condição humana por meio de uma recusa a tudo aquilo que a minimiza em um período paradigmático do pensamento.

Sem dúvida, Hannah Arendt é uma pensadora que, tanto crítica quanto apaixonada pela política, busca, a partir de seu aspecto mais originário, erigir sua filosofia em uma espécie de jogo conceitual, no qual a liberdade do pensar e a inserção do pensamento nas conexões filosóficas sustentadas pela tradição aparecem como meios para consolidar uma reflexão acerca das relações entre o *animal laborans* e *homo faber*. Ou seja, a partir de uma análise crítica da necessidade do homem compreendido como criador (*homo faber*) ter se convertido em animal de labuta (*animal laborans*), fustigado pelo seu próprio processo de criação, Arendt alicerça seu pensamento no cerne das discussões acerca de estruturas intrinsecamente envolvidas com a noção de liberdade e com as garantias de *isonomia* (igualdade perante as leis) e *isegoria* (liberdade de expressão).

Ora, a discussão acerca de tal envolvimento — isto é, das redes que envolvem as relações entre liberdade, *isonomia* e *isegoria* —, é o que desperta, em Arendt, o desejo de investigar a gênese ocidental da política. Decerto, tal investigação suscita, na pensadora, a necessidade de reformulação de toda uma tradicional e moderna cadeia de conceitos acerca do entendimento do que seja a política. Ademais, Arendt visa, a partir desta reformulação, a compreender as conseqüências ‘desastrosas’ ocasionadas por um novo modelo de se pensar o poder e as relações de força, principalmente ao longo do século XX, de tal modo

que o totalitarismo e a violência se tornaram, neste olhar crítico arendtiano, não apenas estruturas partícipes de um modelo político, mas, principalmente, “fenômenos de ruptura” na história ocidental.

Certamente, a formulação deste pensamento erigiu-se de modo controverso em relação à tradição, causando, simultaneamente, paixão e hostilidade por Arendt, de sorte que até hoje gera, para alguns, uma dificuldade de classificação mais abalizada de sua obra. Tal controvérsia acabou, isto sim, por criar mitos acerca do pensamento arendtiano, fazendo-a ou “encoberta por uma névoa metafísica” ou “uma autora que adota posturas sistemáticas, cujos conteúdos são evasivos”¹. Todavia, o que se verifica ao longo de sua trajetória filosófica é o fato de que o pensamento arendtiano aparece, *grosso modo*, como uma crítica a toda uma filosofia canônica, a qual articulou, e ainda vem articulando, uma alternativa simplista e, por conseguinte, falha quanto às definições de política até então vigentes.

Em outras palavras, Hannah Arendt, na verdade, detecta que, a partir de uma necessidade social, a filosofia acabou por se dissociar cada vez mais das origens da política, de modo que, no último século, evidenciou-se um maior abandono e uma menor preocupação com a problematização do conceito de liberdade, o que se clarifica em diversos exemplos de uma história recente; entretanto, diferentes eventos apenas nos vêm mostrar uma postura filosófico-política idealizada, a qual, na prática, acaba degenerada em totalitarismos e ditaduras diferenciadas. O idealismo, nas palavras da própria Arendt, “é freqüentemente nada mais que uma desculpa para não reconhecer realidades desagradáveis. Idealismo pode ser uma forma de evasão completa da realidade”². E, com efeito, a política idealizada corrompe o próprio sentido do termo:

Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: ‘o sentido da política é a liberdade’³.

¹ In JARDIM, Eduardo (org). *Hannah Arendt, diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

² ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

³ *Idem*, *O que é Política?* Fragmentos das Obras Póstumas, Compilados por Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 38.

Todavia, é irrefutável o fato de que nada é mais tentador para o homem do que ostentar, com exibicionismo, o exercício do poder e, diante de tal assertiva, Arendt defende que esta ostentação representa uma grande ameaça para o desfrute tanto da liberdade individual na sua forma mais plena quanto da liberdade persuasiva a que os homens experienciam nesse mundo. À vista disso, Hannah Arendt aponta para a necessidade de se encontrar um espaço real para o alvedrio humano, sem que, para tanto, como já mencionado, tenha de haver a ingerência e imposições dogmáticas ou condicionamentos psico-sociais que reprimam a espontaneidade, seja com o emprego de ardis e sutilezas, ou mesmo com ostensiva truculência violenta.

Nesse sentido, a filosofia de Albert Camus não se distancia da de Arendt. Afinal, ele elaborou ao longo de sua obra um pensamento característico, o qual possui por critério mais fundamental o resgate da negação como tensão, sendo esse o ponto de partida de uma análise da condição humana. Trata-se, em outras palavras, a existência que, sem sentido prévio, possui seu significado diretamente ligado ao concedido pelo próprio homem. Nesta tentativa de um ‘resgate’ do homem para consigo mesmo, Camus analisa e estabelece diferentes limites a várias e distintas situações, as quais impelem o indivíduo a uma vida sem sentido, pautada na opressão. Ademais, sua filosofia se erige a partir de uma linguagem firme e simples que, por meio da beleza literária, apresenta a condição humana como uma possibilidade real de afirmação do indivíduo, haja vista o fato de que, em um mundo desprovido de razão, e sem qualquer forma de abstração, é possível construir um destino marcado unicamente pela impressão humana.

Através deste desnudamento da condição humana, Camus aponta para aquilo que traduz a marca própria desta condição, a saber: o *absurdo*, o qual é entendido como um sentimento revelador da inexistência de uma razão de ser *a priori*, visto que possui por objeto de análise a vigência de um divórcio perpétuo entre o homem e o mundo. Em outros termos, há a constatação de que a vida, de um momento a outro, é capaz de se revelar como irracional, pois esta pode nos ser arrebatada a qualquer instante, sem o nosso consentimento prévio. O absurdo, portanto, aparece como um sentimento sempre presente e à nossa espreita, capaz de provocar, justamente pelo seu estranhamento, a compreensão consciente do tempo e da vida. Diante da falta de sentido do mundo resta saber o valor da

vida, isto é, se esta vale ou não ser vivida. Donde o suicídio⁴ apresentar-se, para Camus, como o único problema filosófico realmente importante.

Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é que é verdadeiramente o sentimento do absurdo. Como todos os homens já pensaram no seu próprio suicídio, pode reconhecer-se, sem mais explicações, que há um elo direto entre tal sentimento e a aspiração ao nada⁵

Não obstante o suicídio se apresentar como o ponto de partida da análise camusiana, o olhar sobre o suicídio abre outras possibilidades, de modo a que Camus perceba e aponte para o fato de o homem moderno vivenciar um momento peculiar da ‘história da civilização’, ou seja, o homem experiencia uma era da ‘negação absoluta’. O homem moderno, portanto, encontra-se diante de um século contraditório, denominado por Camus de *século das ideologias*. Nesse momento específico da história, o que se verifica é o império da injustiça sobre a condição humana; afinal, estas ideologias⁶, referidas por Camus, em sua negação, tendem a repudiar o próprio homem. Contudo, este repúdio apontado possui por alvo imediato o outro, haja vista o fato de que é o outro quem ‘trapaceia no jogo da vida’, sendo, então, apenas este quem deve morrer. Destarte, legitima-se o ‘crime de morte’. É a partir deste olhar que Camus erige sua reflexão acerca da revolta e do assassinato⁷, a qual possui por ponto de partida a problemática acerca do suicídio e, conseqüentemente, a noção de absurdo.

Cabe salientar que tal reflexão não aparenta visar a uma construção de valores mais fundamentais ou de uma ética propriamente dita; antes, visa a elucidar um meio para se viver a partir de valores criados, isto é, trata-se de vislumbrar um possível *êthos*, de modo a se poder capturar, por meio de situações históricas e fenômenos específicos, o ímpeto que redimensiona o homem como um ser em tensão.

⁴ Cf. CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo. Ensaios sobre o absurdo*. Trad. Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁶ Tais ideologias encontram-se exemplificadas no nazismo, stalinismo e fascismo.

⁷ Camus busca, dentre várias implicações, julgar e analisar os genocídios ocorridos ao longo da Segunda guerra Mundial bem como os suposto acontecimentos da mesma ordem ocorridos na União Soviética, que era tida como o berço da liberdade pelo pensamento de esquerda de uma época. Todas estas questões acabaram por levar Albert Camus a uma condição pouco agradável frente aos pensadores que vislumbravam idéias existencialistas e partilhavam do comunismo.

A questão camusiana acerca da revolta já se encontra enunciada, de modo não estruturado, em diferentes obras, prenunciando-se em seu romance *A Morte Feliz*, bem como estando esquematizada em diferentes partes dos *Carnets*. Entretanto, são nos textos do *Combat*, artigos políticos do início da década de quarenta, que Camus começa a melhor desenvolver esta noção, a qual ainda se apresenta de modo vago, sem uma explicitação conceitual formalizada. Contudo, há de se ressaltar que, mesmo sem um arcabouço conceitual, já se postulava uma aversão não apenas aos estratagemas sociais e políticos vigentes em sua época, mas antes, a uma hegemonia filosófica instaurada, que para Camus se apresentava como a grande ‘mentora intelectual’ da minimização da *conditio humanæ*, visto que retirara do homem seu espírito crítico, apartando-o do seu *locus* de ação, retirando, outrossim, a sua capacidade de indignação e contestação. A um correspondente desconhecido, em janeiro de 1945, Camus afirma:

Estou longe de ter dito que entre a criação e o engajamento político eu escolhia a criação. Há anos faço o contrário [...]. Sirvo a política, a história ou o homem, como você preferir, à minha maneira, que é dupla. Em primeiro lugar, lutando em minha posição como um militante de base; em segundo lugar, utilizando minha linguagem para definir o que acredito que é bom [...]. Não acho, no entanto, que esse engajamento me impedirá de fazer a obra que persigo, porque essa obra destina-se justamente a servir este engajamento [...]. Mas nem eu nem você devemos concluir daí que seja preciso nos precipitar à primeira tribuna que surja. O serviço ao homem exige uma lucidez política contínua, uma fidelidade difícil [...]. Escolha valores políticos mas não se esqueça que tudo está ligado, de que você só os servirá bem permanecendo um homem tão íntegro quanto possível⁸

Dessarte, percebe-se a recusa crítica de Camus a qualquer filosofia ou política dos fins como justificativa dos meios, donde se compreender, conseqüentemente, seu afastamento do comunismo — tão em voga na intelectualidade francesa da época. Segundo Camus, no stalinismo se encontra o mesmo cinismo imperante do nazismo e fascismo, concebendo-os enquanto um regime pautado no totalitarismo e nas práticas de terror. Afinal, Camus entende o mundo como desprovido de razão para o homem, sendo a cognoscibilidade do mundo apenas encontrada na marca que o próprio homem concede ao mundo. Sendo assim, sua postura, tanto filosófica quanto política, pode ser considerada

⁸ TODD, Olivier. *Camus, uma vida*. Trad. Mônica Stahel. Rio de Janeiro: Record, 1998, p. 461-462.

como uma recusa a um mundo erigido por inquisidores sentados em cadeiras ministeriais⁹, os quais utilizam a filosofia para ‘transformar assassinos em juízes’. Por outro lado, os pensadores de seu tempo tornaram-se tanto ‘modestos’ quanto ‘impotentes’ frente à minimização da *conditio humanæ*, por se distanciaram da reflexão, e por se transformarem em meros comentadores de sua condicionalidade histórica. Consoante Camus:

Os filósofos antigos refletiam muito mais do que liam. Por isso se ligavam tão estreitamente ao concreto. A tipografia mudou isso. Nós lemos mais que refletimos. Não temos filosofias, apenas comentários [...]. Há nessa atitude tanto de modéstia quanto de impotência. E um pensador que começasse seu livro com estas palavras: ‘Tomemos as coisas em seu princípio’ estaria se expondo a sorrisos. A tal ponto que um livro de filosofia que surgisse hoje sem se apoiar em alguma autoridade, citação, comentário, etc. não seria levado a sério.¹⁰

Aparte de um pensamento que se constituía hegemônico na Europa, Camus busca, para além de construções epistemológicas, um pensamento cuja dimensão moral, política e estética seja capaz de se aproximar do concreto da existência humana. É nesse curso que a temática da ‘revolta’ se desenvolve, tendo como cerne *O Homem Revoltado*, obra cuja busca consiste em reavivar a vontade de agir, criando uma espécie de revigorante capaz de tirar o indivíduo de seu tédio e marasmo. Ora, a reflexão camusiana acerca da revolta se desenvolve, portanto, em torno da questão da violência, e mais precisamente em torno de um modelo filosófico que a legitima através de um cinismo e de um conformismo inerentes a uma era de negação absoluta. Todavia, faz-se mister apontar para os elos inequívocos que unem absurdo e revolta, de modo a melhor compreender as relações intrínsecas aos movimentos totalitários e às filosofias vigentes, bem como o afastamento da liberdade do âmbito político e, conseqüentemente, a busca por um *êthos* e por uma estética da revolta em Camus.

⁹ *Idem, Ibidem.*

¹⁰ CAMUS, Albert. *Carnets II, Janvier 1942-Mars 1951*. Paris, Gallimard, 1993, p. 88.

Em vista do exposto, esta parte do trabalho visa a esclarecer os conceitos mais importantes de Arendt e Camus, o que justifica uma estruturação em capítulos, subcapítulos e tópicos os quais, basicamente, se propõem apontar para os determinados pontos, a saber: I) Identificar os problemas concernentes à *Política*, ao *Totalitarismo*, ao *assassinato* e ao *terror* na obra de Hannah Arendt; II) Identificar os problemas concernentes à *Política*, ao *Totalitarismo*, ao *assassinato* e ao *terror*, bem como à criação e revolta estética presentes no pensamento de Albert Camus, apontando para o seu solo comum com o de Hannah Arendt; III) Apresentar algumas considerações engendradas deste solo comum.

CAPÍTULO I

POLÍTICA É LIBERDADE: A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO ARENDTIANO E A DESNATURAÇÃO DA POLÍTICA COMO PROCESSO FILOSÓFICO

liberdade é liberdade, quer garantida por leis de um governo ou por um estado comunista¹¹

1.1 — A Política Enquanto Ação Pré-Filosófica

1.1.1 — Crítica ao Pensamento Platônico

Consoante Arendt, as questões que permeiam o confronto entre as relações de política e liberdade, bem como de força e de poder surgem em decorrência de uma ruptura radical entre dois fenômenos distintos, a saber: política e filosofia. E, para se compreender as diferenças entre estes dois conceitos — no que concerne a este trabalho específico — não é possível eximir-se daquilo que é, de fato, uma das marcas cruciais do pensamento arendtiano¹², ou seja, a constante referência à filosofia grega e ao modo pelo qual a tradição se apropriou da mesma. Neste sentido, vale ressaltar o quanto Aristóteles e Platão são fundamentais no processo de formação do pensamento político arendtiano, haja vista que sua compreensão do que seja a política e a liberdade está profundamente marcada por uma interpretação particular da filosofia antiga e, fundamentalmente, por uma visão específica do pensamento platônico. Donde Arendt apontar, a partir desta visão característica, para uma cisão entre filosofia e política, bem como para uma apropriação conceitual indevida desta mesma filosofia com relação ao sentido do que seja, de fato, a política na sua gênese. Tal ‘equivoco’, decerto, gerou conseqüências que perduram até hoje no pensamento filosófico-político.

¹¹ ARENDT, H. *Crises da república*. *Op.cit.*

¹² Seus principais comentadores são quase que unânimes quanto a esta questão. Dentre estes, pode-se citar

Ora, esta cisão apontada por Hannah Arendt com relação à filosofia e à política possui como marca crucial a condenação e o julgamento de Sócrates¹³. Segundo a pensadora, a condenação de Sócrates aparece a Platão como o ponto axial para a decadência da *peithein*¹⁴, ou seja, surge como o momento de declínio da persuasão. Neste ínterim, há de se ressaltar que, para o homem da Grécia clássica, a *peithein* possui um significado muito característico, o qual diz respeito à “forma especificamente política de falar”¹⁵. Sendo assim, no cerne do pensamento grego encontra-se, nomeadamente, um modo constitutivo de se fazer política; em outras palavras, existe uma maneira de agir que só se presentifica no discurso, no diálogo entre homens. Seguindo esta linha interpretativa, então, pode-se depreender que, havendo a violência e a força bruta ou psíquica, vislumbra-se um outro modo de ação, que não a grega. Em outros termos, o que efetivamente se verifica é um estilo ‘bárbaro’¹⁶ de agir, ou melhor, aquilo que se apresenta como visível nada mais é do que uma imagem falseada do verdadeiro sentido da ‘política’.

Ademais, Arendt demonstra um estranhamento quanto ao modo absoluto e ideal pelo qual Platão constrói sua análise sobre o que se compreende e se tematiza por política, e a qual, ainda hoje, vige. Consoante Arendt,

O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos.¹⁷

Afinal, diferentemente daquilo que a própria filosofia apregoa, a construção platônica formulou por objeto não uma verdade última e ideal, mas, isto sim, a efemeridade e a contingência a qual a *doxa* está sujeita. Em outras palavras, Platão, em vista de um conceito de verdade em oposição à opinião, acaba criando um impasse entre o falar e o fazer filosófico — *te dialektiké* — e o falar e o fazer próprio da política —*hé*

alguns um tanto quanto controversos, tais como: Canovan, Raviello e Hansen.

¹³ Tal qual Platão o expõe no *Fédon*.

¹⁴ O fato de Sócrates não ter conseguido convencer os juízes daquilo que era uma obviedade teria feito com que Platão se desencantasse com a persuasão, duvidando de sua validade. Cf. ARENDT, Hannah. *Filosofia e Política*. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins, Antonio Abranches *et al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 91.

¹⁵ *Idem, ibidem*.

¹⁶ O termo bárbaro, nesse primeiro momento do texto, diz respeito ao modo violento e coercitivo de se agir no interior da *polis*.

*rhétoriké*¹⁸ —, excluindo da *doxa* um outro significado que lhe co-pertence, a saber: a glória e a fama que permitem a qualquer um aparecer e se mostrar¹⁹. Platão, por conseguinte, submete sua ‘verdade’ a uma *dokei moi* (parece-me) fechada e circunscrita, na qual a *dialegesthai* perde todo o sentido. Em outros termos, no lugar de uma ação persuasiva, o que de fato ocorre é uma imposição conceitual, a qual deriva, como as demais *doxai*, de uma opinião individual e particularizada. No lugar de uma atitude persuasória a qual permite aos homens imporem sua opinião em meio a uma multidão de outras opiniões, isto é, no lugar da *dialegesthai* (a discussão de algo até o fim com alguém) maiêutica socrática, o que aparece na formulação platônica nada mais é que uma arbitrariedade, a qual prega uma *doxa* unívoca e recheada de pressupostos absolutos.

Ora, o que se tem de fato é que Platão — principalmente no que diz respeito aos mitos por ele utilizados em seus textos — não são nem verdades nem *doxai*, mas antes, a violência coercitiva por meio de palavras, haja vista o modo pelo qual o pensador ateniense conclui seus diálogos políticos, a exceção de *As Leis*. Os mitos aparecem como contos para ‘amedrontar’, e não persuadir. *As Leis* não possuem um mito conclusivo, pois, como ironicamente nos faz lembrar Arendt, “as detalhadas prescrições e a lista, ainda mais detalhada de castigos torna desnecessária a violência com meras palavras”²⁰.

É a partir da *Apologia* platônica²¹ que Hannah Arendt produz um pensamento o qual anda na contramão da tradição, pois, seguindo esta ótica, Platão, ao duvidar da persuasão, acaba por condenar-se a uma *doxa* absolutizada, ou seja, à opinião com validade de verdade unívoca e privada, recaindo, assim, no erro já denunciado por Parmênides em *Sobre a Natureza*, tanto na sexta estrofe de Sexto Empírico (versos 28-32), quanto em Proclo (versos 1-8). Ou seja, o pensador ateniense acaba por seguir a via do senso comum, não percorrendo os caminhos apontados pela ‘Deusa’, a saber: a via do pensamento, via esta que, no vislumbrar do olhar arendtiano, mostra ao filósofo que sua função não diz respeito ao governo da cidade, e tampouco à emissão de verdades

¹⁷ ARENDT, H. Filosofia e Política. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política. Op.cit.*, p. 92.

¹⁸ Tal distinção, com estes termos, será encontrada em Aristóteles. Cf. *Ética a Nicômaco*, §1, Livro I.

¹⁹ Cf. ARENDT, H. Filosofia e Política. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política. Op.cit.*, p.97.

²⁰ *Ibidem*, p. 96.

²¹ O discurso de Sócrates na *Apologia* é um grande exemplo da arte de persuasão, tal qual entendida pelos gregos; todavia, seguindo a idéia de uma decepção com a *peithein*, Platão escreve, no Fédon, uma ‘apologia revista’, a qual, justamente por terminar com castigos e recompensas aparece, ironicamente, como mais persuasiva. Ou seja, Platão melhor persuade pelo medo do que pela arte das palavras. Cf. ARENDT, H.

filosóficas, mas antes, seu objetivo está em tornar seus cidadãos mais verdadeiros. Para Arendt, portanto, Platão, ao cometer tal desvio, não apenas renega a sabedoria socrática, mas acaba, outrossim, por condenar tanto a política quanto sua própria filosofia:

A diferença com Platão é decisiva: Sócrates não queria educar os cidadãos; estava mais interessado em aperfeiçoar-lhes as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte. Para Sócrates, a maiêutica era uma atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao se chegar a esta ou àquela verdade geral. Portanto, o fato de que os diálogos iniciais de Platão sejam freqüentemente concluídos de forma inconcludente, sem um resultado, ainda os insere bem na tradição socrática. Ter discutido alguma coisa até o fim, ter falado sobre alguma coisa, sobre a *doxa* de algum cidadão, isso já parecia um resultado suficiente²².

Tal análise crítica, decerto, pode ser vislumbrada no percorrer, por Arendt, de toda a obra platônica, o que não é o objetivo desta tese. Mas, para além disso, cabe salientar alguns outros pontos nos quais o modo platônico de compreender a política vem a criar conseqüências complexas na formulação do pensamento ocidental que se segue dele. A exemplo das *doxai*, o *mito da caverna*, outrossim, se torna assaz problemático na ótica arendtiana. Segundo a pensadora, este não é, como se acredita nomeadamente na tradição, uma descrição ou parábola da metafísica platônica. Este mito, ao contrário, reflete o momento de ruptura entre a filosofia e a política; mais precisamente, o instante em que se evidencia a cisão entre pensamento e ação. Em outras palavras, uma protrusão capaz de fazer revelar um conflito existente entre a *polis* e o filósofo. Cabe ressaltar, com efeito, que tal protrusão é passível de ser melhor verificada na distinção medieval entre a *vita activa* — ou seja, aquela dedicada aos assuntos mundanos — e a *vita contemplativa* — enquanto aquela que conduz e eleva o indivíduo das preocupações terrenas. Contudo, ao longo dos séculos, e no compasso da filosofia, até mesmo esta distinção medieval acabou perdendo seu significado político original, passando a ser utilizada, unicamente, para fazer cindir os homens em dois grupos diferenciados, a saber: os dedicados às coisas terrenas e os dedicados à contemplação. Por contemplação deve-se entender, certamente, o método capaz de permitir ao homem apreender verdades absolutas; todavia, afirma Hannah

Filosofia e Política. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política. Op.cit.*, p. 91.

²² *Idem, ibidem.*

Arendt, verdade e política “não se dão muito bem uma com a outra”²³.

Segundo esta linha de raciocínio, no momento em que Arendt aponta para política, tal qual esta é entendida e apreendida pelo pensamento ocidental, ou seja, como o lugar da *doxa*, ela não apenas vislumbra esta distorção, mas antes, realiza uma fundamental distinção acerca de duas verdades: a verdade *racional* e a verdade *factual*. Cabe, antes de uma explicitação mais proficiente acerca destas, salientar o fato de ambas deverem ser consideradas diametralmente opostas à opinião; não obstante, também devem ser compreendidas, dentro da ótica arendtiana, revestidas de características despóticas. Tal reflexão, decerto, acaba por ajuizar que — ao abarcar toda uma esfera da verdade — a *verdade factual* se apresenta como aquela que, tanto em sua necessidade quanto em sua importância, diz respeito à atividade política, por ser capaz de conceder estabilidade ao mundo político, visto que, ao se analisar fatos, estes aparecem para além de convenções e consensos. Donde ser possível, para Arendt, concluir que alguma verdade sempre é tanto possível quanto necessária no âmbito público. Ademais, esta se distancia da *verdade racional*, cuja importância está precisamente observada no que concerne à especulação filosófica. De fato, havendo uma cisão entre filosofia e política, segue-se, como consequência necessária, uma cisão entre ‘verdades’, haja vista que uma verdade entendida como filosófica é em si mesma não-política. Donde se compreender as razões pelas quais Arendt conduz Platão ao banco dos réus, acusando-o de distorcer e cindir o pensamento ocidental, no qual a filosofia acaba por ser concebida numa contraposição ao conceito originário de política.

1.1.2 — O Acento Socrático: A Relação Liberdade e Igualdade

Ora, se por um lado, é em Platão que Arendt vê fazer cindir filosofia e política, por outro, o mesmo não acontece com Sócrates. Como anteriormente apontado, enquanto aquele visa ao domínio e à consequente educação da *doxa* de seus cidadãos, este ainda se encontra na dimensão da cidade, isto é, imerso na *polis* e, sem a busca de respostas últimas e verdadeiras, simplesmente questiona o próprio sentido das coisas, abrindo, assim, caminho ao pensar como agir. Logo, em Sócrates não há uma idealização do próprio

²³ ARENDT, Hannah. Verdade e Política. In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 283.

pensamento. Afinal,

Para Sócrates, assim como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que a *dokei moi*, daquilo que me parece. [...] Compreendia o mundo como ele se abre a mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o ‘mesmo’, seu caráter comum (*Koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou ‘objetividade’ (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre a todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo — e conseqüentemente de suas *doxai* — ‘tanto você quanto eu somos humanos’²⁴.

Para Hannah Arendt, as proposições as quais atribuímos como socráticas, estão devidamente inseridas no âmbito da esfera pública. A ação e o pensamento aparecem justapostos, pois o agir está, justamente, submetido a um pensar comprometido com o próprio método socrático²⁵, cuja função incide em “abalar as opiniões ideologicamente incrustadas e também as instituições”²⁶. Com efeito, é neste *locus* que reside o acento do qual Arendt tece seu discurso, ou seja, um discurso costurado no âmbito público e em sua influência no pensamento. Sócrates, portanto, aparece, como o “moscardo”²⁷. É possível sustentar a hipótese segundo a qual Arendt busca um Sócrates entorpecedor o qual surge como uma espécie de enguia elétrica, e cuja função consiste em fustigar as mentes, a fim de que estas se atordoem antes mesmo de serem engolidas²⁸.

O ato do pensamento aparece, portanto, com um duplo sentido para Arendt. Ora, por um lado, não possui estruturas concretas capazes de lhe dar sustentabilidade e, enquanto tal, o pensamento está exposto a perigos, sendo o próprio pensar uma atitude de

²⁴ ARENDT, H. Filosofia e Política. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política. Op.cit.*, p. 97.

²⁵ Não importa aqui se foi ou não Platão quem escreveu os diálogos nos quais as proposições socráticas podem ser encontradas. O que de fato importa é ser este o método socrático, tal qual ele é visto aos olhos de Arendt.

²⁶ *Idem, O que é Política? Op.cit.*, p. 165.

²⁷ A mosca que circunda a cabeça daqueles que buscam, mesmo de forma obtusa, realizar uma ação refletida. Ou, “uma polícia secreta”, um agente capaz de investigar a ação pensadora. A expressão é encontrada no texto *O que é Política?*, p. 165 da edição aqui utilizada.

²⁸ Na tradução brasileira de *O que é política?*, junto ao termo ‘moscardo’, encontramos Sócrates sendo entendido como ‘poraquê’, que significa em tupi, o que faz dormir, o que entorpece.

risco. Isso, decorre, como afirma Ludz, pelo fato de este ser “causado pelo moscardo”²⁹, o que pode favorecer o nascimento do cinismo, bem como o do niilismo, voltando-se, desse modo, a si mesmo: “eis o perigo do não-pensar, mais exatamente: do fato de que não pensar dá muito menos trabalho para os homens que o pensar”³⁰. Por outro lado, é fato que os preceitos socráticos aparecem — e cabe salientar que neste ponto com um grau elevado de importância — como fundamentais para a formulação teórico-política de Hannah Arendt, a qual fica resumida na assertiva encontrada nos manuscritos da pensadora: “a pluralidade penetra no estar-só”³¹. Tal assertiva parece evidenciar a postura filosófica para a qual Arendt aponta: a relação entre ação e pensamento, ou seja, entre discurso e reflexão. De acordo com Ursula Ludz, fica implícito no pensamento arendtiano a idéia em conformidade com o qual os homens, no seu sentido plural, são capazes de minimizar as relações que aparecem desumanas ao próprio homem, de modo a edificar algo, não apenas diferente do que lhes é dado, mas antes, algo melhor do que o já edificado. Tal capacidade, todavia, só se realiza através da já referida relação entre o pensar e o agir, sendo a atividade do pensamento aquilo que, na acepção arendtiana, é fundada numa reflexão meditativa. Esta, entretanto, não produz reflexão, e tampouco possui um sentido-resultado, mas apenas coloca o indivíduo diante de sua meditação, como se eletrizasse a si mesmo: é na ação do pensar que o indivíduo se torna tal qual Sócrates, um “poraquê”, fazendo-se entorpecer³². O homem, desse modo, se torna ‘consciência-razão’ e, esclarecido e cômico, permite-se persuadir, ou pelo menos tentar fazê-lo em relação aos demais homens³³. Obviamente, estas afirmações não se apresentam soltas em função de um olhar suspensivo acerca de Sócrates. Conforme a interpretação de Ludz, pode-se justificar esta explanação de Arendt a partir de duas sentenças socráticas, as quais são concebidas “positivamente”, a saber:

1— seria melhor para mim, se minha lira estivesse desafinada ou se um coró por mim regido ressoasse em puras dissonâncias, do que se eu, *sendo*

²⁹ LUDZ, Ursula. “A posição socrática”; “pluralidade das formas de Estado”: dois capítulos não escritos. In: ARENDT, H. *O que é Política? Op. Cit.*, p.166.

³⁰ *Idem, ibidem.*

³¹ ARENDT, H. Documento para o planejamento da ‘Introdução à Política’. In: ARENDT, H. *O que é Política. Op. Cit.*, p. 192.

³² Cf. PLATÃO. *Mênon*, 80b–d.

³³ Apesar da interpretação da autora da tese, tais informações podem ser mais evidenciadas no texto de Hannah Arendt *Thinking and Moral Considerations*, mais precisamente, na nota 74.

um, não concordasse comigo mesmo ou me contradissesse;
2— seja de maneira como gostaria de parecer³⁴.

³⁴ Cf. PLATÃO. *Gorgias* 482-b; XENOFONTE, *Memorabilia*, II, manuscritos. “Documento para o planejamento da ‘Introdução à Política’”. In ARENDT, H. *O que é Política?*, pp.69.187.

Ambas as sentenças apontadas constantemente se apresentam na obra arendtiana e, mais ainda, evidenciam que sua reflexão acerca do pensamento socrático está pautada numa relação entre a ‘pluralidade’ e o ‘estar-só’. Todavia, essas passagens, mais que isso, corroboram o modo pelo qual Arendt fundamenta “antropologicamente a ‘pluralidade’ e o que entende por pluralidade”³⁵. Para Hannah Arendt, há uma vivência capaz de experienciar esta ‘pluralidade’. Dessarte, esta é pensada a partir do próprio homem, daquele que possui tanto uma “consciência-razão” quanto se insere no “socrático ‘dois em um’”³⁶. Ora, diante exposto, cabe ressaltar alguns pontos fundamentais no que concerne à compreensão de ‘pluralidade’ por parte de Arendt. Segundo a pensadora, o homem só pode se encontrar em harmonia consigo mesmo a partir do instante em que se depara com outro(s) homem(ns). Em outras palavras, há a necessidade de fazer reverberar seu som e escutar os ruídos advindos de um distinto. E isso se dá em razão do fato de que somente ‘aliado’ a outros homens é que cada um, na sua individualidade, é verdadeiramente capaz de libar sua ‘liberdade’. Ademais, este ainda deve experimentar e ser permissor de viver e deixar viver as contradições, tanto em si quanto nos outros.

Neste ponto, cabe uma ressalva, visto que este âmbito da ‘liberdade’ aqui referendado está intrinsecamente relacionado ao modo de ser político do homem, ou seja, relaciona-se, mais precisamente, ao indivíduo ‘aguçado politicamente’. Donde se poder concluir que, para se compreender o homem como um ser ‘livre’, deve-se, antes, atentar para o fato de este não poder se encontrar entranhado nem do medo nem do terror. Em última instância, o homem livre não pode viver em sistemas totalitários ou perder-se em impossibilidades contraditórias, tanto no que concerne aos ditames da lógica quanto aos da ética. Neste aspecto, Arendt se volta, mais uma vez, aos gregos. Donde se pode afirmar que:

³⁵ LUDZ, Ursula. “A posição socrática”; “pluralidade das formas de Estado”: dois capítulos não escritos. In: ARENDT, H. *O que é Política? Op. Cit.*, p.166.

³⁶ *Idem, ibidem.*

O que distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidos dos gregos, era a liberdade. [...]. Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma única coisa [...]. Ele não devia estar subordinado como escravo à coação de um outro [...]. A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não dominar, e positivamente como o espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade³⁷.

No contínuo desta análise, percebe-se que, aliada à questão da ‘pluralidade’, Arendt fundamenta, do mesmo modo, a questão da ‘igualdade’, a qual deve estar, como a outra, inserida no âmbito do espaço público, bem como na esfera política. A partir desta construção, Hannah Arendt demonstra que a História vinculou igualdade ao conceito de justiça, donde se passou a compreender erroneamente a gênese e o sentido da expressão grega *Isonomie*, fazendo desta a igualdade perante a lei. Todavia, numa análise filológica do termo, isonomia diz respeito não a uma lei que seja igual para todos, mas antes, ao fato de que “todos possuem o direito à atividade política”³⁸. Em outras palavras, há uma atividade comum a qualquer homem livre, a saber: a conversa mútua, isto é, o diálogo entendido como liberdade de falar. Neste espírito, isonomia teria o mesmo sentido que *isegoria*. Esta assertiva é razoável na medida em que se pode encontrar ambas as expressões resumidas a um único termo, *isologia*, tal qual é encontrada em Políbios.³⁹ Todavia, este contorno dado à expressão resumiu-se a sintetizar as palavras, não lhes conferindo, assim, um fenômeno determinado pela conversa. Ressalte-se que “os gregos diziam que escravos e bárbaros eram *aneu logou*, não dominavam a palavra, queriam dizer que eles se encontravam numa situação na qual era impossível a conversa livre”⁴⁰. Ora, se igualdade aparece, neste espaço ideativo criado por Arendt, como um sinônimo ou extensão de liberdade e, ao mesmo tempo, se a liberdade é experimentada apenas no trato com outros homens, isto é, na ‘pluralidade’, logo se pode aferir que igualdade e pluralidade são contíguas. Em outras palavras, estas andam de mãos dadas, sendo necessária,

³⁷ ARENDT, H. *O que é Política? Op. Cit.*, pp.47-48.

³⁸ *Ibidem*, p. 49.

³⁹ Historiador grego, que viveu por volta de 168 a. C., é o primeiro autor de uma *história universal*. Afirmava que *história* deveria ser uma disciplina pragmática tratando exclusivamente de assuntos políticos e militares, em contraposição a outras narrativas, como as genealogias e as histórias mitológicas.

⁴⁰ ARENDT, H. *O que é Política? Op. Cit.*, p. 49.

portanto, a sua coexistência íntima.

1.1.3 — A *Raison d'Être* da Política é a Liberdade

Para Hannah Arendt, se liberdade não se dissocia de igualdade, aquela aparece, necessariamente, intrínseca ao âmbito político, isto é, “o campo em que a liberdade sempre foi conhecida — não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana — é o âmbito da política”⁴¹. Ademais, tanto liberdade quanto política já aparecem interligadas antes de quaisquer delas serem entendidas como conceitos filosóficos. Outrossim, no que concerne ao pensamento arendtiano, ambas estão a tal ponto integradas que não podem ser dissociadas em suas análises, haja vista que “a *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”⁴². Ora, tal assertiva diz respeito ao sentido e à conceituação dada à liberdade, a qual não pode ser justificada a partir dos inúmeros fenômenos políticos que costumeiramente se analisam ao longo de digressões filosófico-políticas, tais como conceitos variados acerca do que seja o poder, a justiça, ou mesmo a igualdade. Em outras palavras, sem a liberdade a vida política fica sem sentido, visto que é a liberdade o motivo pelo qual existe uma convivência política organizada entre os homens⁴³.

A liberdade, destarte, não pode aparecer para fora do ‘confronto’ entre homens, mas antes, se realiza na esfera pública e, tal qual Arendt afirma, qualquer teoria política sabe que ser livre não significa liberdade interior, em que se verifica a ausência de coerções externas. Ser livre é ser partícipe da comunidade de homens, deliberando e escolhendo — dentro da plausibilidade da escolha — ‘os caminhos a seguir’. A ‘liberdade interior’ não é nada mais que um espaço íntimo no qual os homens podem se refugiar, e que aparece travestida ‘em um domínio interno da consciência’⁴⁴, domínio este o qual não possui significação política, mas antes, oferece apenas um espaço de acolhimento, resguardando o indivíduo de sua relação com o outro. Ademais, a liberdade, em sua plenitude, também não pode ser buscada em ideologias, nem nas de direita e tampouco nas de esquerda.

Logo, como já defendido por Hannah Arendt, o mundo e o pensamento

⁴¹ *Idem*, Que é liberdade? In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, 2003, p.191.

⁴² *Ibidem*, p.192.

⁴³ *Idem*, *ibidem*.

⁴⁴ Apesar da utilização das palavras arendtianas, em *Entre o Passado e o Futuro*, p. 192, o termo travestir-se

contemporâneos não são capazes de favorecer as possibilidades nas diferentes singularidades que cada indivíduo possui isoladamente, excluindo-o, desse modo, da face mais preciosa de sua condição humana, a saber: a ação livre na esfera pública.

Na verdade, a questão arendtiana se encontra para além de uma verificação simplista dos mecanismos de coerção; de fato, ela está diretamente relacionada às tantas e diferenciadas calamidades cotidianas, em relação às quais a verdadeira política aparece ausente, e aquilo construído com o nome de ‘política’ não apenas banaliza a vida humana, mas antes, oculta o real desta condição com falsas imagens. Seu olhar crítico pontua um tempo preciso, a saber, a Modernidade — que, para Arendt, se segue ao modo Medieval de construir um pensamento filosófico-político —, no qual a tradição buscou, erroneamente, um sentido fechado para a relação entre ação e liberdade, dando-lhe uma noção circunscrita à questão moral. Ou seja, a partir de uma leitura moral da idéia cartesiana⁴⁵ de liberdade, acaba-se tendo em mente o livre-arbítrio, isto é, cria-se uma perspectiva na qual se pode fazer escolhas e, como conseqüência destas escolhas, a ação se torna moralmente válida ou não: como se fosse possível, no que concerne às questões práticas e políticas, tomar a liberdade humana como um fato evidente por si mesmo, de tal modo que se é plausível, em diferentes níveis das comunidades humanas, estabelecer leis, tomar decisões e fazer juízos acerca de determinados dados ou questões

À vista disso, Hannah Arendt, na contramão de um raciocínio que postula uma “antinomia entre liberdade prática e não-liberdade teórica”⁴⁶, aponta para o fato de que esta antinomia não se dá em um único *locus*, ou seja, na dicotomia entre as coisas da ciência e as da ética, mas antes, é encontrada nas próprias experiências do dia-a-dia, de onde ética e ciência possuem sua gênese. Daí a razão pela qual Arendt afirmar que a relação entre ética e ciência — no que concerne à liberdade — se dá no âmbito pré-filosófico, haja vista ser o próprio pensamento, em seu entendimento prévio, que “parece dissolver no nada a liberdade na qual se baseia nossa conduta prática”⁴⁷. Tal afirmação deriva da reflexão realizada no próprio ato empreendido, cuja ação nos leva a crer que somos sujeitos livres. Contudo, esta mesma reflexão nos coloca diante de um problema, a

é uma escolha pessoal do autor.

⁴⁵ A despeito da precisa distinção cartesiana — a qual reporta a Agostinho, entre liberdade e livre-arbítrio — a Modernidade se apropria do termo liberdade como se este fosse sinônimo de livre-arbítrio.

⁴⁶ ARENDT, H. Que é liberdade? In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. *Op.cit.*, p. 190.

⁴⁷ *Idem, ibidem.*

saber: a existência de uma dupla causalidade, em que, por um lado, a causa da ação se dá pela motivação interna e, por outro, esta também se dar por um princípio causal que rege o mundo exterior.

Obviamente, uma percepção e análise desta causa dupla supracitada, que aqui é apresentada, não são originalmente empreendidas por Arendt. É com Kant que a liberdade aparece salva “deste dúplice assalto”⁴⁸, visto que o pensador de Königsberg estabelece uma distinção entre dois tipos de razão, a pura —que é uma razão teórica— e a prática — cujo cerne está contido numa vontade livre. Entrementes, o agente dotado de um livre-arbítrio não está no mundo fenomênico, nem no que concerne ao mundo exterior capturado pelos sentidos, e tampouco ao mundo das percepções interiores, do qual faço perceber a mim mesmo. Esta é a saída encontrada por Kant; contudo, a mesma não elimina com o próprio pensamento, donde não fazer a liberdade desaparecer, afirma Arendt, e isso nem em sua forma teórica nem em sua forma pré-teórica. A solução kantiana — que opõe o “ditame da vontade ao entendimento da razão” — unicamente se basta para estabelecer uma lei moral, coerente e lógica, fazendo desta correspondente às leis naturais em sua ‘grandeza’. Ao fim, permanece à faculdade da vontade a atividade de ‘obrigar’, impor ou mandar a liberdade.

Hannah Arendt visa a realizar uma relação lógica e coerente no que tange ao entendimento da liberdade e da ação, especificamente no âmbito da política. Seu intento se edifica a partir da construção de conceitos inovadores, o que não a faz romper por completo com a tradição; ao contrário, Arendt tanto busca, nas raízes do pensamento filosófico, bases para erigir sua linha conceitual, quanto romper com diferentes projetos dentro da história da filosofia. Percebe-se, em *Entre o passado e o futuro* — e mais precisamente no exato momento em que assume que a liberdade política não diz respeito a um fenômeno da vontade — que Arendt se propõe entender não apenas o modo pelo qual a vontade e o intelecto aparecem como faculdades separadas e independentes, mas antes, visa a circunscrever um princípio norteador que dá autonomia à ação.

⁴⁸ *Idem, ibidem.*

Neste âmbito, a pensadora une-se a Aristóteles, Agostinho e Descartes, para, logo a seguir, romper com eles; busca, neste caminho, uma conciliação com Kant, parecendo, a uma primeira vista, totalmente imbuída das teses kantianas sobre a ética do dever. Entretanto, este último também acaba sendo, de certo modo e sob alguns aspectos, rejeitado. É irrefragável, como salientado alhures, que os pensadores não são, em sua totalidade, rejeitados; Arendt depreende de cada um deles aquilo que melhor lhe convém para a formulação de sua tese. Ora, apontadas as relações concernentes às faculdades humanas e à noção de ação, poder-se-á entender, outrossim, a relação estabelecida por Arendt entre liberdade e ação no âmbito da política. Daí a aproximação da pensadora com outros filósofos e intelectuais políticos, motivo pelo qual Maquiavel aparece como um nome marcante, principalmente no que diz respeito à construção de uma noção de ‘virtuosidade’ por ela defendida. Não obstante, o mesmo Maquiavel será alvo de críticas por parte de Arendt, o que dá seqüência à supracitada relação de união/rejeição.

1.1.3.1 — Assimilação e rompimento de Hannah Arendt com a tradição

“A liberdade enquanto relacionada à política não é um fenômeno da vontade”⁴⁹. E isso porque, segundo a acepção arendtiana, esta não diz respeito ao ‘livre arbítrio’; não há escolhas, no qual, por um lado, está a opção boa, e, por outro, a opção má⁵⁰. Toda a ação, para ser efetivamente entendida como livre, deve estar livre tanto de motivos quanto do fim intencionado⁵¹. Isso decorre do fato de que uma ação só pode ser tomada como livre na medida em que é capaz de transcender estes mesmos motivos e objetivos, visto que, estando subordinada a estes, a ação aparece determinada, guiando-se na direção de um “desígnio futuro cuja conveniência foi percebida pelo intelecto antes que a vontade o intentasse”⁵². Ora, parafraseando Arendt, o intelecto está subordinado à vontade, visto ser a vontade, e somente ela, aquela capaz de ditar a ação⁵³. O mundo, por

⁴⁹ ARENDT, H. Que é liberdade? In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro, Op. Cit.* p. 197.

⁵⁰ Cf. A Quarta Meditação Cartesiana, mais precisamente a idéia de liberdade no que diz respeito à não opção de escolhas — o que não implica determinação externa —, como superação da indiferença enquanto o mais baixo grau de liberdade.

⁵¹ Cf. KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

⁵² ARENDT, H. Que é liberdade? In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro, Op. Cit.* p. 198.

⁵³ Arendt, nesse sentido, opõe-se ao intelectualismo tradicionalmente defendido pela tradição aristotélico-tomista e assimila, parcialmente, a concepção voluntarista defendida por Agostinho, Duns Scotus e Descartes, quando afirma ser a vontade, e não o entendimento, o que marca a semelhança da substância criada com o Criador.

ser mutável, é circunstancial; logo, identificar metas para uma dada ação não significa ‘liberdade de ação’, mas, isto sim, apóia-se em um julgamento daquilo que é certo ou errado. Cabe, neste ponto preciso, apontar para a distinção arendtiana acerca das faculdades humanas, em que intelecto e vontade aparecem separados. A faculdade humana da vontade se segue ao juízo, isto é, à “cognição do objeto certo”⁵⁴, de modo que ela, a vontade, comanda sua ação. Todavia, faz-se importante ressaltar que o mero poder de comando, ou melhor, o poder de ditar ações não se apresenta como um fato da liberdade, mas antes, corresponde às questões relativas à força ou à fraqueza.

Apesar de a ação necessitar de intelecto e vontade para a execução de seus desígnios, esta não está nem submetida ao direcionamento que o intelecto lhe dá, e tampouco aos ‘ditames da vontade’. Para Arendt, a ação possui sua gênese naquilo que Montesquieu⁵⁵ denominou de ‘princípio’. Em outras palavras, nasce de algo inteiramente adverso a tudo que a ela se atribuiu na tradição. À vista disso, cabe salientar que, princípios não se sinonimizam com motivos, fins ou razões de ser e dever, não se operando, dessa forma, no interior do sujeito ou, nas palavras arendtianas, “no eu”⁵⁶ (*self*). O princípio que norteia a ação só se torna inteiramente manifesto no próprio ‘ato realizador’; logo, pode-se verificar a equidistância com a qual o princípio idealizador se posiciona com relação à vontade e ao intelecto — do qual o juízo precede a ação, sendo a vontade que a inicia, embora a liberdade só se realize, de fato, na ação executada. Entrementes, não se pode deixar de apontar para o fato de todo o intuito, por ocasião do ato já iniciado, poder ser julgado à luz de seu princípio, conforme afirma Arendt; todavia, como os princípios não operam no interior do eu, mas antes, aparecem como forças inspiradoras do exterior, acabam por se tornar gerais ao extremo, de modo a dificultar qualquer intento mais particular.

“Os homens são livres enquanto agem, nem antes nem depois”⁵⁷, tal assertiva arendtiana obriga a apontar para a sinonimização entre liberdade e ação⁵⁸. Donde também se seguir a necessidade de apontar para o fato de que tanto motivos quanto metas devem

⁵⁴ ARENDT, H. Que é liberdade? In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro, Op. Cit.*, p. 198.

⁵⁵ *Idem, ibidem.*

⁵⁶ *Idem, ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem*, p.199.

⁵⁸ Nesse sentido, vale lembrar a distinção cartesiana, presente na carta de 45 ao Pe. Mesland, entre liberdade anterior à ação e liberdade na ação.

ser vistos como coisas exteriores, ou seja, não se manifestam no ‘eu interior’ (*no self*), mas, isto sim, são expressos na própria ação realizada. Disso deriva uma primeira conclusão, a qual diz respeito ao fato de que a escolha só pode ser efetivada na própria ação que se realiza. Ora, sendo a liberdade a de agir e não a de escolher, esta, necessariamente, deve ser observada não como algo pertencente a uma consciência internalizada do eu, mas antes, como sendo externa ao próprio homem, e intrínseca à própria ação. Do mesmo modo, ressalte-se, a capacidade humana de agir, isto é, a ação como partícipe da condição humana que aparece como atividade política, e esta se revela na ‘externalidade’ dada.

A tese arendtiana, ressalva-se, não visa a uma limitação do pensamento filosófico, mas antes, busca reinserir a discussão da atividade política, enquanto *vita activa*, como pedra angular para a realização efetiva de um pensamento político na contemporaneidade. É por esta razão que Arendt parece fazer um jogo, no qual as assimilações de conceitos — advindos de uma tradição histórica da filosofia — revelam-se, com efeito, como possibilidades de rompimento com esta mesma tradição; e isso de modo a suscitar uma nova conceituação do que seja liberdade, partindo da imprevisibilidade inerente à própria ação humana. Portanto, um diálogo de Arendt com o pensamento canônico com o qual ela se envolve ao longo de sua obra é válido quanto à compreensão de certos pontos concernentes a questões ontológicas e metafísicas com as quais ela se vê envolvida; contudo, uma discussão mais abalizada desses pontos não é o escopo dessa tese. Onde seus desdobramentos serem merecedores de um outro trabalho mais pertinente a esta temática.

1.1.3.2 — O “porquê” do divórcio entre política e liberdade

Diante do exposto no subcapítulo anterior, é possível perceber, seguindo a construção do pensamento arendtiano, que a relação entre política e liberdade aparece historicamente ausente; e isto não se encontra apenas em correlação à tradição antiga, mas, sobretudo, se vincula à filosofia política devido ao modo pelo qual esta foi instaurada e consolidada pela modernidade.

Ora, numa recapitulação periférica, Arendt concebe a ruptura histórica entre política e liberdade a partir de uma tentativa empreendida pela filosofia para se estabelecer enquanto tal, dissociando-se, assim, dos domínios de uma vida fincada na *polis*. Tal evento, contudo, acabou, consoante Arendt, por gerar, igualmente, um agudo

distanciamento da experiência política mais primitiva, a saber: a experiência grega, na qual o homem possuía sua medida, precisamente, em sua capacidade de ser partícipe dos negócios públicos. Sendo assim, a liberdade, na acepção arendtiana, só pode ser concebida como efetivamente vinculada e participativa no âmbito da política em uma instância dita pré-filosófica, conforme anteriormente demarcado. E, é neste sentido que Hannah Arendt propõe, em certa medida e sob certo grau, uma retomada do pensamento primário grego, de sorte a poder estabelecer uma relação mais íntima entre o conceito de ação e as bases que fundam aquilo que ela mesma denomina de condição humana. Em virtude disto, vislumbra-se a retomada do conceito de liberdade como constitutivo, isto é, intrínseco ao ‘espaço público’. Nas palavras de Arendt, o “fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento, [...] nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados no diálogo comigo mesmo”⁵⁹. Inversamente, esta liberdade aqui apregoada, aparece como um acontecimento demonstrável, o qual coincide com a política enquanto evento de ação e discurso. Desse modo, relacionada uma com a outra, liberdade e política são os “dois lados de uma mesma moeda”⁶⁰.

Para Hannah Arendt, portanto, liberdade está em sinonímia com a ação, sendo esta, por conseguinte, o verdadeiro *locus* político. Ademais, cabe ressaltar que, seguindo a ótica arendtiana, a capacidade de agir, determinante da liberdade do homem, não se atrela a um ‘conceito’ interior, internalizado da liberdade, mas antes, necessita ser experienciada “numa realidade mundanamente tangível”⁶¹. Uma consciência da liberdade que só pode ser verificada no âmbito do relacionamento, na reciprocidade — realizada ou não — entre homens. Em outras palavras, a liberdade está condicionada à pluralidade, visto que, para além da liberação, se necessita da companhia de outros indivíduos que se encontrem nas mesmas condições e, simultaneamente, no mesmo espaço. Ou seja, retomando o que já fora antes dito, liberdade é um conceito contíguo à igualdade, haja vista o fato de que somente entre iguais aquela pode ser plenamente exercida como ação. Em outros termos, estando a liberdade em sinonímia com a ação, e estando a ação dentre as três atividades mais fundamentais do homem⁶², deve-se, então, afirmar que a liberdade pode ser entendida,

⁵⁹ *Ibidem*, p.191.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 195.

⁶¹ *Ibidem*, p.194.

⁶² Labor, *work* e ação, expressas pela *vita activa*. Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo; Posfácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

igualmente, como uma condição basal para que o homem se compreenda enquanto tal.

Ademais, inferindo-se que a ação se encontra como a única atividade capaz de se exercer entre homens, sem que haja qualquer mediação para isto, também se é capaz de inferir que a liberdade carrega consigo a mesma característica. E, do mesmo modo que se compreende a razão pela qual Arendt sustenta ser necessário uma retomada da condição primeva de política apregoada pelos gregos arcaicos, faz-se, outrossim, compreensível a necessidade de se voltar aos romanos para que se possa abalizar as relação intrínsecas entre o conceito de liberdade e de pluralidade.

Ora, Arendt afirma que todos os aspectos concernentes à condição humana, sejam de um modo sejam de outro, estão vinculados à política; entretentes, é na ação, enquanto atividade plural exercida entre os homens — visto o “fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”⁶³ —, que se verifica efetivamente esta condição como partícipe de toda a vida política. Para ilustrar esta questão, Arendt utiliza igualmente o idioma e a noção política romana, ou seja, apresenta a pluralidade tanto como condição indispensável (*conditio sine qua non*), quanto condição de possibilidade (*conditio per quam*) para se estabelecer a vida na *polis*, a qual implica a liberdade, uma vez que só se realiza entre os homens livres. Afinal, no idioma latino, ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ são expressões equivalentes; do mesmo modo que ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ se sinonimizam.

1.1.4 — A Exigência do Espaço Público

Diante do exposto, o que se percebe é o fato de a *conditio humanæ* estar intrinsecamente relacionada à ação. Em outros termos, dentre as atividades fundamentais correspondentes à vida dada ao homem na Terra, é na ação, enquanto *conditio* de pluralidade, que se dá a dimensão verdadeiramente humana. Esta, por seu turno, consiste no fato de sermos todos os mesmos, sem que, para tanto, sejamos iguais a qualquer outro “que tenha existido, exista ou venha a existir”⁶⁴. Ou seja, a ação humana é condicionada justamente pela pluralidade, a qual diz respeito, em seu aspecto semântico, àqueles que vivem no mundo —*inter homines esse*—, a saber: os homens no seu sentido plural e

⁶³ ARENDT, H. *A Condição Humana. Op.cit.*, p.15.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 16.

coletivo. A noção arendtiana de homem, portanto, não está vincada à idéia de ‘Homem’ no seu sentido e na acepção universal que lhe comumente é dada, mas antes, a existência humana se apresenta como o elo que nos une, fazendo-nos iguais. Todavia, apesar da mesma matéria, o fio que trama a vida de cada qual — nascimento e morte — se organiza em arranjos e combinações tão diferenciados que nada, absolutamente nada, faz de um homem igual a outro homem.

Ora, Hannah Arendt, ao designar três atividades humanas basilares — labor, *work* e ação —, está apontando, na verdade, para o fato de estas encontrarem-se intimamente relacionadas e interligadas com as condições mais gerais da existência humana, a saber: a natalidade e a mortalidade. Entrementes, cada uma dessas atividades possui características específicas frente a esta existência. Em outras palavras, cada uma possui uma diretriz dentro da *vita activa*: (i) ao labor compete tanto à sobrevivência do indivíduo quanto à manutenção da espécie, visto que esta atividade diz respeito aos processos biológicos humanos, ou seja, à condição da própria vida; (ii) o *work* diz respeito ao mundo artificial com o qual nos envolvemos enquanto entes mundanos, no qual o trabalho e a obra realizada não se circunscrevem ao ciclo vital, mas antes, produzem um mundo ‘artificial’, estando, nesse caso, a condição humana na ‘mundaneidade’; (iii) por fim, a ação, já ressaltada anteriormente, a qual é a atividade exercida diretamente entre homens, correspondendo à condição humana da pluralidade.

Tal digressão a estes três conceitos-chave de Arendt se faz necessária na medida em que um outro conceito fundamental do pensamento arendtiano se torna assaz importante: a natalidade; conceito que, como já salientado, além de sua intrínseca relação com a existência humana, se apresenta como eixo central da reflexão política arendtiana. À vista disso, a natalidade pode ser compreendida como sendo aquilo que não apenas nos coloca como um ente no mundo, mas antes, como aquilo que nos coloca neste mesmo mundo por meio da ação. Afinal,

Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos. [...]. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos. [Ademais], 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 dos outros⁶⁵.

A natalidade, portanto, para além de uma produção e preservação do mundo, está na capacidade de o recém-chegado ser partícipe de ação, de iniciar algo novo e diferente daquilo dantes visto: “Neste sentido, de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade”⁶⁶. Ademais, a ação é a atividade política por excelência, e os homens, no seu sentido plural, só realizam plenamente sua *conditio humanæ* na ação, isto é, no diálogo com outros homens.

Do mesmo modo, a mortalidade também se apresenta como conceito-chave na filosofia arendtiana. Contudo, sua acepção é dirigida a uma outra face da condição humana. Para ser mais preciso, os homens são os únicos seres verdadeiramente mortais que existem; todavia, esta mortalidade advém de uma vida individual, a qual significa “mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico”⁶⁷. A mortalidade, destarte, corta e atravessa a animação circular da vida biológica. Além disso, cabe ainda frisar que a ‘gloriosa obra dos mortais’ está em sua competência para fabricar, produzir coisas, coisas tais como feitos e palavras, as quais merecem pertencer à eternidade. Consoante Arendt,

Por sua capacidade de feitos mortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza ‘divina.’⁶⁸

A abordagem com relação à mortalidade e às noções de eterno é necessária na medida em que a experiência do eterno não pode ser encontrada nem reconhecida na esfera dos negócios humanos e, conseqüentemente, no âmbito da pluralidade dos homens. Ora, se morrer é sair da comunidade dos homens, e sendo a experiência do eterno um algo singularizado, então, tal qual Arendt, poder-se-ia dizer que esta experiência é, portanto, uma espécie de morte. Contudo, diferentemente da experiência da imortalidade que faz do homem uma espécie de demiurgo, cuja obra o mantém no mundo mesmo após sua morte,

⁶⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 28.

fazendo, assim, desta imortalidade um fato apenas circunstancial, a experiência do eterno — no que concerne ao âmbito filosófico — aparece como *arrheton* e *aneu logou*, (indizível e sem palavras, respectivamente) e acaba por se confundir com a noção de *theoria*, ou seja, com a contemplação — a qual está na singularidade do sujeito que contempla. Donde se entender as razões pelas quais uma *vita contemplativa* está estritamente separada de uma *vita activa*, principalmente no que diz respeito à mentalidade do mundo medieval. Nesse sentido, a contemplação aparece também em oposição à esfera pública, na qual a ação, na pluralidade que lhe é inerente, se presentifica. A *vita contemplativa*, deste modo, surge para transformra tanto a *vita activa* quanto o *bios politikos* em seus servos.

No que concerne a este ponto específico do trabalho, Hannah Arendt aponta, então, para a pluralidade, concebendo-a como a única constatação da vida em um mundo de homens. Em outros termos, a *vita activa* é a vida humana a qual se realiza unicamente na produção de coisas; coisas estas que são elaboradas pelos homens. Ou seja, a vida humana só se cumpre em um mundo jamais transcendido por completo, haja vista o fato de este mesmo mundo jamais existir sem a atividade humana que o produziu. Ademais, todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens só subsistem enquanto tal se atrelados uns aos outros. Contudo, apesar de as demais atividades não subsistirem no âmbito humano — se realizadas para fora do conjunto de homens — pode-se afirmar que, dentre as três atividades da *vita activa*, apenas a ação não pode sequer ser imaginada fora de uma comunidade de homens. Logo, é no espaço comum, social e político, que o homem se realiza plenamente.

Numa referência à expressão *zoon politikon*, tal qual é utilizada por Aristóteles, percebe-se que esta se remete à relação entre o homem e a cidade-estado, isto é, à vida fincada na *polis*, haja vista ser nesta relação que o homem ganha sua dimensão de *bios politikos*. Tal fato se torna mais evidente na medida em que este homem grego possui, como atividades unicamente dignas, a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*). Seguindo esta linha de raciocínio, verifica-se que a referida expressão *zoon politikon*, tal qual é utilizada no *corpus aristotelicum*, não parece incluir, pelo menos de modo direto, uma significação voltada ao âmbito daquilo que comumente se chama de ‘social’, e isto porque “a companhia natural, meramente social, da espécie humana”⁶⁹ — tal qual entendida pelos

⁶⁹ *Ibidem*, p.33.

gregos — nada mais é que uma limitação, um traço imposto por sua vida animal.

Logo, é somente com o Império Romano que o termo e a expressão ‘social’ passam a ter uma outra conotação, ganhando uma significação política. Com efeito, o pensamento romano entendia e afirmava, como expresso em Sêneca, que o “*homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (‘o homem é, por natureza, político, isto é social’)”⁷⁰. À vista disso, percebe-se que é tão somente na língua latina que o termo político é, ‘inconscientemente’, substituído e/ou acrescido pelo termo social. Tal fato, cabe salientar, não se circunscreve ao dado momento histórico, haja vista encontrar ressonância para além dos limites do Império Romano, como se torna evidente já na baixa Idade Média, na figura de Tomás de Aquino.

Ora, o que importa nesta análise filológica, na verdade, refere-se ao fato de que, para Arendt, esta expressão acaba por adquirir um sentido equívoco. Isto porque, consoante a pensadora, o termo ‘*societas*’, apesar de uma acepção claramente política, limitava-se à aliança, por parte de certos indivíduos, para um fim específico. Em outras palavras, acabou-se concebendo a esfera política não mais como o local da *lexis* e *práxis*, mas, isto sim, como uma esfera de domínio privado; todavia, e ainda consoante Arendt, ‘domínio absoluto e incontestado e a esfera política propriamente dita são mutuamente exclusivas’.

É nesse sentido, portanto, que a análise arendtiana acerca do espaço público está diretamente relacionada à pluralidade. Cabe lembrar que esta abordagem, no interior da própria obra de Arendt, é anterior aos textos concernentes ao período que circunscreve os movimentos sociais e políticos dos anos 60. Todavia, é a partir deste momento histórico que seu debate acerca da esfera pública se torna mais contundente. Com efeito, a crise a qual os movimentos liberais se encontram neste tempo fez com que a pensadora voltasse seu olhar para a representação política clássica, cujo produto de uma construção teórica do liberalismo começava efetivamente a dar sinais de esgotamento, sobretudo depois da chamada ‘revolução participatória’, a qual possui por principal marco o ‘maio de 1968’, em

⁷⁰ *Ibidem*, p. 32. Cabe ressaltar, neste ponto, que Hannah Arendt faz uma distinção entre natureza humana e condição humana, não pregando, de modo algum, uma dada natureza. Essa questão antropológica da filosofia, desde Agostinho, já parece insolúvel, e isso em seu duplo sentido, isto é, o psicológico e o filosófico geral. Segundo Arendt, parece impossível definirmos a nossa essência natural. Ademais, nada garante que nossa natureza ou essência exista no mesmo sentido que a das outras coisas. E, caso a tenhamos, diz Arendt, apenas um deus pode conhecê-la e defini-la.

Paris .

Não obstante a ruptura entre filosofia e política apontada por Arendt, a tradição do pensamento filosófico-político — a partir da modernidade, e de modo mais exacerbado pós-Revolução Industrial — construiu determinados modelos cujas representações políticas acabaram estabelecendo uma outra cisão, a saber: o distanciamento entre o ‘mundo da vida’ e o ‘mundo da política’, provocando, no indivíduo, um sentimento de não pertença a este último. Em outras palavras, o indivíduo tanto ausente da esfera pública quanto de uma dita esfera política, está, neste distanciamento, refém daqueles que detêm um discurso privado, ou seja, o homem se torna prisioneiro de uma minoria que se arroga detentora de um dado saber. Contudo, o indivíduo dificilmente se apercebe desta ruptura e de seu subsequente distanciamento. Neste contexto, então, os homens, enquanto partícipes do discurso, acabam relegados e, assim, não dispõem de um espaço para exercerem plenamente a ação e, conseqüentemente, sua *conditio.hamanæ*.

À vista disso, pode-se perceber que a questão relativa ao espaço público se encontra no cerne dos ‘paradoxos da modernidade’; entretanto, este paradoxo específico se dá em virtude de um afastamento do *bios politikos*, isto é, da experiência do homem junto a *polis*. A sociedade moderna baseia a igualdade no conformismo, diferindo-se, assim, da igualdade antiga, a qual tinha como mote a inserção do indivíduo livre no espaço público. Neste ponto, há de se ressaltar, consoante Arendt, que a *polis* grega:

Era permeada de um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha de se distinguir de todos os outros, demonstrar através de feitos e realizações singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuin*). Em outras palavras, a esfera pública era reservada à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram⁷¹.

Em contrapartida, o sentido de igualdade e, subsequente, a noção de liberdade sancionada a partir da modernidade transformam o indivíduo em ‘consenso universal’, tirando do homem aquilo que lhe é mais caro, ou seja, sua distinção com relação aos demais homens. Ademais, o suposto conformismo e a idéia de que homens se comportam de um dado modo uns em relação aos outros — apregoado pela ciência

moderna — corrompem a noção de ação, na qual há um agir entre homens, e não uma norma de conduta validada social e cientificamente.

Efetivamente, é possível acatar a idéia em conformidade com a qual, diante de determinados aspectos doutrinários da representação política — advindos da modernidade — um novo paradigma emerge. Ou seja, diante de uma sobrelevação da idéia de sociedade enquanto uniformidade social cria-se um impasse nas questões filosófico-políticas atuais, principalmente quanto aos eventos perpetrados no último século. Logo, para além de uma abordagem moderna dos aspectos filosóficos de Estado, sociedade, política e esfera pública, faz-se também mister abordar estas temáticas à luz dos pensamentos moderno e contemporâneo, derivando daí a necessidade de um diálogo com diferentes pensadores, de modo a melhor visualizar a posição pontuada por Arendt.

Entretentes, antes de um diálogo entre os pensamentos que compõem as teorias políticas fundadas na Modernidade, cabe lembrar que a análise conceitual de ‘espaço público’ no universo filosófico de Hannah Arendt implica a compreensão do que seja esta esfera política apregoada. Ou seja, ‘espaço público’ significa o *lócus* onde as relações sociais e políticas tanto se realizam quanto se resguardam, e no qual a ação se exterioriza. Em outras palavras, é a esfera do agir público o espaço por excelência da ação livre e coletiva. Logo, a dimensão valorativa do pensamento de Arendt refere-se ao significado de público, na qual a expansão da esfera social acabou por provocar, gradativamente, o estreitamento da esfera pública, culminando no reducionismo do significado primevo de público, e sinonimizando-o com os conceitos advindos de estado. O que Arendt faz, na verdade, é um resgate dos princípios discursivos encontrados no mundo greco-romano, reinserindo no ‘espaço público’ os predicados do dizível, do visível, do que é visto e ouvido por todos, isto é, do que é comum a todos, sem, para tanto, retirar de cada qual sua singularidade, seu lugar singular neste mundo comum.

É mister ressalvar que é justamente no ‘espaço público’ que Arendt identifica a intrínseca relação entre liberdade e democracia, entrelaçando aquela com a condição humana da pluralidade. Tais assertivas se justificam na medida em que é efetivamente através da liberdade, e através de uma ação discursiva, que a todos é permitida a manifestação no ‘espaço público’. Contudo, há de se ressalvar que, para ela, liberdade e

⁷¹ ARENDT, H. *A Condição Humana. Op.cit.*, p. 51.

soberania são coisas distintas, haja vista a diferença estabelecida entre força e poder. Todavia, esta mesma relação:

Sempre foi aceita como natural, tanto pelo pensamento político como pelo pensamento filosófico. Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e auto-domínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade.⁷²

Ademais, a pensadora explicita que a soberania sempre é espúria quando reivindicada por uma entidade única e isolada, quer seja a entidade individual da pessoa quer seja a entidade coletiva da nação. Consoante Arendt,

A soberania reside numa limitada independência em relação à impossibilidade de calcular o futuro, e seus limites são os mesmos limites inerentes à própria faculdade de fazer e cumprir promessas. A soberania de um grupo de pessoas cuja união é mantida, não por uma vontade idêntica que, por um passe de mágica, as inspirasse a todas, mas por um propósito com o qual concordaram e somente em relação ao qual as promessas são válidas e têm o poder de obrigar, fica bem clara por sua incontestável superioridade em relação à soberania daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desobrigados de quaisquer propósito.⁷³

E, igualmente, sendo a moralidade um conjunto de costumes e padrões de comportamento solidificados tanto pela tradição quanto por convenções validadas, esta só possui por apoio, pelo menos no que concerne ao plano político, a ‘boa intenção’, com vistas a “neutralizar os enormes riscos da ação, através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las”.⁷⁴

Uma suposta igualdade no âmbito de um Estado-político — pautado em conceitos e fundamentos erigidos a partir da modernidade — só se presentifica num mecanismo de uniformização de entes desiguais que precisam ser “igualados” sob certos aspectos e por motivos específicos.⁷⁵ O espaço público, em seu sentido político original, estabelece a realidade do próprio ‘eu’ (*self*), isto é, da identidade própria de cada indivíduo; outrossim, estabelece a realidade do mundo circundante. Segundo Hannah Arendt, o que

⁷² ARENDT, H. *A Condição Humana. Op.cit.*, p. 246.

⁷³ *Ibidem*, p. 256.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 257.

distingue a era moderna não é, tal como supunha Marx, a alienação em relação ao ego⁷⁶, mas, isto sim, a alienação em relação ao mundo. Logo, o processo de alienação do sujeito em relação ao mundo faz com que surja uma atrofia do espaço público, e um dos fatores que mais contribuíram para o homem moderno se tornar alienado foi, decerto, a expropriação, na qual o acúmulo de riquezas e a aquisição de propriedades fizeram emergir, do mundo comum, donos privados, tornando-se, assim, o mais elementar processo de alienação do mundo do qual resultou.

Neste contexto, o diálogo de Arendt com o pensamento moderno se faz mister, haja vista as diferentes teses acerca de um preceito filosófico-político capaz de apontar para uma forma de governabilidade e manutenção de soberania por meio de uma dita representatividade. Diante do exposto, vale lembrar que Stuart Mill, em *Considerações sobre o Governo Representativo*, já orientava uma direção, a qual é demarcada por uma doutrina em torno de um tipo de governabilidade entendida como mais simples que um compromisso firmado entre partes e, em virtude de sua abrangência, passível de ser aceito tanto por um liberal como por um conservador, e isso sem que nenhum tenha de renunciar aos valores próprios de suas crenças⁷⁷. Tal doutrina, segundo Mill, é a de um governo representativo, a qual, evidentemente, deve satisfazer a ambos os lados, visto não ameaçar nem a conservadores — pois o que apregoava não era propriamente democrática ao extremo—, e tampouco a liberais. Tal governo, ao contrário, os satisfaria justamente por limitar o poder absoluto do rei. Sendo assim, estava configurada uma situação ideal para a instituição de uma representação política, tendo em vista, principalmente, sua capacidade de resolver determinadas dificuldades, as quais importunavam os atores políticos considerados como os dinamizadores do ‘espaço público’. Ademais, proporcionava-lhes oportunidades de usufruírem mais de um dado poder; isso, obviamente, de acordo com as novas regras do jogo político que se instaurava.

Numa fugaz análise histórica do problema, é fácil afirmar que surgiram — quase simultaneamente — instituições representativas em diversos Estados da Europa ocidental no final do século XIV. Segundo Loewenstein⁷⁸, por exemplo, tal simultaneidade

⁷⁵ *Idem, ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem*, p. 266.

⁷⁷ MILL, John Stuart. *Considerações sobre o Governo Representativo*. São Paulo: Abril Cultural, 1981. (coleções Os Pensadores). p.03.

⁷⁸ LOEWENSTEIN, Karl. *Teoria de la Constitución*. Tradução de Alfredo Gallego Anabitarte. Barcelona,

se explica em razão de uma ‘lei da convergência’, embora não exista nada efetivamente conclusivo acerca das origens dessas instituições. A teoria mais aceita, segundo o autor, aponta para a recepção das técnicas representativas as quais, desde muito tempo, já eram utilizadas pela Igreja Católica em certas ordens religiosas. Todavia, a idéia de representação acabou engolfada, em toda Europa, pelo absolutismo monárquico. Decerto, é a Inglaterra, por motivos bem particulares, que muda o cenário; afinal sua ‘Revolução Gloriosa’ ocorreu um século antes que a francesa e a americana. Diante de seu caráter limitador, o absolutismo do rei acaba por gerar uma pseudo-representação política, a qual acaba inscrita no cerne da teoria constitucional. Seus esboços aparecem de modo mais evidente durante o período revolucionário, quando surgem nos Estados Unidos da América e na França as primeiras Constituições escritas de Estados considerados como efetivamente liberais. Contudo, os componentes desse quadro comportam elementos polêmicos no que concerne ao panorama teórico da representação política, principalmente no que diz respeito aos conceitos de soberania, mandato e sufrágio. Cabe, nesta linha, apontar para o elogio do princípio da soberania nacional, presente na Constituição Federal francesa de 1791 (art. 1º), o qual, por sua vez, já era um reforço ao que dispunha o art. 3º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789⁷⁹. Tal elogio, com efeito, é revelador de um pensamento dominante no espaço público francês, sendo fruto, isto é, reflexo das trocas argumentadas que nele se processavam. Entrementes, a intelectualidade francesa, mesmo participando ativamente no processo político e subsidiando a elaboração de uma teoria que aliava o ideário revolucionário aos interesses da elite política emergente, acabou transformando o espaço político em espaço jurídico.

Tal fato se evidencia nos textos de época, como por exemplo, o livro *O que é o Terceiro Estado?* de Siéyes, o qual é escrito no calor dos acontecimentos e se torna um modelo para apresentar o modo pelo qual o conceito político perdeu sua acepção original transformando-se em jurídico. Para melhor ilustrar a questão, cabe destacar alguns pontos,

Editorial Ariel, 1979, pp. 58-59.

⁷⁹ Article Premier: “La Souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la Nation; aucune section du peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice.” Este artigo está de acordo com o Art. 3 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 26 de agosto de 1789, e que serviu como preâmbulo à Constituição de 1791/Art. 3: “Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément”. In GODECHOT, Jacques. *Le Constitutions de la France depuis 1789*. Paris: Garnier-Flamarion, 1970, p. 33:38.

a saber: 1) ao definir o Terceiro Estado, Siéyes engloba como pertencentes a ele todos os franceses, excetuando somente os membros das ordens privilegiadas, no caso a nobreza e o clero; 2) ademais, vale-se de dados estatísticos como meio de persuasão e argumentação, um expediente que condizia com o discurso da modernidade e, por isso mesmo, o meio mais privilegiado por aqueles que formavam a opinião pública; 3) apresenta o Terceiro Estado como contendo a idéia mesma de ‘Nação’; 4) por fim, transforma o público e coletivo em algo generalizado e uniformizado, dando ao termo ‘Nação’ o sentido de “corpo de associados, que vivem sob uma lei comum e representados pela mesma legislatura”⁸⁰.

Tal ilustração serve para explicitar o modo pelo qual o conceito de direito de soberania se deslocou do conceito plural, no qual a idéia de povo se exemplifica, para o conceito de ‘Nação’. Ora, esta entidade ideal, no caso, a nação, é quem detém, agora, o ‘poder’, estando este nas mãos do Estado. Decerto, caso haja a possibilidade de se apontar para um marco decisivo da modernidade, no qual a translação de um nível público para um nível privado se estabeleça, este é, sem dúvida, o da Revolução Francesa. Afinal, é a partir deste momento que os poderes jurídicos surgem como mecanismos efetivos para a garantia de um poder dado a um determinado grupo social — no caso específico, a burguesia —, havendo, assim, o controle privado do poder político. Entre estes desdobramentos, estão o direito ao sufrágio individual e restrito, bem como o mandato representativo.

Cabe ainda salientar que o segmento democrata da Revolução só deixou para os pósteros — como herança do curto período em que se assenhoreou do poder — o texto da Constituição de 1793 (Ano I). Porém, mesmo sem ter sido aplicado efetivamente, este possui um valor que não o meramente histórico. Antes, sua importância é política e filosófica, haja vista ter se tornado um paradigma para um pensamento que resgata os princípios de ação e participação no âmbito das questões políticas.

A doutrina francesa da representação política parece desvincular — ao acatar o princípio da soberania nacional, e ao estabelecer o conceito de ‘Nação’ — a relação de adversidade, entre aqueles ditos como representantes e os reconhecidos como representados, instaurada no modelo instituído pelo mandato privado. Isso, decerto, decorre do fato de que tal modelo não poderia ser aplicado na seara do direito público,

⁸⁰ SIÉYES, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa. Que é o Terceiro Estado?*. Trad. Norma Azeredo.

visto este evento específico significar a admissão do mandato imperativo, o qual não condiria com os interesses liberais. À vista disso, o modelo de mandato representativo passou a ser analisado a partir de uma dada dicotomia, a qual versa sobre a relação de um cargo imperativo *versus* outro representativo, sendo este último adotado predominantemente pelas Constituições dos Estados da dita ‘liberal-democracia’. Ressalte-se, ainda, que as características de um mandato representativo, as quais são derivadas desta doutrina dúplice acima apontada, preza alguns pontos importantes, dentre os quais cabe salientar a generalidade, a liberdade, a inalienabilidade e a irrevogabilidade. Tais características geram, por consequência, a configuração de uma independência do representante da nação, haja vista este possuir autonomia de vontade e liberdade para as ações. Portanto, não estando constrangido, e sendo o titular da vontade nacional, que é soberana, o representante não pode ser destituído pelos representados, pois o mandato não está na esfera jusprivatista.

Ora, tal independência do representante se torna problemática, visto que os conceitos sobre os quais se radicam são nebulosos, bem como estão carregados de alto teor ideológico. Lembrando que a ideologia corrompe a singularidade do indivíduo, transfigurando-o em ente universal, pode-se perceber que o processo revolucionário burguês — que buscava a liberdade e a igualdade em um modelo de ação participativa e comunicativa —, gerou, erroneamente, um modelo privado de representação; cria-se, desse modo, uma dicotomia e uma contraposição entre aquilo que se denomina de representação nacional e aquilo denominado por representação popular, na qual os homens interagem para garantir a isonomia e a isegoria de sua condição. Destarte, percebe-se, aí, a existência de certos inconvenientes, pois seus soberanos não hesitam em utilizar termos jurídicos, revestindo-se, assim, de um rigor incompatível com as evoluções e a fragilidade das formas que implicam uma vida política. Em outros termos, verifica-se, ironicamente, que o povo, no sentido plural de homens — nas ditas liberais democracias —, deveria ficar afastado das decisões relativas ao Estado.

Retomando o pensamento arendtiano, pode-se inferir que, nos momentos em que Arendt se refere às ditas coisas que permeiam o âmbito coletivo, ela não está aludindo ao fato de elas serem regidas pelos rigores da cognição inerentes a um dado saber, de tal

modo que também não se subordinam, por isso mesmo, ao despotismo de uma única verdade. O que realmente parece estar em jogo é uma análise político-conceitual da esfera pública burguesa, a qual, cabe salientar, possui sua expressão jurídica na forma do Estado burguês de direito. Em outros termos, as funções deste Estado burguês estão vinculadas a normas gerais que proporcionam certas garantias jurídicas, garantias estas que, como bem lembra Max Weber⁸¹, estão inseridas no domínio da previsibilidade. Segundo Weber, o capitalismo industrial precisa contar com a continuidade, a segurança e a objetividade do funcionamento da ordem jurídica, e esta, não obstante seu caráter racional, deve ser possuidora de um princípio previsível. É por esta razão que se pode afirmar que um dos critérios de um Estado de direito burguês está pautado no âmbito da competência, estando esta de acordo com uma justiça formal. Na verdade, ao observar-se as Constituições do século XIX e do início do XX, percebe-se que estas, sob uma determinada ótica, buscam incorporar alguns direitos fundamentais, bem como determinados princípios de organização política, os quais, acertadamente, atendem aos interesses da esfera pública burguesa. Obviamente, com o passar do tempo e com certa força da pressão das massas, acabaram sendo inseridos determinados direitos políticos e sociais para certos grupos que se encontravam marginalizados. Todavia, uma leitura mais pormenorizada destas primeiras Constituições mostra que o conteúdo de seus textos, efetivamente, se subsume ao modelo liberal da esfera pública burguesa; o que denota o simples fato de o liberalismo, ao se tornar ‘poder’ dominador, e cujo ideário se inspirara e se apoiara na existência de uma esfera pública autônoma e crítica — demolidora do poder absoluto dos reis—, não foi capaz de assimilar e tolerar uma perspectiva de atuação de uma esfera realmente pública, na qual se introduzisse a presença das massas.

E é esta idéia que reforça a privatização política e, conseqüentemente, a inversão do sentido de ‘ação’. Assim, o espaço público não mais aparece como o *locus* no qual a pluralidade se faz ativa. Mais precisamente, como já apontado por certos teóricos liberais, tais como, John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville, o âmbito da esfera pública deveria ser controlado por um número relativamente pequeno de pessoas, dedicadas especialmente para tais funções. Em outras palavras, a substituição de uma aristocracia de sangue seria realizada por burgueses cultos e poderosos, cujo pensamento deveria

⁸¹ WEBER, Max, *apud* HABERMAS, Jürgen. Mudança Estrutural da Esfera Pública. Trad. Flávio Kothe.

determinar a opinião pública. Tal substituição evidenciou um Estado caracterizado pelo elitismo. Ademais, no que concerne às instituições representativas, estas ficaram submissas às lições daqueles entendidos como doutos no assunto. Estes, por seu turno, ao realizarem uma oposição entre o que seja a ‘regra’ e o que seja a ‘ação’, acabaram também por distinguir um entendimento ordenador de uma vontade ativa. Dito de outro modo, o poder de legislar não deveria ser a expressão de uma vontade política, mas, isto sim, a demonstração de uma concordância racional.

O espaço público, enquanto estrutura politicamente ativa dentro de um Estado liberal, no lugar de se mostrar como um instrumento de ‘libertação’, acabou, isto sim, pervertido em uma instância da repressão, de tal modo que este modelo de Estado, na maioria das vezes, acabou, conseqüentemente, aprisionado pela sua própria *ratio*. Tal racionalidade, numa análise interpretativa de Arendt, acaba gerando a necessidade de uma outra, a qual deva se circunscrever na esfera moral prática, cujo espaço público, livre e igualitário, torne possível a instituição de uma representação política participativa; principalmente, em consonância com os textos arendtianos, após os episódios da década de 60. Contudo, cabe ressaltar, há de se refletir melhor sobre estas questões, principalmente diante de novos eventos políticos que entremeiam o fim do século XX e início do XXI.

1.1.4.1 — Relações entre dominante e dominado: dos conceitos de justiça e injustiça como formas políticas contraditórias

A fuga da fragilidade dos negócios humanos para a solidez da tranquilidade e da ordem parece, de fato, tão recomendável que maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e mais práticos de evitar inteiramente a política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo, isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns tem direito de comandar e os demais são forçados a obedecer.⁸²

Aludindo ao ponto anterior, percebe-se que o ‘espaço público’, enquanto

estrutura prática, desvirtuou-se de sua acepção mais originária, tornando-se, desse modo, estrutura de coerção e controle. Nesse aspecto, é possível inferir acerca de uma análise sobre dois pontos fundamentais do pensamento filosófico-político contemporâneo — o qual tem seu ápice nas formulações de Michel Foucault em sua fase genealógica —, a saber: as relações entre dominantes e dominados⁸³. Não obstante, também se pode vislumbrar uma relação entre outros dois conceitos clássicos da filosofia, o de justiça e o de injustiça, os quais, para além de uma leitura ortodoxa e tradicionalista, aparecem como elos controversos do que se pode efetivamente chamar de situações de domínio, haja vista o fato de que nem sempre aquilo a que se denomina justo poder ser necessariamente entendido enquanto tal, o mesmo valendo para a expressão injustiça. E isto principalmente após as duas Grandes Guerras que marcaram a primeira metade do século XX, porquanto as relações entre o ‘imperativo categórico’ aplicado às leis nazistas e stalinistas aparecerem de modo dissonante com as práticas a ele referendadas.

Com efeito, a distinção entre dominantes e dominados aparece, tanto tradicional quanto usualmente, como meio de legitimar uma concepção acerca de modelos de diferentes dominações, estejam elas no campo político, social ou cultural, dentre outros. Cabe, neste ponto, ressaltar que uma dita noção de ‘domínio de homens’ é acatada como tal desde os primórdios da humanidade; contudo, a supracitada noção possui seu clamor a partir da Modernidade, tendo os pensadores contratualistas como seus maiores teóricos.

Ora, se acenarmos para o fato de que as relações entre homens se dão efetivamente a partir da prática do domínio, isto é, numa esfera na qual há uma distinção entre aqueles que ordenam e os que devem obedecer, então, o que de fato existe não pode ser concebido como um espaço de ação, no qual o que se perpetra é o diálogo e a liberdade, e no qual os homens interagem de modo a salvaguardar sua *conditio humanæ*. Na verdade, o que se tem é um *locus* de injustiça, no qual a tirania é o que comanda, transfigurando, assim, a relação plural e o espaço público. Em outros termos, o que há não é mais o verdadeiro âmbito da política — pois é a liberdade a *raison d’être* da política —, mas, isto sim, a desnaturação desta mesma política e, conseqüentemente, da liberdade e da ação. Este, obviamente, é um dos pontos centrais do pensamento arendtiano; ademais, tal

⁸² ARENDT, H. *A condição Humana. Op.cit.*, p. 234.

⁸³ Entenda-se aqui por fase genealógica de Foucault os textos produzidos entre 1970 e 1976; donde *Vigiar e Punir* e *Microfísica do Poder* aparecerem como obras fundamentais.

questão visa a uma denúncia por parte de Arendt, a qual consiste no fato de que boa parte da tradição filosófica não se apercebeu do contraste negativo entre tirania e dominação⁸⁴, assim como entre relações de domínio e formas de Governo.

Seguindo a orientação de Arendt, os elementos de dominação encontrados em todas as doutrinas mais tradicionais, as quais refletem nas formas de Estado⁸⁵, não foram suficientemente aptos para apreender o antagonismo entre a esfera do domínio e a da pluralidade, enquanto estrutura de ação. Inversamente, quando o pensamento filosófico consente no fato de ser a dominação uma conquista do pensamento político em relação à realidade política, isto é, quando se assente a uma necessidade de distinção entre tipos de homens, o que fundamentalmente ocorre é a perda do sentido mais verdadeiro e originário do âmbito da política. Consoante Ursula Ludz,

Os componentes de dominação que estão em todas as teorias tradicionais sobre as formas de Estado não são compatíveis com o postulado da pluralidade. Pelo contrário: com a vitória do aspecto da dominação no pensamento político, com a dicotomia da coletividade política em dominadores e dominantes, ordenadores e obedecedores, perdeu-se o verdadeiro âmbito político — quer dizer, aquele âmbito no qual os homens podiam conhecer-se como “plurais”⁸⁶.

À vista disso, verifica-se que a análise e a construção do pensamento arendtianos se encontram pautadas em um desenho perspectivo da tradição filosófica. Tal delineamento possui como alicerce uma raiz tríplice, a qual diz respeito, basicamente, a três pensamentos, a saber: o socrático, o aristotélico e o kantiano. Com obviedade, Platão também se encontra nesta raiz, entretentes, é a posição socrática a qual aparece como merecedora de um maior desenvolvimento. Retomando alguns pontos já abordados, é possível verificar que Sócrates não perde sua importância, ao contrário, ganha um refinamento, bem como se torna uma das peças-chave para esclarecer a questão a qual

⁸⁴ LUDZ, Ursula. “A posição socrática”; “pluralidade das formas de Estado”: dois capítulos não escritos. In: ARENDT, H. *O que é Política? Op. Cit.*, p.170.

⁸⁵ Certamente no que concerne ao tema sobre a “Pluralidade e as formas de Estado”, não se pode eximir de observar o fato de que esta problematização não foi plenamente abordada e desenvolvida por Arendt. Todavia, se aludirmos ao artigo de 1971, *Thinking and Moral Considerations*, bem como à interpretação dada por Ludz acerca desta temática, na segunda parte de *O que é a Política?*, então se pode depreender, pelo menos parcialmente, alguns elementos pretendidos nesta análise de Hannah Arendt. E é a partir deste enfoque que se desenvolve este subcapítulo.

⁸⁶ LUDZ, Ursula. “A posição socrática”; “pluralidade das formas de Estado”: dois capítulos não escritos. In: ARENDT, H. *O que é Política? Op. Cit.*, p. 171.

envolvia o criminoso nazista Eichmann. A relação entre a incapacidade de pensar e o ato criminoso, assim como Sócrates, aparece nas reflexões arendtianas acerca da “desobediência civil”⁸⁷. Não obstante Sócrates, Kant é quem realmente parece dar a pensadora a ‘massa’ exata para começar a compor um novo pensamento político. Com o pensador de Königsberg, Arendt encontra um fio condutor para o pensamento político erigido até o século XX. Afinal, para ele — levando-se em consideração que o princípio o qual motiva a tradição do pensamento político consiste em dois pólos distintos, o do dominar e o do ser-dominado —, se há de veras uma distinção, esta se encontra entre o domínio da justiça e o domínio da injustiça, os quais se sinonimizam, neste pensamento, com o regime republicano e a tirania, respectivamente.

Para Hannah Arendt, a assertiva “Política é Domínio”, deve ser severamente criticada; afinal, em uma teoria tradicionalista das formas de Estado, a justiça e a injustiça aparecem como elementos fundamentais. Contudo, é a justiça, e tão somente a justiça, aquela a qual é capaz de assegurar efetivamente o espaço político. Segundo Arendt, consoante as notas de Ursula Ludz,

Existe apenas um mundo, ‘a Terra’, no qual os homens podem habitar, (...) e dentro desse ‘espaço’ apenas determinadas regras que foram e são criadas em comum, podem garantir um convívio civilizado⁸⁸.

O que se percebe no pensamento arendtiano é o fato de a pensadora apontar para o homem como sendo uma espécie de *demiurgo*, o qual, justamente por possuir a qualidade de criador, é alguém capaz de “produzir”. Todavia, tal “produção” e “criação” só se efetivam em um dado *locus*, isto é, em um espaço comum, o qual tem, necessariamente, de ser produzido neste contexto plural e comum de homens. Em outros termos, Arendt critica, isto sim, uma tradição contratualista, pois esta nega a idéia de uma natureza humana na qual os direitos também são entendidos como naturais e “onde os homens nada mais precisam fazer do que assegurar esses direitos naturais mutuamente por contrato”⁸⁹. Afinal, o postulado da pluralidade é inconciliável com os elementos de dominação presentes nas teorias clássicas contratualistas, e, nesse contexto, o que se

⁸⁷ Verificar a notas de Ursula Ludz na Segunda Parte de *O que é Política?*

⁸⁸ *Ibidem*, p. 170.

⁸⁹ *Idem, ibidem*.

apreende é tão somente uma ambigüidade contida no “espaço artificial” jurídico. Tal dubiedade, destarte, se dá, justamente, em face da formulação de parâmetros tanto positivos quanto negativos no que concerne ao âmbito da legalidade.

Ora, se por um lado é o homem, no seu aspecto coletivo e plural quem produz este ‘espaço artificial’, por outro, a própria artificialidade produzida pode minar as relações de liberdade e igualdade perpetradas pela ação antes produzida. Em outras palavras, no momento em que se dividem os homens em duas classes distintas, no caso, obedecedores e ordenadores, retira-se deste mesmo homem aquilo que lhe é caro, a saber: sua liberdade de ação e, conseqüentemente, sua liberdade de produção. Isto os torna, desse modo, desiguais no espaço anteriormente construído como comum. Ressalte-se aqui, que a *conditio humanæ* diz respeito à capacidade de agir, a qual se dá, efetivamente, pelo fato de, no campo de ação, isto é, no âmbito político os homens serem entendidos como livres para persuadir e serem persuadidos, de modo a construírem um espaço no qual se reconheçam como plurais. Arendt, portanto, ao ir de encontro às teorias tradicionais contratualistas, rejeita, conseqüentemente, a idéia segundo a qual os homens, pelo contrato social, apenas asseguram um direito natural. O que de fato deve ocorrer na construção de um espaço artificial jurídico é tão somente o assegurar limites e regras, de modo que a própria liberdade também seja assegurada, e que os homens possam viver plenamente na condição forma plural.

Arendt, ao tratar dos objetivos e sentido da política, aponta para o fato de estes possibilitarem ao indivíduo a busca de seus objetivos, de tal modo que tenham, para tanto, a serenidade e a calma necessárias; isto é, que se garanta a vida em seu sentido mais amplo. Do mesmo modo, Arendt é cônica de que, ao tratar do convívio entre os homens, não está se referindo a ‘anjos’, mas, tão somente, a homens⁹⁰, com tudo o que lhes é inerente. Afinal, há de se impedir a guerra de todos contra todos. Logo, faz-se necessária a exigência de um Estado, com direitos e poder, para dar segurança ao provimento da vida.

Esta análise faz com que a pensadora se aperceba de um equívoco gerado a partir de uma imprecisão da leitura tradicional do pensamento aristotélico sobre a política. Tal equívoco, por conseguinte, fez com que se acreditasse na política como algo ‘natural’,

⁹⁰ ARENDT, H. *O que é política? Op. Cit.*, p. 46. Arendt se refere ao texto de Madison, *The Federalist*, n° 51. In. HAMILTON, Alexander et al. *The Federalist Papers*. New York: A Mentor Book (ME 2541), 1961, p. 322.

presente em todos os campos de convívio humano. Numa alusão a Aristóteles, percebe-se que este não vinculava, efetivamente, a palavra *politikon* a todos os homens. Esta, de fato, referia-se à organização da *polis*; contudo, não denotava uma conexão necessária a todo e qualquer convívio humano. Em outras palavras, nem todos os homens eram entendidos como políticos, haja vista o fato de a liberdade ser um fator crucial para tal evento. Ademais, qualquer governo ou reino despótico não possuiria esse modo característico de convivência. Aristóteles “julgava ser apenas uma característica do homem o fato de poder viver numa *polis* e que essa organização da *polis* representava a forma mais elevada de convívio humano”⁹¹, e, consoante a opinião dos gregos, somente na Grécia e, mesmo nesta, apenas em um período curto de tempo, existiu tal organização elevada. Para melhor ilustrar a questão, basta lembrar do modo pelo qual os gregos se referiam aos escravos e aos bárbaros, a saber: estes eram *aneu logou*; isto é, não dominavam a palavra. Sendo assim, estes se encontravam em uma situação na qual era impossível a conversa livre.

Nesta perspectiva, ‘ser-livre’ e ‘viver-numa-polis’ são termos sinonimizados. Tal sinonimização, pelo que verifica Arendt, foi, inegavelmente, o fator que sobreviveu a todas as transformações teóricas sofridas pelo conceito de política ao longo da história do pensamento. Donde se poder inferir que a política e a liberdade estão, inequivocamente, interligadas, e a tirania relacionada a uma prática notoriamente anti-política.

Apenas as formas de Estado totalitárias e as ideologias correspondentes [...] ousaram cortar essa linha, mas o verdadeiro novo e assustador desse empreendimento não é a negação da liberdade ou a afirmação de que a liberdade não é boa nem necessária para o homem, e sim a concepção segundo a qual a liberdade dos homens precisa ser sacrificada para o desenvolvimento histórico, cujo processo só pode ser impedido pelo homem quando este age em liberdade. [...] Torna-se decisivo a liberdade não ser localizada nem no homem atuante e semovente nem no espaço que surge entre os homens, mas sim apresentada num processo que se realiza pelas costas do homem atuante e age, às escondidas, do outro lado do espaço visível dos assuntos públicos.⁹²

⁹¹ *Ibidem*, p.47.

⁹² *Ibidem*, p.51.

Ora, decerto o que Arendt parece fazer está intrinsecamente relacionado ao fato de que a Era Moderna erige de uma suposta supressão da cisão dantes existente entre as esferas pública e privada. Desse modo, há um sobrepujar dos interesses individuais sobre a ação coletiva implementada na esfera pública, em que o homem podia ser encontrado em seu sentido plural. Destarte, a esfera pública teve de se render à esfera privada, fazendo, assim, com que o espaço público perdesse seu *télos* original, passando a existir como *lócus* de manutenção de interesses subjetivos e pessoais.

A análise realizada por Arendt faz com que ela trace uma linha interpretativa acerca das formas de Estado e dos modelos construídos com bases na justiça ou na injustiça, e isso de modo mais contundente, desde Montesquieu até Karl Marx. Tal linha investiga os meios pelos quais o conceito de política circunda dois aspectos fundamentais, no caso, as relações intrínsecas entre a política e a liberdade, bem como o distanciamento destas nos regimes ideológicos e tirânicos. Neste ponto cabe uma ressalva, visto que é visível, porém conturbada, a diferenciação que Arendt faz com relação ao Pensamento de Marx e os modelos marxistas construídos a partir de uma leitura de Marx. Afinal, mesmo em meio a contrapostos e oposições, não se pode furtar de alguns elos que unem o modelo arendtiano ao marxiano.⁹³

1.1.4.2 — Um olhar crítico sobre Marx

Arendt aponta para o fato de que a discussão acerca das formas de Estado já se encontra evidenciada na obra *Espirit des Lois*, de Montesquieu, concebendo-o como quem apresenta primariamente as relações entre as formas de Estado e o agir no âmbito público e político. Todavia, é a partir de um olhar crítico sobre o pensamento de Karl Marx⁹⁴ que

⁹³ Apesar de algumas controvérsias acerca do uso do termo ‘marxiano’, opta-se aqui pelo seu uso com fins para uma distinção entre os modelos ideológicos políticos fundados a partir de uma leitura das teses de Marx, comumente designados por ‘marxistas’, e o pensamento do próprio Karl Marx, o qual será aqui designado ‘marxiano’.

⁹⁴ É sabido que Arendt pretendia escrever uma obra, a qual teria por título inicial *Totalitarian Elements of Marxism*. Esse estudo foi concebido originariamente como um complemento para *Origens do Totalitarismo*. Cf. a carta enviada por Hannah Arendt à Fundação Guggenheim durante o inverno de 1952. Todavia, tal projeto não foi concretizado. Neste projeto inicial, Arendt pretendia abordar, para além dos “elementos totalitários” presentes no marxismo, o conceito de ‘animal trabalhador’ de Marx em oposição à pluralidade humana como fundamento da política. Parte desta análise foi fundamental para a concepção de *A condição Humana*. Ademais, pode-se encontrar algumas análises em obras posteriores, tais como: *Da Revolução, Entre o passado e o futuro*, dentre alguns textos de seminários e cursos, sobretudo na década de 50. YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo: A vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará,

Arendt exacerba sua discussão acerca da formação de um espaço público dentro das formas de Estado pensadas pela Modernidade. É certo que Arendt sabia que uma leitura de Marx a obrigava a levar em conta toda uma tradição filosófico-política instaurada pela Modernidade — como se evidencia em uma carta de 16 de novembro de 1953 a Kurt Blumefeld.

Contudo, este momento do trabalho se encontra apoiado numa tentativa de explicar a Modernidade antes desta ter se revelado por completa. Donde, portanto, Marx se encontrar junto a Nietzsche e Kierkegaard, haja vista estes três pensadores aparecerem como rebeldes frente a uma tradição que urgia de uma inversão de valores. De fato, conquanto cada qual estivesse angustiado com objetos distintos da realidade que os circundava, todos possuíam um mote comum, a saber: a busca da condição humana; isto é, algo capaz de sustentar o homem em sua humanidade. Por esta razão, consoante Arendt, levantam a questão: *Qual é a qualidade especificamente humana do homem?*

Ora, diante do conflito entre ‘contemporaneidade’ e tradição, Marx, Nietzsche e Kierkegaard anteciparam, no âmbito do pensamento, o esgarçamento e a fragmentação da tradição; a qual, diante e a partir de padrões morais e categorias políticas inadequadas e ineficazes para fornecerem princípios de ação, não foi apta para inserir as questões relevantes diante da realidade histórica e do novo mundo que se instaurara. Diante da eterna aporia, resgatada por Hegel, a qual versa sobre o impasse entre a imanência e a transcendência, preocuparam-se com aquilo que é mais fundamental, a saber: a qualidade do humano.

Apesar de Kierkegaard e Nietzsche serem importantes para as interpretações arendtianas acerca da tensão premente com a tradição, é a Marx que se concede um espaço privilegiado. Afinal, este possui por objeto de revolta o pensamento político da tradição, afinando-se, assim, com a temática arendtiana. O pensamento de Marx, portanto, aparece a Arendt como um ponto a partir do qual continua seu trajeto na busca pela origem do pensamento filosófico e político. Com Marx, não apenas se critica e se distorce modelos canônicos, mas se é, outrossim, capaz de resgatar a mesma tradição que necessita ser ‘transvalorada’ por meio da inversão daquilo anteriormente estabelecido. O término da tradição, marcado por Marx, como também por Kierkegaard e Nietzsche, é uma operação

1997. Cabe salientar que Arendt não abandona a temática, como se pode verificar em algumas passagens de

tensa de reviravolta. Consoante Arendt,

A asserção mesma de um dos opostos [...] necessariamente traz à luz o oposto repudiado e mostra que ambos somente têm sentido e significação em sua oposição. Além disso, pensar em termos de tais opostos não é algo óbvio, mas funda-se em uma primeira e grande operação de virar sobre a qual todas as outras se baseiam em última instância, por estabelecer ela os opostos em cuja tensão se move a tradição. Essa primeira reviravolta é a *periagogué tês psikhês* de Platão, a reviravolta de todo ser humano por ele narrada.⁹⁵

Enquanto Platão inverte a posição homérica, Marx, por sua vez, procede a uma reviravolta muito mais radical, visto não ter simplesmente usado do materialismo para colocar o idealismo hegeliano de ponta a cabeça. Sua reviravolta vai ao encontro do núcleo do problema e, questionando a tradicional hierarquia das aptidões humanas, reinsere, de modo totalmente diferenciado, a velha pergunta, *qual é a qualidade especificamente humana do homem?* Tal reviravolta, ademais, é feita de modo a não erigir um sistema que seja embasado em premissas dadas como certas e indubitáveis⁹⁶. Sua inversão da tradição surge:

No interior de seu próprio quadro de referência, ele não se desvencilhou de fato das idéias de Platão, não obstante registrasse o escurecimento do céu límpido onde aquelas idéias, assim como muitas outras entidades, outrora haviam sido visíveis aos olhos do homem⁹⁷.

Não obstante o devido elogio a Marx, Arendt produz uma severa crítica a seu pensamento. Afinal, segundo a pensadora, em razão de Karl Marx ter fundado sua teoria numa inversão dos valores oriundos da tradição, este não teria, por conseguinte, percebido ou tomado ciência de uma distinção que é antecedente à própria tradição, ou seja, Marx negligenciara as atividades do homem anteriores ao advento da referida tradição, a saber: aquelas realizadas no âmbito da *polis*, em que o verdadeiro sentido da política se sinonimizava com o de ação. É fato que Marx pretende inverter as relações entre o homem que age e o que pensa; todavia, no lugar da ação, o que efetivamente fez foi colocar no topo

O que é Política?

⁹⁵ ARENDT, H. A tradição e a época moderna. In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro. Op. Cit.* pp. 63-64.

⁹⁶ *Ibidem*, pp.67-68.

hierárquico dos valores o homem que trabalha, diluindo, desse modo, o sentido originário do termo *ação*.

Em Marx se pode perceber, tal qual Arendt o faz, que os conceitos de ação e trabalho são equípolos, de modo a poderem ser intercambiáveis. Ademais, Marx parece não fazer uma distinção entre dois conceitos fundamentais, o de labor e o de *work*. Em outros termos, Marx não foi capaz de perceber a diferença entre as atividades concernentes aos processos biológicos dos corpos humanos e as atividades correspondentes ao ‘artificialismo da existência humana’⁹⁸. À vista disso, Marx — com certeza e mérito — foi capaz de realizar uma reviravolta superior a de Platão no que concerne à inversão de uma hierarquia filosófica cuja finalidade consistia em aclarar uma realidade que se apresenta inconciliável com os cânones da tradição. Entrementes, no que concerne a uma inversão originária, esta só pôde, segundo Arendt, ser efetivada a partir da condenação de Sócrates. Afinal, é a partir de um sentimento de estranheza diante da realidade que se dá início à tradição e, conseqüentemente, à inauguração de uma hierarquia de valores, as quais são oriundas do estranhamento apontado. É por esta razão, portanto, que a condenação de Sócrates parece ter realizado em seus seguidores um questionamento acerca da própria dialética socrática, dando a esta um aspecto insuficiente; de tal modo que, numa seqüência histórica de acontecimentos, a filosofia acabou se distanciando cada vez mais da *polis*, isto é, o filósofo sai da *ágora*, deixando-a em abandono, ou dando outro contorno ao espaço público.

Criada a dicotomia entre *vita activa* e *vita contemplativa*, criou-se, por conseguinte, como já salientado, uma cisão e uma hierarquia entre a *práxis* e a *theoria*, isto é, entre ação e pensamento. Ora, o que Marx realizou com sua rebelião, ao tentar inverter o modelo hegeliano, foi, na verdade, uma inversão da hierarquia entre *práxis* e *theoria*, mantendo, necessariamente, a cisão já efetuada desde a condenação de Sócrates entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. De fato, a rebelião marxiana — na sua inversão dos cânones e valores instaurados por uma tradição que rompeu com os elos entre a filosofia e a política — baliza, na ótica arendtiana, o fim desta mesma tradição, marcada, por seu turno, pela primazia do distanciamento entre o homem de pensamento e o de ação.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 68.

⁹⁸ Cf. ARENDT, H. *A Condição Humana*. *Op.cit.*

Para Arendt, Marx põe em questão a cisão das competências humanas. Afinal, para o jovem Marx, a humanidade do homem consiste em sua força ativa e produtiva, a qual, em suas características mais rudimentares, é denominada por ‘força de trabalho’. E é justamente a essa nova hierarquia estabelecida o cerne da crítica arendtiana a Karl Marx. Afinal, a hierarquia por ele constituída não apenas ocorre em sua rebelião contra a tradição, mas antes, se apresenta no seu vínculo com esta mesma tradição. Arendt, portanto, promove sua crítica para além da interpretação marxiana de sociedade moderna, estendendo-a a sua utopia filosófica e social, bem como à sua Filosofia política, opondo esta última ao conceito de ação por ela, Arendt, empreendido.

Ao fazer uma análise mais abalizada da crítica arendtiana a Karl Marx, pode-se verificar que — no que condiz às relações com o mundo do trabalho — Marx acabou por privilegiar, inadvertidamente, o *labor* dentre as demais atividades humanas, dando a este o status de atividade mais elevada. Tal equívoco, segundo a leitura arendtiana dos textos de *a Ideologia Alemã* e *O Capital*, se deve ao fato de, ao promover a inversão da tradicional hierarquia entre *theoria* e *práxis*, Marx concebeu a produtividade como uma atividade inerente do *homo faber*, entendendo, desse modo, a ação como um fazer geral. Em outras palavras, Marx acabou por eleger a capacidade biológica humana, isto é, a mais próxima a dos animais, como sendo aquela capaz de requerer a diferença entre estes. A produtividade apontada por Marx é algo que se encontra tão somente no âmbito da modernidade, não sendo, consoante Arendt, natural. Todavia, no pensamento marxiano, esta é concebida como um processo natural, haja vista a noção equânime atribuída por Marx à idéia de produtividade com relação à de ‘fertilidade natural’, donde se verifica, então, seu equívoco.

Ademais, a idéia de uma ‘sociedade utópica’ delineada por Marx também é criticada por Arendt. Segundo a pensadora, mesmo edificando seu pensamento em bases lúcidas acerca de certas disposições intrínsecas à Era apregoada pela Revolução Industrial, Marx, mesmo assim, mantinha-se equivocado e preso à tradição, visto crer que tais disposições apenas se afirmariam e se presentificariam sob as condições de socialização dos meios de produção. Afinal, consoante Arendt,

A influência da tradição jaz em sua visão desse desenvolvimento sob uma luz idealizada, e compreendendo-o em termos e conceitos que tiveram sua origem em um período histórico completamente diferente. Isso o cegou [Marx] para problemas autênticos e bastante embaraçadores inerentes ao mundo moderno e conferiu às suas acuradas predicções sua qualidade utópica.⁹⁹

Em outros termos, Marx delinea uma sociedade utópica a partir de uma combinação de subsídios não utópicos, observando, desse modo, tanto os conceitos inerentes à tradição quanto à realidade histórica de seu tempo, fazendo, por conseguinte, projeções para uma sociedade futura. Sua filosofia, então, acaba erigindo-se em muitas afirmações contraditórias, sendo as mais importantes aquelas:

Suas predicções de que, sob as condições de uma “humanidade socializada”, o “Estado desaparecerá”, e de que a produtividade do trabalho tornar-se-á tão grande que o trabalho, de alguma forma, abolirá a si mesmo, garantindo assim uma quantidade quase ilimitada de tempo de lazer para cada membro da sociedade.¹⁰⁰

Evidentemente, Marx retoma, de certo modo e em certa medida, o ideal da *polis* Grega. Contudo, a simplificação deste pensamento, tal qual entendido por Lênin ou simplificado por Engels, só faria sentido se todo e qualquer indivíduo estivesse qualificado para assumir o mando de sua estrutura. Ta simplificação, entrementes, só poderia ser de interesse de “um cozinheiro, ou, no máximo, para aqueles ‘espíritos medíocres’ que Nietzsche considerou os mais habilitados para cuidar dos assuntos públicos”¹⁰¹. Todavia, na *polis* grega, os cidadãos eram somente aqueles que tinham e deviam, necessariamente, possuir tempo livre de lazer para poder cumprir com seus deveres públicos e políticos, deveras absorventes e complexos. Dito isto, um camponês ou um artesão não se tornariam cidadãos, haja vista o esforço e fadiga que lhes eram impostos na execução de seus ofícios. Logo, a combinação de uma sociedade sem Estado, e portanto apolítica, praticamente sem trabalho fez, consoante Arendt, a imaginação de Marx emergir numa expressão de ‘humanidade ideal’, a qual teria sua vida devotada a cumes mais elevados que os do trabalho e da política.

⁹⁹ ARENDT, H. A tradição e a época moderna. In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. p. 47

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 45.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 46.

Ora, diante das assertivas acima mencionadas, Arendt produz uma forte crítica a esta filosofia utópica marxiana, visto o fato de que Marx entra em três contradições seqüenciais, a saber: 1) *O trabalho criou o homem*, e sendo esta, dentre todas as demais atividades, concebida como a mais humana, deve, por esta razão mesma, ser glorificada. Então, o que acontecerá quando este for abolido na sociedade utópica de Marx?; 2) *A violência é a parteira de toda sociedade prenhe de uma nova*. Marx concebe a violência como sendo a parteira da história da humanidade, emergindo, desse modo, como estrutura basilar da ação humana; logo, quando a sociedade utópica for erigida que tipo de ação restará? 3) Finalmente, *os filósofos apenas interpretam o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo*. Ora, se o desafio marxiano é expresso na proposição a qual versa no fato de *não se poder realizar filosofia sem superá-la*, isto é, a filosofia deve se consumir na realidade de ser; então, caso esta seja abolida, o que sobrar, portanto, da atividade do pensamento em uma sociedade socializada?

À vista disso, faz-se mister a afirmação de que apontar para uma inconciliabilidade extremada entre o pensamento de Arendt e Marx é deveras temerário; afinal, ambos buscam uma espécie de ‘transvaloração’ do pensamento filosófico político tal qual a tradição impunha e impõe em seus cânones. Contudo, pode-se apontar para um confronto de perspectivas entre o pensamento de Arendt e o de Marx, certamente verificável. Ademais, Arendt parece não querer destratar, muito menos desmerecer ou minimizar a significação do pensamento marxiano; seu intento é, tão somente, o de apresentar uma crítica àquele que, no extremo final da tradição, foi um dos poucos a criticá-la e a transgredi-la. Talvez, o que deveras importa não seja o fato de se refutar ou não Marx, mas, isto sim, uma leitura e uma construção marxista formuladas a partir de seu pensamento. Afinal, cabe salientar que é a partir de Marx que a noção de Direito e/ou direitos acabou se transfigurando em ‘ideologia’, o que corrobora com a desqualificação do próprio conceito de Direito. Em Marx, portanto, o que efetivamente vale para o espaço público é dado no binômio força/dominação. Este espaço público é visto por ele como *locus* de ação; entretantes, este ‘agir’ é algo que se propicia no confronto entre dominadores e dominados¹⁰².

¹⁰² Cf. LUDZ, Ursula. “A posição socrática”; “pluralidade das formas de Estado”: dois capítulos não escritos. In: ARENDT, H. *O que é Política? Op.cit.*, p.172.

Com certeza, Marx, para Arendt, rebela-se contra a tradição; porém, sua filosofia rebelada acaba se tornando uma radicalização desta mesma tradição, fazendo-o manter-se em seu horizonte. Segundo Ludz,

Marx rompeu [rebelou-se, assim como Nietzsche e Kierkegaard] com a tradição — mas o fez de modo a fazê-lo permanecer em seu horizonte. Ao radicalizar a tradição deu a última contribuição definitiva. A grandeza do conceito de dominação de Marx reside em que ele nos esclarece sobre uma das origens, em que nos torna visível aquele começo a partir do qual a concepção de domínio encontrou seu caminho na definição de formações político-estatais. A “pureza” da argumentação marxista abre o caminho para a revisão crítica da tradição ¹⁰³

Marx aparece a Arendt como o pensador da política e da tradição. Afinal, não obstante o fato de ter sido capaz de elucidar um sentido dado ao conceito de dominação, também foi capaz de imprimir ao mundo uma marca. Sua filosofia serviu de base para a construção de ideologias políticas, as quais acabaram, em muitas vezes, degeneradas em práticas totalitárias. Ora, aferir se Marx era ou não um pensador do totalitarismo é circular em meio a contradições evidentes. Afinal, sua filosofia era a da igualdade e liberdade. Entrementes, sua radicalização da tradição tornou-se um expoente para variadas rebeliões, as quais, no afã de dar a todos o que é de todos, buscaram, erroneamente, transformar os homens em um único ser, esquecendo-se, assim, de um fato manifesto: os homens são os mesmos, sem que nenhum seja igual a qualquer, salvaguardados em suas diferenças e singularidades.

A abordagem do pensamento marxiano permite um olhar mais auspicioso sobre as temáticas oriundas das rebeliões contra a tradição, as quais marcam um novo modelo de pensamento que emerge a partir da revolução industrial. Donde ser necessário abordar, no subcapítulo que se segue, a temática do *totalitarismo*, indo ao encontro de conceitos como os de terror, violência e genocídio, os quais Arendt primou em seu trabalho. Afinal, se o que se preza é a igualdade e a liberdade, porque se faz presente a diferença entre tipos de homens?

¹⁰³ *Ibidem*, p. 173.

1.2 — Dos Conceitos de Totalitarismo

A aceção do termo *Totalitarismo* está diretamente relacionada à ascensão do Nazismo e do Fascismo na Europa da primeira metade do século XX. Em outras palavras, existe um fenómeno, denominado por Hannah Arendt de *fenômeno totalitário*, que marca não apenas os eventos políticos que circundam o último século, mas antes, apontam para todo um pensamento o qual permeia filosofia e ciência política para uma geração que vive e nasce pós-holocausto.

Todavia, uma análise acerca do que seja o *fenômeno totalitário* não pode ser circunscrita unicamente aos eventos acima mencionados, visto que este fenómeno, para além da ideia ‘maléfica’ e pejorativa que traz consigo, possui conotações diferenciadas de acordo com o modo pelo qual o termo foi e é utilizado em diferenciados países¹⁰⁴, principalmente no que concerne à Europa do início do século XX. Não obstante, Arendt apropriou-se da expressão para poder apontar para regimes ditatoriais, o que, ainda assim, não a circunscreve ao âmbito de todas as possibilidades.

Ora, o que se verifica é o fato de a expressão aparecer relacionada somente a eventos de ideologia xenofóbica e excludente; contudo, o termo, que aparece cunhado politicamente como algo pejorativo, não traz consigo, na verdade, uma univocidade. Ao contrário, aponta para uma multiplicidade de interpretações, as quais, em muito das vezes, estão diretamente relacionadas, dentre outras, à construção histórica de nação, nacionalismo e soberania de Estado, tais quais foram estruturados a partir da modernidade.

Obviamente, este trabalho direciona-se à conotação dada ao termo *totalitarismo* ligado ao fenómeno totalitário que explode na Europa da primeira metade do século XX; entretanto, para se realizar tal análise faz-se imperativo mostrar o modo pelo qual a expressão *totalidade* pode ser apropriada, visto a ideia de totalidade se fazer presente tanto na política quanto no pensamento filosófico atual, o que retira este termo de uma circunscrição histórica e o coloca, assim, em um *locus* importante na filosofia política e prática dos dias de hoje. É preciso ressaltar ainda o fato de que o termo totalitarismo acabou sendo desvirtuado da conotação a qual Arendt o dera, passando a legitimar,

¹⁰⁴ Países como a Itália, a França, Alemanha e URSS.

durante a Guerra Fria, uma atitude anticomunista, como muito bem aponta Bittman¹⁰⁵. Tal fato demarca, mais uma vez, a necessidade de se analisar a referida expressão em diferentes contextos.

Mesmo ciente de que Bittman¹⁰⁶ divide a ‘história’ do *totalitarismo* em três fases distintas, optar-se-á pela extensão deste caminho, na medida em que, neste primeiro momento, visar-se-á ao modo pelo qual a expressão *totalidade* se apresentou dentro da formação dos Estados Soberanos a partir da Modernidade, diferenciando-o, para tanto, da maneira pela qual foi apropriada no decorrer do século XX. Com efeito, só após esta análise far-se-á possível a verificação das apropriações do termo *totalitarismo* neste último século, sobretudo finda a Guerra Fria¹⁰⁷.

Em um primeiro momento desta análise, far-se-á mister apontar, mesmo que de modo superficial, para a forma pela qual os Estados Soberanos apreenderam um sentido de ‘totalidade’¹⁰⁸. Ora, antes de qualquer observação, há de se ressaltar que as práticas políticas aparecem como o *locus* onde se fundem as relações entre as diversas contradições. Tal fato não é diferente no que concerne ao estabelecimento dos Estados Soberanos erigidos na Modernidade. Sendo assim, tanto a idéia de soberania quanto a de identidade nacional erigem-se em posturas que visam a abarcar uma totalidade para o estabelecimento legítimo e legal da *polis* formada. Outrossim, as práticas que se seguem desta formação apresentam-se na busca de um discurso capaz de açambarcar este todo que conglomerava três elementos diferenciados, a saber: território, população e governo. Em outras palavras, busca-se um discurso capaz de contemplar uma elaboração racional da identidade coletiva, ainda que lance mão, dentre outros elementos, de símbolos afetivos ou coercitivos. Daí as contradições que permeiam a formação de uma identidade totalizada.

¹⁰⁵ BITTMAN, M. Totalitarianism: The career of a concept. *Apud* HADDAD, S. *Política e Humanismo no Pensamento de Hannah Arendt*. 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – PPGF, UFRJ, Rio de Janeiro, 2002, p 13.

¹⁰⁶ *Idem, ibidem*.

¹⁰⁷ Vale lembrar, retomando a Introdução, que este trabalho não se encontra circunscrito ao pensamento arendtiano e camusiano, mas também visa ao diálogo destes pensadores com o que está sendo produzido na filosofia política desde a última década do século XX até o presente momento.

¹⁰⁸ Não há, até o século XX, um conceito filosófico e político que pode efetivamente ser analisado, daí a utilização vulgar do termo sentido.

Como exemplos da formação dos Estados Modernos, pode-se vislumbrar dois modos diferenciados de se estabelecerem ao longo da Modernidade, em poderes e estruturas totalizadas, principalmente entre os séculos XV e XIX, as quais se diferenciam tanto no que concerne à própria estruturação nacional — identidade geográfica, crenças e idioma — quanto no que diz respeito à manutenção totalizada do Estado, seja ele em formação ou já efetivamente concebido como tal. Donde se pode verificar que, enquanto Soberanias estabelecidas — como, respectivamente, Inglaterra e França, Portugal e Espanha — usaram de símbolos coercitivos para manter seus vínculos nacionais, os Estados em formação — como Itália e Alemanha — utilizaram-se, por sua vez, de símbolos afetivos, principalmente crença e língua, para se estabelecerem como unidades nacionais totalizadas. Há de se ressaltar que, em ambos os casos — sejam Soberanias já constituídas, sejam Estados em formação — foram utilizadas forças coercitivas e afecções para manutenção de uma Identidade Nacional. Tais fatos apenas corroboram a explicação de algumas das posições filosóficas que sustentaram uma idéia de contrato social, bem como a noção de moral específica daquele que legisla. Em outras palavras, são justificadas aqui, mais uma vez, algumas acepções realizadas de Hobbes e Kant, e, do mesmo modo, o estabelecimento de uma moral inerente ao ‘Príncipe’, encontrada em Maquiavel. Ademais, cabe salientar as relações de tolerância e intolerância no processo de manutenção de Soberanias apregoadas por John Locke.

1.2.1 — A Perspectiva Arendtiana acerca do Totalitarismo e do Terror

Uma análise do que Hannah Arendt entende por *totalitarismo* e *terror* nos obriga, necessariamente, a percorrer sua obra *As Origens do Totalitarismo*, publicada no ano de 1951. Este seu primeiro livro sobre as questões concernentes ao terror, política, violência e totalitarismo¹⁰⁹ possui uma originalidade desconcertante, visto não realizar, como a tradição costuma fazer, uma análise da gênese, ou seja, das causas mais básicas que originaram os regimes totalitários. Na realidade, Arendt, ao longo do texto, reconstrói a trama de acontecimentos pretéritos; acontecimentos esses que aparecem à pensadora como a gênese de algo que se dá somente a partir da própria presentificação do evento a que se

¹⁰⁹ Com certeza essa não é a primeira grande obra de Arendt, todavia esse livro reporta a questões deveras complexas do século XX, daí sua importância frente aos demais.

quer analisar. Estes elementos não podem ser considerados como causas efetivas capazes de elucidar a ação e atuação do regime totalitário. E isso porque, tal como a própria Arendt afirma, muitos desses elementos capazes de atuar como causas dos regimes totalitários estiveram presentes em diferentes países europeus, mas não erigiram o totalitarismo como referencial de seus governos. Do mesmo modo, muitos deles estiveram ausentes na União Soviética de Stálin e, mesmo assim, um regime totalitário foi ali erigido.

Nas palavras da própria Hannah Arendt:

A originalidade do totalitarismo é horrível não porque uma nova ‘idéia’ veio ao mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente explodiram nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral. Em outras palavras, o próprio evento, o fenômeno que tentamos — e que devemos tentar — compreender nos privou de nossas ferramentas tradicionais de compreensão¹¹⁰

Arendt concebeu o totalitarismo não como um fenômeno isolado deste ou daquele país, e tampouco apontou a Alemanha como um país destinado a esta prática. Sua concepção do que seja o totalitarismo diz respeito a um evento histórico presente no mundo moderno, de onde o que faz emergir um regime totalitário é, justamente, a negação, uma ruptura com a base tradicional de um país. Logo, o stalinismo também pode ser concebido como uma variante do totalitarismo, haja vista também romper com as bases tradicionais, negando, justamente, essa tradição e os padrões dela advindos. Face ao exposto, é possível afirmar haver uma grande relevância no método proposto por Hannah Arendt, uma vez que sua abordagem diz respeito às semelhanças estruturais entre o nazismo e o stalinismo.

Como afirma André Duarte:

Entre a descrição e a análise das origens do totalitarismo e a descrição e a análise do próprio evento totalitário, em cada uma de suas versões, abre-se uma brecha e é justamente em função desta brecha que ela pôde justificar sua comparação entre o nazismo e o stalinismo como exemplos de uma nova forma de governo¹¹¹

¹¹⁰ ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*, apud DUARTE, André Macedo de. *Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p 31.

¹¹¹ *Ibidem*, p.36.

O totalitarismo, então, opera uma ruptura em relação aos eventos históricos que o constituíram, trazendo ao mundo um fenômeno político inovador, o qual pode ser ilustrado nos movimentos do nazismo e do stalinismo. Logo, pode-se aferir que esses eventos são, para Arendt, *fenômenos políticos singulares*, os quais mudam, de forma abrupta e imprevisível, toda uma característica fisionômica de uma determinada era. E isso porque trazem consigo algo novo e diferente que ocorreu sem de fato ser necessário. Ou seja, não há como se detectar o caráter que determina uma série de precedentes na história capazes de forçar o acontecimento do evento presente. É o evento presente que dá a cadeia de razões passadas. Tal qual Walter Benjamin, Arendt acata que nenhum fato, pela simples razão de ser entendido como causa, pode ser concebido como um fato histórico. A crítica de Arendt, portanto, remete ao conceito de causalidade histórica, o qual traz consigo toda uma desconfiança por parte desta pensadora em relação àquilo denominado de princípio fundamental que orienta os procedimentos das ciências a partir da Era Moderna.

Nesse compasso, a moderna compreensão da história, entendida enquanto entidade universal com sentido próprio, é contraposta pela crítica arendtiana. Daí se apresenta uma metáfora, a saber, a ‘metáfora da Luz’, que para Arendt:

É a luz do próprio evento que nos permite distinguir os seus próprios elementos concretos de um número infinito de possibilidades abstratas, e é ainda essa mesma luz que tem de nos guiar de volta para o passado, sempre vago e equívoco, desses mesmos elementos”.¹¹²

Nesse sentido, pode-se afirmar que a decisão de Hannah Arendt, ao criticar o conceito de causalidade nas ciências históricas, implica necessariamente uma negação, ou seja, uma recusa daquilo denominado de a ‘matéria’ dessa própria ciência. Destarte, a questão que se deve abordar está relacionada às discussões acerca das condições sociais que suscitaram, retrospectivamente, os fenômenos totalitários na Europa na primeira metade do século XX.

¹¹² ARENDT, Hannah. *Essays In understandIng* (1930-1954). New York: Jerome Kohn/Harcourt Brace, 1994, p.325.

Segundo Hannah Arendt, no terceiro volume das *Origens do Totalitarismo*, estes fenômenos estão diretamente relacionados à desestabilização das classes políticas vigentes na Europa, gerada com a 1ª Guerra Mundial. Do mesmo modo, os sistemas sociais que as sustentavam também foram, em parte, desestruturados. Em outras palavras, gerou-se, com o primeiro grande conflito mundial, certo ‘nihilismo espiritual’, que se agravou com o caos econômico e com o desemprego, ou seja, com o colapso do Estado enquanto estrutura nacional. Aliado a esses fatos, com o advento de um número cada vez maior de apatriados, minorias sem direitos, e com o referido colapso econômico e político, um fortalecimento de propostas totalitárias acabou por ser instaurada com mais vigor em determinados países.

Nesse ponto, pode-se ressaltar o quanto é importante a questão dos apatriados no fortalecimento dos regimes totalitários, visto que esses, sem direitos legais ou acordos políticos capazes de os manterem como *homens*, em quaisquer países, acabaram, por assim dizer, relegados à condição mínima de ‘meros seres humanos’, como bem defende André Duarte¹¹³. Essa questão prefigura, *grosso modo*, um dos elementos mais importantes da análise de Arendt acerca do totalitarismo, a saber: o colapso da idéia de direitos humanos frente àqueles tidos como indesejáveis, ou mesmo supérfluos, para determinados Estados. Donde a possibilidade de se depreender a razão de campos de concentração e extermínio.

Tendo essa idéia em vista, pode-se dizer que os regimes totalitários não determinam a culpa de seus inimigos de acordo com sua conduta frente às morais impostas, mas, isto sim, de acordo com o seu local de nascimento, religião, ou seja, “daquilo que elas inevitavelmente são”¹¹⁴. Logo, o direito à cidadania, ou mesmo o de ter direitos implica, obrigatoriamente, a necessidade de se pertencer a uma sociedade organizada.

Arendt rejeita, então, não apenas os regimes totalitários, mas principalmente uma concepção tradicional e simplista do que sejam os direitos humanos, a saber: uma concepção de homem derivada de um enunciado singular, como se o fato de ser homem fosse uma coisa una e não plural, como é a ‘pluralidade humana’¹¹⁵. Logo, se aquele a quem

¹¹³ DUARTE, André Macedo de. *Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. *Op.cit.*, p. 45.

¹¹⁴ ARENDT, Hannah. *Imperialism, Part Two of The Origins of Totalitarianism*. New York and London: A Harvest Book, 1968. p. 174.

¹¹⁵ Segundo Ursula Ludz, fica implícito no pensamento arendtiano a suposição de que os homens, no plural, podem minimizar as condições consideradas por demais desumanas, fundando algo melhor e diferente

desejo matar não pertence ao meu conceito de ser homem, visto pertencer a um outro credo ou Estado, nada mais legítimo¹¹⁶ do que a sua morte, visto que este não é concebido como um ser humano. A exemplo disso vê-se, no nazismo, os crimes contra os judeus, ciganos e Testemunhas de Jeová, dentre outros grupos. Todavia, cabe ressaltar, há ainda outros exemplos os quais, mesmo apresentando-se menos explícitos, são, na verdade, tão ou mais cruéis e legítimos quanto os acima citados. Diante do acima exposto, deve-se apontar para o fato de que uma concepção de homem singular deve ser rejeitada, visto que a realidade, enquanto estrutura sócio-cultural e política, apresenta não o homem, mas, isto sim, uma ‘pluralidade de homens’, pluralidade esta que é fundamento de toda atividade política. Para Arendt, por conseguinte, o problema da definição do que seja o homem e sua natureza está relacionada a um “caráter artificial “que imputa à condição humana uma determinada política e ordenação cultural, as quais constroem um conceito para o homem, retirando-lhe qualquer caráter singular de sua existência, concebendo-o, assim, como um ente universal, pertencente a um ‘mundo unívoco’ O homem, desse modo, vê-se envolvido em uma determinada ordenação social e jurídica, a qual é, justamente, criada não pelo homem universal transfigurado em ‘Sistema Legislativo’ ou algo equivalente, mas, isto sim, por homens, com características singulares, que criam ‘leis’ e, supostamente, as respeitam e cumprem.

O ponto axial da crítica de Arendt se dá, portanto, numa reflexão do que seja a política como construção de um ‘mundo comum’¹¹⁷, e não de um ‘mundo unívoco’, na qual a pluralidade aparece constituindo a *conditio humanæ*. Cabe lembrar, neste ponto, que a crítica arendtiana advém, justamente, de uma análise acerca das concepções de política oriundas da Antigüidade greco-romana, que com “sua oposição entre o âmbito da natureza e o âmbito artificial da política e de seu espaço público”¹¹⁸, relegara a esfera humana à vida privada, ameaçando, desse modo, a esfera pública, visto esta se encontrar regulada na

daquilo já implementado. Isto pode ser realizado através do pensar e do agir, de onde o pensar é entendido enquanto uma atividade que, para Arendt, é algo elementar, ou seja, parte de uma reflexão meditativa que não produz nem reflexão nem possui sentido resultado, mas, pode fazer com que aquele que meditou sobre determinada coisa, faça desta coisa algo melhor. Essa idéia pode ser vista no texto de Hannah Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, na nota 74.

¹¹⁶ A questão da legalidade e legitimidade de um Estado pode ser vislumbrada mais claramente nos textos de Habermas, como *A Crise da Legitimação no Capitalismo Tardio*.

¹¹⁷ DUARTE, André Macedo de. *Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. *Op.cit.*, p. 47.

¹¹⁸ *Idem, ibidem*.

igualdade. Em contrapartida, a esfera privada se baseia numa lei de distinção e diferenciação universal¹¹⁹. Em última instância, o que se tem de fato é um caráter totalmente artificial do que seja a igualdade entre os homens, uma vez que esses acabam sendo reduzidos — tanto pelo Direito quanto pela política — a um ‘mero integrante da espécie humana’. Tal fato, provavelmente, justificaria o extermínio nos diferentes regimes totalitários, e isto porque reduzem o homem à mínima porção que este possa ter, privando-o, desse modo, de todo e qualquer direito, até mesmo o da própria vida¹²⁰.

1.2.1.1 — Da edificação e manutenção dos regimes totalitários

Ao apontar para as razões pelas quais um Estado totalitário pode ser erigido e se fazer mantenedor, Arendt busca localizar aqueles que aparecem como co-responsáveis pela ausência de uma ação política, no sentido mais fundamental da palavra, bem como aponta também para o modo pelo qual se facilita a edificação de um tal regime. Arendt, assim, é levada a privilegiar alguns grupos sociais específicos nesta análise.

Ora, em uma análise mais profunda acerca do processo de manutenção dos Estados totalitários faz-se importante assinalar o fato de estes, na maioria das vezes, encontrarem-se legitimados e, conseqüentemente, amparados por massas amorfas as quais, sem aparentes interesses comuns e indiferentes à sua própria situação política, legitimam um ‘poder’ derivado unicamente “por causa de seu número, [...] da indiferença, ou pela combinação de ambos”¹²¹.

Em suma, os regimes totalitários fundam-se a partir de uma maioria de indivíduos que deixam a encargo de uma minoria as decisões mais fundamentais. De tal modo que, ao contrário das massas neutras constituírem simplesmente um pano de fundo da vida política de uma nação — e por aparentemente estarem desarticuladas, não constituírem riscos — estas acabam se tornando as grandes responsáveis pelo soerguimento de um regime totalitário. Persuadidas por uma suposta superioridade ideológica, as massas “despolitizadas” comungam de crenças supostamente coerentes, donde se abre um *locus* propício para o surgimento do fanatismo e, por conseguinte, para a violência.

¹¹⁹ Cf. ARENDT, H. *Imperialism, Part Two of The Origins of Totalitarianism. Op. Cit.*

¹²⁰ Tal questão será melhor analisada no Tópico I das considerações finais.

Destarte, pode-se deduzir que a massa, na acepção arendtiana, está efetivamente ligada a um número significativo de indivíduos, os quais não apenas se encontram particularizados, mas antes, possuem como ponto comum um sentimento de dispensabilidade. Vale salientar que tal sentimento, como enfoca Arendt, não possui nenhum precedente histórico, ou seja, é algo suscitado a partir da Primeira Grande Guerra. Ademais, este mesmo sentimento de dispensabilidade aparece como uma fragilidade na sustentação política enquanto ação e discurso. E, qualquer pensamento o qual, na contemporaneidade, subestime tal fragilidade, acaba, também, por subestimar a própria vida política e, por extensão, minimizar a condição humana.

Não obstante, é mister ainda apontar para outros pontos inerentes ao terreno social de onde os regimes totalitários encontram seus alicerces de implantação. Hannah Arendt aponta para três categorias como partícipes do colapso da estrutura que fundamenta as próprias classes sociais européias. São elas: *lumpen*, *elite* e *burguesia*¹²².

Arendt define por *lumpen* o ‘submundo das classes burguesas’, ou seja, o grupo de indivíduos que aparece descontextualizado socialmente; podendo serem englobados desde os ditos fracassados, como até mesmo os entendidos como revolucionários. Em outras palavras, o *lumpen* diz respeito àqueles que se encontram à margem do sistema. Ademais, este também aparece formando a força motriz das massas. Já no que concerne à *elite*, esta se concentra na intelectualidade ativa; ou seja, é a categoria social cuja característica marcante está relacionada, justamente, à ruptura de princípios e valores instituídos pelas sociedades burguesas. A *burguesia*, por seu turno, aparece como a classe detentora e mantenedora de princípios, valores morais e tradições. É contraposta à figura do *citoyen*, ou seja, do cidadão “responsável”, daquele que possui por principal preocupação o interesse com o coletivo, isto é, com a vida pública¹²³. Ressalte-se ainda neste ponto que, para Arendt, a *burguesia*, em função de sua ocupação socioeconômica, aparece como a única classe social realmente definida, cuja imagem personifica-se na figura do industrial alemão, no *filisteu*, isto é, naquele que possui, numa acepção mais radical, seu interesse voltado unicamente ao privado. Cabe destacar a relevância da figura do *filisteu* para a compreensão do pensamento arendtiano, visto que, segundo Arendt, este encontra,

¹²¹ ARENDT, Hannah. *O Sistema Totalitário*. Trad. Roberto Raposo. Lisboa: Dom Quixote, 1978, p. 399.

¹²² Cf. *Idem*, *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

¹²³ *Idem*, *ibidem*.

dentre outros nomes, sua maior representação em Himmler, aquele que, no contexto histórico-político do nazismo, aparece como o grande ‘cérebro’ da organização do assassinato em massa na Alemanha nazista.

Em sua análise do caso Eichmann¹²⁴, Arendt recorre algumas vezes à figura de Himmler, concebendo-o como um dos grandes articuladores do genocídio contra judeus e outros grupos. Todavia, no tocante a Eichmann, por exemplo, o que se apresenta não é um articulador genocida, mas, isto sim, alguém encarnado na posição de responsável burocrático; seu departamento atuava única e diretamente na deportação e extradição dos judeus para os campos de concentração e de extermínio. Desse modo, a análise do mal praticado por ele não se circunscreve ao âmbito intelectualivo da questão judaica, mas no distanciamento moral que o homem mantém para com ela.

Não obstante, o mal cometido por Eichmann não se apresenta como uma atitude realizável apenas na figura grosseira de um monstro, mas ao contrário, as ações do chefe da Seção IV – B – 4 do RSHA apontam unicamente para um homem comum, incluindo certas limitações de inteligência, o qual age como cumpridor de normas, seguindo-as de modo coerente e correto como o de qualquer cidadão cumpridor das leis. No lugar de um lendário titã, não mais que um homem banal, capacitado para banalizar vida e morte e, conseqüentemente, o próprio conceito de mal.

¹²⁴ Cf. *Idem*, *Eichmann em Jerusalém*. Trad. S. O. Heinrich. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

1.2.2 — A Banalidade do Mal

Seu negrume não surgiu no deserto de Gobi ou na floresta tropical da Amazônia. Originou-se no interior e no cerne da civilização européia. Os gritos dos assassinados ecoaram a pouca distância das universidades; o sadismo aconteceu a uma quadra dos teatros e dos museus (...) Em nossa época, as altas esferas da instrução, da filosofia e da expressão artística converteram-se no cenário para Belsen.

(George Steiner. Linguagem e Silêncio)

Fazer uma análise mais abalizada acerca daquilo que Hannah Arendt compreende sobre a banalidade do mal obriga, necessariamente, a voltar os olhos para o massacre de grande parte da população judaica perpetrado pelos nazistas entre 1941 e 1945. Tal fato, entretanto, evidencia — para além de uma atitude anti-semita radicalizada há séculos na Europa — um lado oculto das relações de força e poder o qual, por detrás da radicalização do anti-semitismo, constrói e legitima uma política de extermínio com fins cientificistas de ‘higienização’ e racismo capaz de perpetrar uma articulação disciplinar para a e estruturação de uma ‘raça superior’. Em outras palavras, tratava-se de um vastíssimo plano de eugenia que englobava outros setores sociais, cujas vidas os nazistas consideravam “indignas de serem vividas” (*Lebensuntwertes Leben*).

Para melhor compreender esta articulação disciplinar encontrada nas políticas de eugenia — cuja gênese reside no movimento nazista — é mister constituir um quadro a partir de certas ambigüidades contidas nas práticas destas políticas. Com efeito, há uma ambivalência no modo de se conduzir à formação de uma ‘raça superior’, a saber: enquanto, por um lado, exerce-se simultaneamente a esterilização, a eutanásia e o genocídio, por outro, em contrapartida, estimula-se tratamentos médicos, trabalhos científicos que aspiram tanto à longevidade quanto à melhoria de vida, bem como a casamentos e à procriação com o propósito de proliferar a supracitada ‘raça’, de tal modo que, em diferentes momentos, concede-se a homens selecionados o direito de acasalar-se com diferentes mulheres, as quais também são escolhidas tanto por suas origens — no caso do nazismo, a ariana — quanto por suas capacidades genéticas. Tal exemplo se evidencia no momento em que soldados alemães, ocupando países vizinhos, foram estimulados, não

apenas a constituírem matrimônio, mas, também, à prática de estupro, de sorte que pudessem gerar um novo *contingente* de arianos, principalmente para que estes viessem, em um futuro próximo, substituir as baixas sofridas pela Alemanha durante a Guerra. As crianças nascidas nessas últimas circunstâncias seriam criadas em orfanatos especiais (*Lebensborn*), estando sob a orientação e a supervisão do Reich. Cabe ressaltar que, até a presente data, nenhum regime político havia se inspirado tão fortemente neste específico tipo de ‘darwinismo social’, e tampouco havia se alicerçado numa concepção ‘biologicista’ tão radical. Sendo assim, percebe-se mais claramente o duplo sentido da eugenia, a qual tanto aparece como pretexto para a eliminação dos indesejados e das ‘sub-raças’ quanto para a seleção daqueles que são entendidos como os ‘melhores da espécie’. Portanto, é tão somente com o advento do Nazismo que se pode observar, com nitidez, um modo explícito de se realizar o ‘biopoder’, em consonância com o problema que, décadas mais tarde, Michel Foucault¹²⁵ tematizará.

A partir de uma descrição do caso Eichmann, Hannah Arendt apresenta, mais que notas de um julgamento, um relato sobre a banalidade do mal. A autora, de origem judaica, demonstra haver tanto limitações quanto equívocos no processo de julgamento. Eichmann, como a maioria dos nazistas julgados pelo Tribunal de Nuremberg, não é condenado por seus reais delitos, nem pelos crimes efetivamente cometidos, os contra a humanidade, mas antes, fica circunscrito ao assassinato contra o povo judeu. Ademais, o acusado, ao contrário de um carrasco sádico, se apresenta como um homem de carne e osso, “um homem sem consistência própria, em que os clichês e eufemismos burocráticos faziam as vezes de caráter”¹²⁶. Não obstante, Arendt chama a atenção para o fato de que no banco dos réus em Jerusalém não está o indivíduo, mas “o anti-semitismo ao longo de toda a história”¹²⁷.

Em outras palavras, o ensaio *Eichmann em Jerusalém* não se circunscreve a relatos de um processo formal de julgamento, e tampouco à biografia de um acusado, mas antes, aponta para a fragilidade a qual o entendimento do mal está exposto, bem como para a distorção acerca daqueles que praticam atos entendidos como maléficis. Arendt, a

¹²⁵ Tal relação com o pensamento foucaultiano será melhor desenvolvida na próxima parte desta Tese.

¹²⁶ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. *Op.cit.*, p. 54.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 30.

partir de uma descrição da história e da vida do acusado, é capaz de despertar uma reflexão acerca dos reais motivos que o levaram a cometer crimes não somente contra o povo judeu, mas contra a humanidade durante todo o período do regime nazista e da Segunda Guerra Mundial. A cada uma das indagações feitas a Eichmann durante o julgamento em Israel, ele se declarou inocente no sentido da acusação, alegando que sua participação restringiu-se apenas a “ajudar e assistir” à aniquilação dos judeus; portanto, era culpado perante Deus, não perante a lei, visto ser a lei quem legalizava tais atos.

O julgamento de Otto Adolf Eichmann fez com que Hannah Arendt transcrevesse uma terrível descoberta, a saber: os ‘monstros’ nazistas não eram a encarnação do mal, eram, ao contrário, apenas homens comuns, incapazes de pensar para além das ordens que seguiam mecanicamente; comandados por regras e diretrizes — ora legais ora legitimadas — acabaram tornando o mal algo banalizado. Se há uma pergunta a ser feita, esta diz respeito ao fato de Eichmann realmente saber o que estava fazendo, se a matança dos judeus tinha ido contra a sua consciência moral, por que razões ele realizou tão bem o seu trabalho? Arendt, ao falar dos diferentes totalitarismos e, particularmente, da figura de Eichmann, constrói um novo universo de conceitos os quais, mesmo tendo por exemplo explícito a questão nazista, é capaz de perpetrar um olhar mais profundo para problemática política acerca da banalização do mal, bem como da superfluidade do ser humano.

Segundo Arendt, em *Origens do totalitarismo*, a radicalidade do mal surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram supérfluos; ademais, aqueles que se apresentam como os verdadeiros manipuladores do sistema também acreditam na sua própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros. Não obstante, Arendt também assegura que

A solidão [...] tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e que se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais de nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma¹²⁸.

¹²⁸ *Idem, Origens do Totalitarismo. Op.cit.*, p. 244.

Em outras palavras, sem reconhecimento no mundo, tanto o indivíduo quanto uma massa humana se tornam supérfluos. Com efeito, identificar esta orientação nas dinâmicas sócio-culturais das sociedades modernas, em que tudo parece conspirar para tornar os homens desnecessários, é algo assaz fácil. Na análise do julgamento do criminoso nazista Eichmann, Arendt reconhece a necessidade de afastar a hipótese segundo a qual ele fora um monstro, um sádico, ou um carrasco. Antes, o descreve como caracterizado por uma “terrificante superficialidade”, um indivíduo prosaico. Porém,

É claro que teria sido muito reconfortante acreditar que Eichmann era um monstro; se assim fosse, a acusação de Israel contra ele teria soçobrado ou, no mínimo, perdido todo o interesse [...]. O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais¹²⁹.

Um comentário à obra de Hannah Arendt acerca da relação entre a banalidade do mal e as questões empreendidas pelos diferentes totalitarismos aponta para uma cisão da realidade, uma separação implícita a qual faz as massas e indivíduos crerem, simultaneamente, em tudo e em nada, visto vivenciarem um mundo no qual dois conceitos distintos agem de modo concomitante, em que tudo é possível e nada é verdadeiro. O homem se encontra isolado e, justamente por causa deste isolamento, acaba privado de uma medida que capacitaria para julgar discursos. Tal circunstancialidade, na qual o homem se encontra, aparece como uma brecha para os movimentos totalitários, os quais, dentre outras coisas, visam a eliminar a capacidade de distinguir a verdade da falsidade, a realidade da ficção, ou seja, abolem do homem a capacidade de ‘sentir em comum e pensar por si mesmo’. É através da desvalorização do senso do real que o ‘vazio de pensamento’ se torna realidade. A banalidade do mal, neste sentido, nada mais é que a consequência dessas circunstâncias e, outrossim, muito presente em diferentes sistemas. Daí não se poder considerar o problema unicamente circunscrito ao nazismo, mas, isto sim, sendo obrigado a proceder a uma reflexão acerca de diferentes ordens sociais; donde ser coerente e necessário proceder a uma breve incursão acerca do *Gulag* soviético.

¹²⁹ *Idem, Eichmann em Jerusalém. Op.cit.*, p.299.

Faz-se mister mencionar, mesmo que vagamente, pelo menos uma palavra sobre o *Gulag* stalinista, de modo a poder apresentá-lo não como uma estrutura para a realização do genocídio, tal qual foi Auschwitz ou Sobibor, mas antes, como um sistema de concentração e exclusão dentro de um específico regime totalitário, no qual pereceram milhões de vítimas. De fato, há de se distinguir o *Gulag* dos Campos de concentração alemães, visto que o objetivo dos campos soviéticos não era o extermínio dos prisioneiros, mas, isto sim, sua exploração brutal como força de trabalho escrava. Em outras palavras, se há uma comparação a ser feita, esta não se realiza unicamente pelo assassinato em massa, mas reside no próprio ato de exclusão no qual alguns indivíduos são, notadamente, desclassificados de sua condição humana, sendo concebidos como subespécie do *Homo sapiens*. O ‘delito’, deste modo, pode e deve ser classificado como prática de terror e crime contra a humanidade, donde se verifica a intrínseca relação — a qual Hannah Arendt não se furta fazer¹³⁰ — existente entre o *Gulag* soviético e os Campos de extermínio do III Reich.

O ato de matar a individualidade do homem, de destruir a sua singularidade, fruto da natureza, da vontade e do destino, condição de todas as relações humanas, cria um horror que de longe ultrapassa a ofensa da pessoa político-jurídica e o desespero da pessoa moral [...]. O terror [...] não é o bem estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as “partes” em benefício do “todo”¹³¹.

Ora, mencionar uma relação entre a postura adotada pelos soviéticos no que concerne ao Arquipélago *Gulag* e a ‘Solução final’ perpetrada pelos nazistas decorre de uma análise conceitual acerca das ‘barbáries’ cometidas por um modelo social de uma dita civilização moderna. Em outras palavras, o que está em voga não se circunscreve aos exemplos supracitados, mas, isto sim, à oposição entre civilização e barbárie. Obviamente, esta questão não é recente, sendo tratada desde os primórdios da humanidade. Os gregos, alhures, já faziam distinções entre o homem civilizado e o bárbaro, as quais são muito bem discriminadas por filósofos e historiadores antigos. Todavia, a questão se torna premente

¹³⁰ Essas relações podem ser encontradas em diferentes obras de Arendt, mais precisamente em *Origens do Totalitarismo*.

¹³¹ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo. Op. Cit.* pp.218.223.

no momento em que ela encontra uma nova legitimidade na filosofia iluminista, sendo mais tarde herdada por um pensamento que se diz de esquerda. Destarte, apontar para uma comparação entre dois modos distintos de minimização da *conditio humanae* implica, necessariamente, uma análise do próprio termo e conceito de barbárie.

O termo ‘barbárie’ possuiu, ao longo da história, alguns significados distintos; os quais, contudo, não se apresentaram como conceitos excludentes. De fato, tais significações apareceram muitas vezes interligadas. Decerto, dentre todas as acepções possíveis, as que definem ‘barbárie’ por “falta de civilização”, “daquele que se diz estrangeiro” e “crueldade” apresentaram-se como as de maior constância. Entrementes, tanto a Antropologia quanto a Sociologia desmistificaram a idéia de “falta de civilização” e a noção que classifica o “estrangeiro como aquele que pratica atos bárbaros”, apontando, tão somente, para estágios e modos de civilização diferenciados. Hoje ao termo ‘barbárie’ denota-se um estado ou uma condição de bárbaro, ou seja, um grau de crueldade, desumanidade e tirania. Contudo, a história do século XX nos obriga a fazer uma releitura destes conceitos atribuídos à ‘barbárie’, visto contemporaneamente vivenciar-se aquilo que comumente se denomina de “barbárie civilizada”. Neste novo modelo de barbárie, não apenas se inclui a noção de civilização, como também se retoma a presença do estrangeiro, o qual, todavia, não apenas aparece capacitado para executar ações cruéis, mas antes, é tomado como aquele que deve ser excluído pela crueldade. Em outras palavras, surge, no último século, um novo arquétipo do barbarismo, a saber: a ‘barbárie moderna’, a qual constitui um modelo de exclusão em que um limite é transgredido e em que um outro nível é atingido. Nesse momento, vale frisar, a diferença é qualitativa. Trata-se de uma barbárie especificamente moderna, do ponto de vista de seu *Êthos*, de sua ideologia, de seus meios e de sua estrutura burocrática. A Primeira Guerra Mundial inaugurou esse novo estágio da barbárie civilizada, e a Alemanha de Hitler e a ‘ditadura do proletariado’ stalinista fizeram-na concretizar-se em todas as suas potencialidades. Neste contexto, pode-se entender as razões pelas quais os campos de concentração e extermínio nazistas e o *Gulag* soviético de Stalin não se encontram equidistantes. Afinal, ambos apresentam-se como estruturas da ‘barbárie moderna’, principalmente no que concerne às suas respectivas administrações, as quais eram burocraticamente geridas por Estados Totalitários. Não obstante, tanto o *Gulag* quanto os campos nazistas serviam como modelos para um projeto faraônico de “modernização” econômica, política, social e racial da União Soviética e da

Alemanha. Entretanto, faz-se necessário salvaguardar que, mesmo diante de uma máquina burocrática ‘eficiente’, ambos não ficaram isentos de corrupção e arbitrariedade, principalmente o *Gulag*, onde esses aspectos foram bem mais evidenciados que no sistema operado pelo III Reich.

Com efeito, a introdução de exemplos da ‘barbárie moderna’ não se circunscrevem a uma condicionalidade histórica, na qual o homem vivenciou um momento ímpar da história da humanidade; ao contrário, a supracitada exemplificação aparece não com o intuito de apontar para eventos isolados, mas antes, com a finalidade de ilustrar um conceito crucial do pensamento filosófico-político contemporâneo, sem o qual a problematização da ‘banalidade do mal’ ficaria sem um eixo condutor que a fizesse ser compreendida enquanto um problema filosófico. Em outras palavras, os exemplos surgem para dar início ao conceito de violência e, conseqüentemente, à noção de ‘civilização’ tal qual é apregoada pelo pensamento ocidental¹³².

Ora, violência é um termo que designa, dentre outras coisas, “constrangimento físico ou moral, uso da força e coação”; todavia, é comum aplicar-se ao termo a expressão *poder*. Entretanto, *poder* significa, para além de “faculdade ou possibilidade”, um direito de deliberar, agir e mandar, bem como se relaciona à noção de vigor ou potência. Ou seja, não aparece como uma expressão de constrangimento ou coação, mas precisamente, seu *status quo* filosófico diz respeito “à potência exercida de modo difuso, e não necessariamente explícito, pelo conjunto das relações sociais sobre os indivíduos, e que lhes impõe determinações que regulam seus modos de ser: comportamentos, interesses, ideologias, etc.”¹³³. Com efeito, buscando um olhar mais preciso acerca da co-relação entre os dois termos, verifica-se que esta — seguindo também a lógica arendtiana — confundiu-se com uma outra expressão, a saber: a de força, a qual, por seu turno, tem seu sentido político expresso como a “ação de obrigar alguém a fazer algo”, isto é, significa a violência e a coercitividade a qual, costumeiramente, ocorre por meio da manifestação de atos

¹³² Vale lembrar que ambos os conceitos merecem destaque, de tal modo que apenas far-se-á, neste momento, uma breve introdução acerca destes, a fim de melhor trabalhá-los adiante. Logo, nos subcapítulos que se seguem, será tomado como ponto de partida o livro *Sobre a violência* de Hannah Arendt — no qual o conceito de ‘violência’ é, decerto, contextualizado em grande parte de suas potencialidades —; ademais, a noção de ‘civilização’ será novamente retomada a partir de uma contextualização do pensamento arendtiano junto ao de Albert Camus, tendo, por conseqüência, uma problematização do termo e do sentido dado a ele, principalmente finda a Guerra Fria.

¹³³ Ambas as definições, tanto as acerca dão termo violência quanto as que se referem ao termo poder,

arbitrários e despóticos.

Ademais, sendo o mal aquilo que é nocivo ou prejudicial, capaz de gerar, dentre outras coisas, angústia e tormento, bem como a desgraça, a infelicidade ou o infortúnio de outrem, pode-se aferir, portanto, que a relação entre mal e violência são totalmente viáveis. Além disso, tendo em vista que o conceito de mal implica oposição à virtude, ao bem, à justiça, ao direito, à probidade, à moral e às boas normas, logo podemos também inferir que a relação entre mal e força consiste em apontar para o fato de, nas relações políticas, o mal ser exercido mediante uma força que obriga e constrange o indivíduo a realizar atos que lhe trarão danos e prejuízos.

Por outro lado, quando se analisa o “processo civilizatório”, percebe-se que costumeiramente é assinalado, como um de seus aspectos cruciais, o fato de a violência não ser mais o mote de uma estruturação social, de tal modo que não pode se exercer espontaneamente; ou seja, não ocorre de maneira irracional ou emocional pelo indivíduo que se encontra isolado em sua singularidade, mas ao contrário, a ‘violência civilizada’ aparece tanto monopolizada quanto centralizada pelo Estado. Em outras palavras, existem dispositivos — forças armadas ou órgãos com poder de polícia —, os quais, em caso de necessidade, utilizam-se da força e da coerção para salvaguardar o próprio Estado, bem como o *status quo* soberano de um povo. Sendo assim, poder-se-ia dizer que é graças ao ‘processo civilizatório’ que as emoções são controladas e o caminho da sociedade se torna pacífico. Destarte, a coerção física aparece limitada, estando concentrada nas mãos do poder político. Contudo, os aspectos que circundam o dito ‘processo civilizador’ possuem algo um tanto mais profícuo e fundamental, a saber: o extraordinário potencial de violência acumulado pelo Estado, o qual se inspira em uma filosofia capaz de legitimar tudo, na medida em que, em nome de um progresso entendido como positivo e otimista, se assente a assassinos como juízes¹³⁴.

Não obstante, cabe salientar que o ‘processo civilizatório’ possui como mecanismo de violência algo para além do supracitado: a coerção invisível daqueles que se ‘elegem’ em nome do ‘poder’. Os organismos de controle são muito mais sutis e ardilosos, tendo como fundamento as construções de classes e padrões comportamentais, as

podem ser encontradas em qualquer dicionário não filosófico.

¹³⁴ Numa alusão clara ao pensamento de Albert Camus.

concepções jurídicas e econômicas, a disciplina, as regras e as normas de conduta. Em outros termos, a força coercitiva do dito ‘processo civilizatório’ contemporâneo não aparece explícita apenas na coibição física, mas antes, está expressa, outrossim, no silêncio das regulamentações implícitas as quais, cotidianas, se tornam o principal e mais eficaz meio de manutenção de regimes totalitários e coercitivos. Todavia, a coerção e o totalitarismo impostos ficam de tal maneira mascarados que se torna quase inviável, em nível de senso comum, perceber a violência imposta.

O fato evidente é que a ‘barbárie contemporânea’ nasce desse espectro civilizatório, o qual, enredado numa razão logística, possui por pano de fundo não o retrocesso — pois a civilização antiga sabia muito bem que era na persuasão que a política se fazia, e não na crueldade extremada —, mas, isto sim, a exclusão da liberdade, a ratificação da desigualdade, o fim do espaço público e a privatização do discurso. Em outras palavras, se há um mal neste mundo, ele nasce das ações cotidianas, as quais, além de ‘desumanizar’, ‘desmundializam’ o indivíduo, dando-lhe ‘imagens de inferno na terra’. O homem irreflexivo não pensa a realização de um *modus vivendis*, donde também não ser capacitado para julgar sua responsabilidade diante das ações cometidas, nem por ele e tampouco por aqueles que o circundam. Se aludirmos ao processo civilizador como aquele que, antes de tudo, possui, como seu sentido maior, o privilégio da violência pelo Estado — como bem apontaram Max Weber, Norbert Elias, Michel Foucault, dentre outros —, então, também é necessário reconhecer que a violência do Estado é o mal que origina todos os genocídios do último século e deste que se inicia. Auschwitz e o *Gulag* soviético não representam uma “regressão” em direção ao passado, em direção a um tempo da barbárie primeva; ao contrário, soerguem-se como rostos possíveis da ‘civilização contemporânea’, na medida em que constituem, simultaneamente, tanto uma ruptura com a herança humanista e universalista do Iluminismo quanto um exemplo terrível das potencialidades negativas e destrutivas de nossa civilização moderna, ou seja, do mal comum que nos acomete. Auschwitz, o *Gulag* soviético e, talvez, mais ainda, Hiroshima não podem e não devem ser entendidos como retrocessos, mas antes, são crimes irremediáveis e exclusivamente modernos, oriundos da banalização e burocratização do mal.

1.2.2.1 — A força como ‘apologia do mal’: uma distinção entre violência e poder

Remontando à sinonimização, errônea, que comumente se dá aos conceitos de *poder* e *violência*, estendendo-a ao erro comum de uma outra sinonimização, *poder* e *força*, faz-se mister aprofundar a temática, de modo a melhor compreender certa ‘apologia do mal’ que aparece como modelo de certas estruturas denominadas por ‘poder’. Ora, se efetivamente violência é um termo que designa “constrangimento físico ou moral, uso da força e coação”, como já salientado, então, esta só pode estar relacionada ao termo força e não ao termo Poder. Apesar de se verificar no pensamento mais atual que — tanto no que diz respeito ao filosófico, ao político quanto ao social — é comum aplicar-se ao termo Poder uma correlação necessária ao de força¹³⁵, esta correlação nem por isso é inequívoca. Ora, em uma retomada do cenário primevo da política, o *poder* não se coaduna com as expressões de coerção; afinal, numa alusão à Arendt, a violência não pode ser concebida como fonte de poder; donde, no âmbito político, quanto mais poder, menos violência se verificará, e vice-versa. Ressalte-se que poder e violência “não são conceitos que se enrijecem em si mesmos, mas a condição para que possamos perceber qual é a relação que se estabelece entre ambos os fenômenos no cotidiano das sociedades políticas”¹³⁶. Obviamente, não se pode imaginar ser freqüente emergir à cena política formas extremadas de puro poder ou de pura violência.¹³⁷

Cabe ainda lembrar, como bem aponta Arendt, que também não é raro uma sinonimização e/ou apropriação da expressão *autoridade* pelo conceito de força, o que gera mais uma vez equívocos em relação às estruturas político-sociais que se fundam nas relações de comando e obediência, infringindo, assim, no grave erro de crerem possuir autoridade quando, efetivamente o que se possuem ou é desprezo ou medo. Ademais, disso resulta uma inferência que perpassa toda a história da humanidade, a qual versa sobre a certeza de que o ponto axial do tema político se funda em uma única pergunta, a saber: *quem domina quem?* É por esta razão que diferentes sistemas políticos — sejam eles de esquerda ou direita — acabam utilizando-se da violência, isto é, da força coercitiva como um arquétipo para a manutenção de pseudo-poderes. Afinal, a tradição, em sua grande

¹³⁵ Tal qual é encontrado em Michel Foucault, principalmente no que concerne em sua fase genealógica, sobretudo em a *Microfísica do Poder*.

¹³⁶ DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt. In ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1994, p. 92.

maioria, fez-nos convictos de que o domínio se dá sobre outros homens, e isso não por uma autoridade persuasiva, mas, isto sim, pela efetividade do comando.

À vista disso, o que está em voga neste tópico concerne ao fato de se poder compreender certa ‘apologia do mal’ presente nas formas de Estado, o que possibilita elucidar o modo pelo qual o conceito de poder acabou transfigurando-se em uma outra face do conceito de violência. Tal transfiguração, decerto, exacerba-se na virada do século XIX, tendo seu auge na metade do século XX, e podendo ser estendida até os dias de hoje. Afinal, é a partir do século XX que a violência encontrou, principalmente na revolução científica, um mecanismo de proliferação, isto é, um denominador comum capaz de fazê-la se perpetuar como exigência para manutenção de poderes. É nesse sentido que se pode relacionar diferentes modelos políticos, ou seja, é possível comparar as forças de direita com as de esquerda, haja vista ambas, em suas infinitas diferenças, possuírem, como particularidade primordial, um reconhecimento da maciça intromissão da violência criminosa no âmbito político. Afinal, como já salientado, crê-se que o domínio se dá sobre outros homens pela efetividade do mando.

Ora, no compasso do pensamento arendtiano, resgatar o conceito de poder, significa, sobretudo, entendê-lo como inerente a qualquer comunidade política — no sentido primevo desta —, haja vista ele, o poder, ser consequência da própria disposição humana de agrupar-se, de sorte a realizar sua atividade mais fundamental, a ação. Em outras palavras, o poder deriva não da relação ‘mando-obediência’, mas antes, da condição de *isonomia* a qual os homens livres estão irremediavelmente sujeitos, sendo, por esta razão mesma, capacitados para, por meio do discurso e da persuasão, realizar um consenso, de tal modo que o poder se efetive na sua característica mais essencial, a saber: o de todos contra um. Ou seja, “freqüentemente aparece sob a forma da autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e inquestionável”¹³⁸. A força — cujo sentido político é expresso na ação de obrigar alguém a fazer algo e na violência coercitiva —, esta sim, está intrinsecamente relacionada à condição ‘mando-obediência’; donde sua característica fundamental se efetivar na assertiva, a saber: um ou poucos contra todos. Logo, aferir que poder e violência são termos os quais se sinonimizam é, com efeito, um grave equívoco.

¹³⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência. Op.cit.*, p. 38.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 38.

Decerto, estes são termos antagônicos, visto que, como já apontado, quanto mais um emerge, o outro tende a se ausentar. A violência, então, só pode ser erigida com a desestruturação e adulteração do poder em força, abrindo, assim, as condições de possibilidade para a efetivação da ação violenta. Em outros termos, a violência não está apta a produzir um poder, antes, esta o aniquila. Faz-se mister salientar que, Hannah Arendt não é ingênua, e tampouco pueril nas suas observações acerca das relações entre Estado, política, violência e poder. É ciente e reconhecedora do fato que “poder e violência, embora sejam fenômenos distintos, usualmente aparecem juntos”¹³⁹. Seu intento está em aclarar as questões e adquirir alguma habilidade para lidar com problemas característicos. Efetivamente, o que Arendt realiza é um trabalho de busca, no qual a ênfase não se dá na dissociação primária entre violência e poder, mas, isto sim, na legitimidade a qual é, essencialmente, requerida pelo poder. Este não é algo que necessite de uma justificação, haja vista ser:

Inerente à própria existência das comunidades políticas [...]. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado distancia-se no futuro. Ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo é não apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato¹⁴⁰

A partir de um olhar mais auspicioso da análise arendtiana acerca das relações entre violência e poder, percebe-se que a pensadora desdobra sua temática em três abordagens mais fundamentais, a saber: 1) a partir de uma noção de ruptura, isto é, em uma brecha entre o passado e o futuro; 2) a partir da inserção da violência no âmbito da política, sendo esta compreendida como o modo mais evidente de manifestação de ‘poder’; e 3) a partir de uma compreensão da violência como ação destrutiva do poder; assumindo um olhar mais abalizado da minimização da *conditio humanæ* no século XX. Utilizando-se de uma parábola de Franz Kafka, *Ele*,

¹³⁹ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴⁰ *Idem*, *ibidem*.

Ele tem dois oponentes: o primeiro o acossa por trás, desde a origem. O segundo lhe obstrui o caminho para frente. [...] O primeiro o apóia na luta com o segundo, pois este quer impeli-lo para frente. [...] O segundo o apóia na luta com o primeiro, pois este o lança de volta. Mas as coisas só são assim teoricamente. Pois não estão apenas os dois oponentes presentes, mas também ele mesmo, e quem conhece propriamente seus intuítos? [...] Ele sonha com a possibilidade de um dia se apartar do campo de batalha em um instante de desatenção [...] e ser elevado por causa de sua experiência de luta à instância de juiz sobre estes seus oponentes que lutam um com o outro¹⁴¹.

Arendt aponta para uma ruptura a qual, indo ao encontro de irrupções de exasperação apaixonada contra a razão, fez do pensamento algo apartado da realidade. Criou-se, portanto, uma brecha, uma ruptura entre passado e futuro; afinal, “desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas”¹⁴². Com Kafka, percebe-se a necessidade ímpia de se observar um diálogo entre as forças que emergem do passado e impulsionam ao futuro, bem como o antagonismo inerente à relação destas mesmas forças. É fato que o homem sempre vive no intervalo entre passado e futuro, sendo, por esta razão mesma, a presença do homem, sua inserção, aquilo que “quebra o fluxo unidimensional do tempo”¹⁴³. Ora, Arendt utiliza a metáfora para indicar as condições contemporâneas as quais o pensamento está submetido, sabendo que estas só possuem validade no “âmbito dos fenômenos mentais”¹⁴⁴. Afinal, é apenas na medida do pensamento que o homem é capaz de experienciar a lacuna temporal entre passado e futuro. Na sua concretude e realidade, não subsiste a atemporalidade.

Apesar de a discussão arendtiana partir da descrição de acontecimentos políticos imediatos, Arendt almeja problematizar certas distinções conceituais, de modo a desvendar, em um trabalho quase arqueológico, as verdadeiras origens de conceitos balizados pela tradição, “a fim de destilar deles sua primitiva essência, que tão melancolicamente evadiu-se das próprias palavras-chave da linguagem política”¹⁴⁵. Daí, perceber-se que Arendt vislumbra a ruptura como a lacuna, ‘coeva da existência humana’, entre o passado e o futuro, a qual emerge, justamente, da desestabilização e do

¹⁴¹ KAFKA, F. *apud* ARENDT, H. A quebra entre o passado e o futuro. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro. Op. Cit.*, p. 33.

¹⁴² TOCQUEVILLE, A. *apud* ARENDT, H. A quebra entre o passado e o futuro. *Op.cit.*, p. 32.

¹⁴³ ARENDT, H. A quebra entre o passado e o futuro. *Op.cit.*, p. 37.

¹⁴⁴ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁵ DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt. *Op.cit.*, p. 82.

esfacelamento da tradição intelectual ocidental. À vista disso, Arendt sobreleva a discussão acerca da violência e do poder para o âmbito da ruptura, demarcando, assim, o núcleo de um problema, o qual vige na incapacidade canônica da tradição de ser possuidora de categorias suficientes para abarcar e compreender suas experiências no pensamento político instaurado no limiar do século XX. Afinal, diante de uma revolução tecnológica, apta e competente a multiplicar os meios de efetivação da violência, a ‘ação’ criminosa tornou-se inerente às práticas políticas, tendo não apenas nos Estados fascistas e nazistas partidários, mas antes, na “Nova Esquerda” uma fervorosa adepta desta característica. Donde concluir-se a razão pela qual o surgimento de campos de concentração, a prática do genocídio, a tortura e os massacres de civis se tornarem constantes em operações de Estado. Consoante Arendt,

Quanto mais a violência tornou-se um instrumento dúbio e incerto nas relações internacionais, tanto mais adquiriu reputação e apelo em questões domésticas, especialmente no que se refere ao tema da revolução. A forte retórica marxista da Nova Esquerda coincide com o firme crescimento da convicção totalmente não-marxista, proclamada por Mao Tsé-Tung, de que o ‘poder brota do cano de uma arma’.¹⁴⁶

Cabe neste ponto lembrar que Marx avaliou que um Estado verdadeiramente possuidor de uma estrutura de ‘poder’ imerso na violência é aquele cujo comando não está nas mãos do proletariado, mas antes, na classe burguesa dominante. Em outras palavras, há uma apropriação indevida pelo marxismo em relação ao pensamento marxiano; isto é, o ‘nicho’ das classes inseridas nos processos de produção assegurara seu poder e não se acorda essencialmente com a violência. Sendo assim, conferir à violência parâmetro necessário para o estabelecimento de um poder de Estado, formado por uma esquerda revolucionária, é díspar, devendo ser, efetivamente, excluído. Donde subjaz a interpretação marxiana segundo a qual um estado que se funde na violência coercitiva não pode ser um Estado comandado por uma ‘ditadura do proletariado’. Todavia, após as revoluções marxistas, o assassinato político, a violência psíquica e física, ou seja, a prática do terror foi implementada como prerrogativa *sine qua non* e o meio mais eficaz para a manutenção do ‘poder’ de Estado. Tal prerrogativa, contudo, era considerada uma exclusividade dos Estados denominados de direita.

¹⁴⁶ ARENDT, H. *Sobre a violência. Op.cit.*, p. 18.

As reflexões aqui apresentadas fazem inferir — para além da circunscrição histórica inerente ao nazismo, fascismo e stalinismo — um aspecto relevante dos últimos cem anos, a saber: o século XX, estendendo-o ao XXI, é marcado por uma apologia da guerra e por uma banalização do mal. E, portanto, há, sobre este aspecto, um olhar “daquela violência que comumente se acredita ser seu denominador comum”¹⁴⁷. Consoante Arendt,

O jogo de xadrez “apocalíptico” entre as superpotências, quer dizer entre aqueles que manobram no mais alto plano de nossa civilização, está sendo jogado de acordo com as regras de que “se alguém vencer” é o fim para ambos. [...] Seu objetivo “racional” é a dissuasão, não a vitória, e a corrida armamentista, como não é mais uma preparação para guerra, agora só pode ser justificada sob o princípio de que mais e mais dissuasão é a melhor garantia para a paz¹⁴⁸

A este ponto, há de se enfatizar o maciço desenvolvimento bélico e tecnológico advindo do progresso científico, o qual, para além da melhoria de certas qualidades de vida, favoreceu a criação de uma geração construída e estruturada no temor. Entrementes, a violência balizada na construção dessa nova geração atemorizada, em muitos casos está encoberta e desapercibida. A geração que nasce e cresce pós-holocausto e Hiroshima é a primeira a vivenciar esta experiência. Seus contornos possuem novas máscaras nas gerações do fim dos anos noventa e início do século XXI, para as quais o medo aparece como uma certeza irremediável nas suas vidas cotidianas. Arendt não pôde averiguar o contínuo deste novo mundo que se formava a partir da década de 1960; contudo, não desconhecia os perigos de a violência se tornar a única face do ‘poder’, tal qual esta vem se apresentando. Ao se referir aos jovens da década de 1960, afirma,

O *pathos* e o *élan* da Nova Esquerda, a sua credibilidade, por assim dizer, estão intimamente relacionadas com o estranho desenvolvimento suicida das armas modernas; esta é a primeira geração que cresce a sombra da bomba atômica.”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.13.

¹⁴⁸ *Idem*, *ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 20.

As novas gerações nasceram e estão crescendo com uma herança, cuja principal relíquia se dá na interferência premente de uma violência criminosa perpetrada no âmbito político. Não apenas se vive à sombra das ameaças de bombas atômicas, mas antes, se vivencia uma guerra convencional com características de guerra fria. Remontando aos jovens militantes das revoltas estudantis de 1968 e 1969, objeto da análise arendtiana, verifica-se que estes aprenderam desde a infância acerca dos campos de concentração, do genocídio e da tortura, bem como também aprenderam a crer que as operações militares só seriam possíveis por meio da coerção violenta e armada. Para estes militantes, o Estado é agora um policial a caça de anarquistas, fascistas e niilistas. E, aqueles que não desejam se submeter a este ‘Estado’, também são entendidos como corruptores da sociedade. Não obstante o medo inerente á essa nova geração, cria-se, para além dele, uma repulsa à falta de liberdade, principalmente como ocorreu no leste Europeu. Ademais, repudia-se uma autoridade excessiva, principalmente aquelas implementadas pelos regimes que governavam a Alemanha Oriental e o Japão.

Ora, apesar dos diferentes fatores que permearam e impulsionaram as rebeliões estudantis, neste final da década de 1960, todas se justificavam na recusa à vida que se levava. É por esta razão que as rebeliões não se apresentaram como fenômenos isolados deste ou daquele país, mas, isto sim, como fenômenos globais, podendo ser encontradas em diferentes países ao redor do mundo. Afinal, o mote das universidades estava, justamente, no investimento de uma educação cada vez mais tecnológica — como ainda se concentra —, na qual as pesquisas se voltam para a construção de técnicas cada vez mais eficazes na produção da guerra. Sendo assim, evidencia-se a razão pela qual certos segmentos das academias, os quais se sentiam sob ameaça do “Juízo Final”, passaram a se rebelar contra a ameaça constante que pairava e paira sobre toda humanidade. Quanto a isso, Arendt afirma:

Parece absurdo ignorar o óbvio e talvez mais potente fator, para o qual, ademais inexistente precedente ou analogia — o simples fato de que o progresso tecnológico está em muitos casos levando diretamente ao desastre; de que as ciências ensinadas e aprendidas por esta geração parecem não apenas inaptas para desfazer as conseqüências desastrosas de sua própria tecnologia, mas alcançam um estágio em seu desenvolvimento em que ‘qualquer droga de coisa que você faça pode transformar-se em guerra’.¹⁵⁰

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 21.

Contudo, a rebelião consciente de certos setores da sociedade não minimizou a violência, mas antes, tornou-se, ao contrário, meio para a execução do próprio ato de contestação, daquele que visava a se apresentar contra esta mesma violência, de tal modo que a violência fora proclamada e aclamada nas ruas e prédios ocupados pelo movimento estudantil do fim dos anos sessenta. Efetivamente, o que ocorreu não foi nada peculiar, ou seja, houve uma interpretação deturpada das concepções marxianas, transformando-as em ideologias marxistas, acatando, assim, o mito da vingança como uma resolução aos problemas impostos pelos próprios atos violentos. Cabe lembrar que não se pode acusar Marx de ser totalitarista e/ou propagador das ações violentas como verdades capazes de dar conta do estabelecimento de poderes. Afinal, Marx não é o culpado pela instauração de um regime totalitário na URSS; contudo, ele também não é totalmente inocente. Como afirma André Duarte,

Marx não pode ser culpado pelo advento dessa nova forma de governo, [mas] também não foi por acaso que o stalinismo assumiu o marxismo como sua ideologia oficial [...]. Se era falso afirmar que o pensamento de Marx houvesse ‘causado’ o totalitarismo stalinista, também não se poderia deixar de perceber que a ‘atualidade’ de seu pensamento tinha a ver com o fato de que ele pôde ser ‘utilizado e mal-utilizado’ por aquela nova forma de governo¹⁵¹.

Cabe, neste ponto, lembrar que Arendt não busca causas para pontuar eventos isolados. Onde se poder melhor entender as razões pelas quais a pensadora pôde fazer analogias entre o stalinismo e o nazismo. Afinal, não são as causas pretéritas que favorecem os eventos presentes, mas, isto sim, são os eventos presentes que escolhem suas causas pretéritas. Arendt, vale frisar, não realiza uma análise da gênese, isto é, das causas mais básicas dos regimes totalitários, como nazismo e o stalinismo, mas antes, visa a reconstruir a trama de acontecimentos pretéritos que apenas apareceram como origem de algo, a partir da própria presentificação do evento a que se quer analisar.

É nesse sentido que o totalitarismo, como exacerbação da sinonimização dada aos conceitos de violência e poder, aparece, portanto, como ruptura, e isso principalmente no que condiz aos eventos históricos que o constituíram. Sendo assim, os eventos políticos, por Arendt apontados, aparecem não como a gênese de algo novo, mas antes, como

fenômenos políticos singulares, capazes de fazerem ocorrer uma transformação abrupta e imprevista, alterando, desse modo, a fisionomia de uma Era. E isto porque trazem consigo algo novo e diferente que eventualmente ocorreu, sem de fato ser necessário. Afinal, é o evento presente que dá sentido à cadeia de razões passadas.

Seguindo essa cadeia interpretativa, pode-se, então, apontar para determinadas questões históricas, as quais, não sendo tomadas como causas, acabaram corroborando a difusão da profecia do fim da humanidade. Tal legitimação se deve ao fato de um equívoco marcado e disseminado pelo pensamento hegeliano, a saber: havendo a pretensão de progresso técnico-científico, manter-se-á sempre em vista também a idéia de progresso da humanidade. Contudo,

Se considerarmos a história em termos de um processo cronológico contínuo, cujo progresso é ademais inevitável, a violência sob as formas da guerra e da revolução pode parecer constituir a única interrupção possível. Se isso fosse verdadeiro, se apenas a prática da violência fosse capaz de interromper processos automáticos na esfera dos assuntos humanos, os apologistas da violência teriam ganho um ponto importante [...]. Entretanto, é função de toda ação, enquanto distinta do mero comportamento, interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente, tornando-se, portanto, previsível.¹⁵²

Dando continuidade à análise crítica arendtiana da temática acerca do binômio violência/poder, torna-se necessário apontar para um outro modo pelo qual a pensadora aborda o tema, a saber: a inserção da violência no âmbito da política. Neste ponto específico, Arendt aponta para o fato de esta, a violência, se apresentar como o modo mais evidente de manifestação de ‘poder’. Afinal, é a partir da conceituação destes dois conceitos que Arendt propõe uma discussão mais profunda acerca de determinados fenômenos políticos, bem como visa a uma compreensão mais abalizada do modo pelo qual se dão as articulações entre poder e violência inerentes aos sistemas políticos e às sociedades que emergem a partir do século XX.

Ora, é fato que ao longo da história da humanidade, e mais profundamente na Modernidade, os conceitos de poder e de violência foram sinonimizados. Tal sinonimização, por conseguinte, gerou na tradição filosófico-política um equacionamento dos termos, de

¹⁵¹ DUARTE, André. *Pensamento à Sombra da Ruptura*. *Op.cit.*, p. 79.

¹⁵² ARENDT, H. *Sobre a violência*. *Op.cit.*, p. 29.

tal modo que acabou se traduzindo e transliterando as relações de poder em uma linguagem de dominação, coerção e submissão. Em outras palavras, as relações de poder acabaram por ser associadas a um determinado tipo de autoridade, a qual, também transliterada, enreda-se nos atos de violência coercitiva. Ressalte-se que esta coerção nem sempre é física; logo, exprime-se em sua característica mais cruel, isto é, na coibição velada ou psíquica, implementando-se na forma de terror. É neste âmbito que a violência aparece com um aspecto merecedor de maior atenção, afinal esta se mostra como a “mais flagrante manifestação do poder”¹⁵³. Contudo, as questões conceituais sobre a violência parecem não ter sido alvo de interesse pelo pensamento filosófico-político ao longo dos séculos, afinal, se tornou, erroneamente, aos olhos do mundo, uma extensão do próprio exercício do poder.

Equacionados, violência e poder se traduzem nos aspectos da dominação. Contudo, Arendt anda na contramão destas evidências. Para ela, o tema político subjaz à convicção de que o importante está na questão sobre ‘quem domina quem’, de tal modo que os termos violência, força e poder acabam sendo analisados como meras palavras e, por conseguinte, sinonimizados. A finalidade de tais termos reside tão somente na compreensão do *status quo* da dominação. Logo, o que de fato se tem nesse equacionamento prosaico entre violência e poder “assenta-se na compreensão do governo como a dominação do homem pelo homem”¹⁵⁴, e isso necessariamente por meio de coibições. Vale ainda ressaltar que não se pode atribuir aos fenômenos políticos contemporâneos a culpabilidade de um entrelaçamento dos conceitos violência e poder, afinal, tal entrelace não é uma coisa recente.

Essa caracterização, supostamente, já se encontra desde a Antigüidade, podendo ser observada nas palavras que compõem os sistemas de governo. Consoante Duarte,

Mon-arquia (ou tirania, que se distingue da noção de ‘realeza’), olig-arquia, aristo-cracia, demo-cracia, em que os sufixos indicam a soberania de um ou de poucos, ou o domínio dos melhores ou da maioria — formas estas sempre amparadas na distinção fundamental entre governantes e governados¹⁵⁵.

¹⁵³ *Ibidem*, p.31.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p.41.

Não obstante a formulação de estruturas de governo e domínios políticos, Arendt dirige ainda seu olhar à outra tradição, a ‘judaico-cristã’¹⁵⁶, a qual possui por estrutura basilar uma “*concepção imperativa da lei*”¹⁵⁷. O equacionamento entre violência e poder nesta tradição, decerto, é o resultado da generalização dos mandamentos divinos, nos quais se ratificam uma relação de autoridade e subordinação, isto é, de mando e obediência, vocabulário vigente até hoje para explicitar as relações de poder. Todavia, a problematização arendtiana se funda na tradição filosófico-política, de onde Arendt busca uma retomada para aquém das concepções usuais do que sejam as formas de governo constituídas. Em outras palavras, Arendt visa a conceber o *locus* e o caráter originários a partir dos quais os conceitos de poder e política efetivamente emergem. O diálogo arendtiano está profundamente marcado à temática de uma doutrina de ‘poder’ e Estados Soberanos. Para ser mais preciso, é com a Modernidade que Arendt dialoga, estendendo seu horizonte até o pensamento de Max Weber. É por esta razão que pensadores como Maquiavel, Jean Bodin, Thomas Hobbes, dentre outros, emergem nesse discurso; afinal eles se tornaram os baluartes de concepções filosóficas e científicas as quais vêm no poder absoluto o erigir do Estado-Nação.

Arendt enfatiza a caracterização dada ao espaço político como um *locus* de feitos e Glórias, retomando, desse modo, a noção de ‘espaço da aparência’ ou ‘esfera pública’, cuja existência reside no discurso e na ação, de onde o poder emana. Contudo, diante do equívoco sobre o conceito de poder, glorificou-se a violência, suplantando os fins pelos meios e, por conseguinte, pressupondo-se uma técnica, um *know-how* capaz de apontar e assinalar para aquele que expressa melhor essa técnica de governar. Busca-se, portanto, o governante ideal. Ora, essa atitude técnica nascida com Platão, é revigorada pela Modernidade, ganhando novas características; afinal, o homem só conhece aquilo que ele mesmo produz, o *homo faber* está no cerne do contratualismo moderno¹⁵⁸.

¹⁵⁵ DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt. *Op.cit.*, p. 85.

¹⁵⁶ Não se pretende aqui fazer uma separação entre as duas tradições, a judaica e a cristã. Afinal, mesmo diante de diferenças inquestionáveis entre ambas, estas possuem em suas estruturas mais fundamentais o imperativo da lei, de onde as relações entre mando-obeidiência e senhor-servo servirem para estruturar todo um pensamento secular na Europa ocidentalizada.

¹⁵⁷ ARENDT, H. *Sobre a violência*. *Op. Cit.*, p. 33.

¹⁵⁸ DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt. *Op.Cit.*, p. 86.

Um bom interlocutor, neste diálogo arendtiano, é Maquiavel, para quem a ação política seria possuidora da glória como critério. Ademais, Arendt vê, em Maquiavel, não, como se costuma apregoar, o ‘pai das ciências políticas’ — pois este foi Platão —, e tampouco mais um pensador político, mas antes, o insere como o primeiro a formular idéias fundamentais, as quais seriam, à frente, utilizadas nas modernas revoluções. Ressalte-se a este ponto a ênfase dada à autorização e necessidade do emprego de meios violentos para a realização de certos fins. Não obstante a isso, Maquiavel também aparece à pensadora como referência para a definição de ‘fundação’, que, deve-se salientar, está intrinsecamente relacionada à noção de natalidade, haja vista a imprevisibilidade a qual a ação está sujeita, isto é, qualquer nova ação pode surgir a qualquer momento, modificando, desse modo, ‘a teia das relações humanas’. Donde se poder concluir a imprevisibilidade da ação política. O conceito de ‘fundação’, neste aspecto, está para além da execução de uma nova ação; antes, diz respeito a todo o corpo político balizado pelo conjunto de instituições que possibilitam o ato da fundação. Em outras palavras, Maquiavel se torna assaz importante para Arendt justamente por seu pensamento possuir um aspecto duplo, e:

É precisamente nesse duplo aspecto, por ter redescoberto a experiência da fundação e por tê-la reinterpretado em termos da justificação de meios (violentos) para atingir um fim supremo, que Maquiavel pode ser considerado o precursor das modernas revoluções¹⁵⁹.

Para Arendt, não é da violência que emerge a recriação do homem, como alude Sartre; esta não é para ser glorificada. Contudo, a história, pontuando o contratualismo, mais precisamente as teorias estabelecidas por Jean Bodin, na França do século XVI, e Thomas Hobbes, na Inglaterra do século XVII¹⁶⁰, erigiram um Estado-Nação pautado em um ‘poder absoluto’, isto é, na guerra de um contra todos. Não obstante a isso, os avanços científicos fizeram do homem um animal de instintos controversos, este possui a vocação para a dominação e para a agressividade.

¹⁵⁹ ARENDT, H. Que é autoridade? In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro. Op. Cit.*, p. 185.

¹⁶⁰ *Idem, Sobre a violência. Op.cit.*, p.33.

Criou-se um ‘*homo hostilis*’¹⁶¹, um animal vicioso e hostil que descumpra com aquilo que lhe é mais próprio, sua *dialektiké*, a habilidade do discurso e uso persuasivo da palavra. É neste contexto que outro conceito se delineia aos olhos de Arendt, a saber: o de *vigor*, esta capacidade singular que aparece como caracterização individual e única. Tal conceito é importante na medida em que este vigor individual pode ser multiplicado pela violência, principalmente com os novos instrumentos técnico-científicos que o elevam exponencialmente.

Ora, o que de fato se vê nas instituições políticas erigidas não é a manifestação do poder, mas antes, sua institucionalização sob a forma de força coercitiva. A violência não é poder, mas, isto sim, sua negação e, “desse *poder de negação* não brota o seu oposto [...]”. A violência não reconstrói dialeticamente o poder. Paralisa-o e o aniquila”¹⁶². Em verdade, as instituições consideradas ‘políticas’, nada mais são que manifestações e materializações do poder. Entrementes,

Jamais existiu governo exclusivamente pautado na violência. Mesmo o domínio totalitário, cujo principal instrumento de dominação é a tortura, precisa de uma base de poder. [...] Mesmo a dominação mais despótica que conhecemos, o domínio do senhor sobre os escravos, que sempre o excederam em número, não se amparava em meios superiores de coerção enquanto tais, mas em uma organização superior do poder. [...] Poder é de fato a essência de todo governo, mas não a violência. A violência é por natureza instrumental¹⁶³.

E mesmo que a violência seja capaz de destruir o poder, assim que este seja destituído, ou seja, desestruturado, deixando, desse modo, de sustentá-la, elas também decaem. Afinal, o poder não pode ser concebido como o de ‘um contra todos’, mas, isto sim, o de ‘todos contra um’, haja vista que, caso se aluda à premissa de que violência e poder são sinônimos, então, “já não se pode compreender em que sentido o fenômeno totalitário representa a aniquilação definitiva de todas as relações políticas, e da própria política enquanto tal”¹⁶⁴.

¹⁶¹ Esta expressão é por mim utilizada no intuito de apresentar um novo tipo de homem o qual emerge da minimização de sua *conditio humanæ*; um ser desprovido de ação que, submerso na carência de uma esfera capaz de lhe conceder o status de coletivo, se vê tentado a hostilizar outros homens.

¹⁶² LAFER, Celso. Prefácio. In: ARENDT, H. *Sobre a violência*. *Op.cit.*, p. 9.

¹⁶³ ARENDT, H. *Sobre a violência*. *Op.cit.*, p.40.

¹⁶⁴ DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt. *Op.cit.*, p. 89.

A diretriz deste último olhar direciona para uma terceira abordagem arendtiana, a qual vige a partir de uma compreensão da violência como ação destrutiva do poder; mais precisamente, como já prenunciado, em uma crítica e análise abalizadas da minimização da *conditio humanæ* no decorrer do século XX. À vista disso, faz-se mister apontar para uma dada questão, a saber: *o que explica esta violência destrutiva do poder?* Ora, consoante Arendt, tanto a violência quanto sua glorificação são explicadas a partir de uma forte frustração da faculdade de agir no mundo contemporâneo. E, esta frustração, possui suas bases em uma “burocratização da vida pública, na vulnerabilidade dos grandes sistemas e na monopolização do poder”¹⁶⁵. Tais ações de frustração são possuidoras de um determinado caráter, o qual, em face de suas peculiaridades, sobreleva a violência, de modo a produzir uma especial e característica minimização da *conditio humanæ*. Desta minimização brota um ‘ressecamento’, uma supressão das fontes autênticas e criativas do homem. Decerto, o olhar arendtiano sobre este aspecto denota uma análise pontual, a qual está embasada no fato de que homens ausentes de suas capacidades criativas tendem a sucumbir à tentação de sobrepor a violência ao poder, o qual já se encontra efetivamente em fase de desnaturação. Obviamente, o diagnóstico arendtiano não deriva ou remete-se a um lugar comum, haja vista nada ser mais tentador ao homem do que ostentar com exibicionismo seu vigor, autoridade, força e poder. Consoante Arendt, a minimização do homem pelo homem é sempre uma atitude tentadora “em função de sua inerente imediatidade e prontidão”¹⁶⁶.

A violência, portanto, enquanto ação executável emerge, tal qual afirma Arendt, da hipocrisia que a provoca; hipocrisia esta que converte os *engagés* em *enragés*¹⁶⁷, ‘transvalorando’ homens, fazendo-os entes enfurecidos quando antes se apresentavam como indivíduos exortados; isto é, aqueles antes engajados transformam-se, doravante, em ressentidos. Abre-se, portanto, caminho para a afirmação do ‘*homo hostilis*’. A desnaturação do poder e a construção de um novo homem, o ‘*homo hostilis*’, abrem a brecha para uma ideologização da violência e, conseqüentemente, para a legitimação, e por vezes legalização, do assassinato.

¹⁶⁵ LAFER, Celso. Prefácio. *Op.cit.*, p. 09.

¹⁶⁶ ARENDT, H. *Sobre a violência. Op.cit.*, p. 48.

¹⁶⁷ *Engager* significa iniciar, obrigar e exortar; ao passo que *enrager* significa enfurecer-se, desesperar-se.

Tal questão é ilustrada por Arendt quando esta observa que a violência detectada em alguns setores da sociedade, como por exemplo, “os tumultos dos negros e a violência potencial da reação branca ainda não [eram] manifestações [explícitas] de ideologias racistas e de lógica assassina”¹⁶⁸; eram, isto sim, protestos articulados em uma defesa genuína de direitos.

Contudo, este protesto engajado possui em si mesmo um perigo, o qual não decorre das ações de manifestação ou de protesto, direitos legítimos; antes, o perigo reside no fato de este poder ser utilizado como justificativa para a ideologização da violência. Tal ideologização, com efeito, gera uma transmutação, a qual faz das ações de negros e brancos ideologias racistas, legitimadas em seus atos violentos de ataque e contra-ataque.

Arendt falece em 1975 e, desde então, o mundo já se modificou, para além das batalhas urbanas entre o movimento *Black Power* e aqueles que sustentam um irremediável e irracional ‘ódio negro’; o mundo se tornou uma ‘praça de guerra’, em que o ódio se estabelece entre mulçumanos e católicos, católicos e protestantes, árabes e ocidentais, judeus e palestinos; ou seja, o novo mundo que se erige neste milênio é pautado na ‘apologia do mal’. Das análises de Arendt restou uma certeza, a qual merece e deve continuar sendo problematizada: a “diminuição no poder é [sempre] um convite à violência”¹⁶⁹.

¹⁶⁸ ARENDT, H. *Sobre a violência. Op.cit.*, p. 56.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p.63.

1.3 — Da Faculdade de Julgar: Por um *Êthos* e uma *Aísthesis*

*A razão se contradiz a si mesma*¹⁷⁰

Costuma-se dizer que o pensamento arendtiano é um pensamento científico político e que seu viés não é o filosófico. Talvez haja aí um grave equívoco. Não obstante o fato de que o pensamento arendtiano circunda o âmbito da política e, outrossim, de que a pensadora preferia ser conhecida como cientista política, em uma análise mais profunda dos problemas por ela abordados, percebe-se que Arendt nunca abdicou das questões filosóficas; antes, nelas se conservou e, consoante *A vida do espírito*, delas não se aparta em sua última obra¹⁷¹. Ou seja, Arendt tem a filosofia tanto como ponto de partida quanto de chegada no percurso de seu pensamento, o que propicia um olhar característico sobre esta questão.

Ora, é exatamente a partir deste olhar característico que busco um caminho para uma ‘ética’ em Arendt, mais precisamente, para uma filosofia do *Êthos*¹⁷². Distanciando-me do enfoque dado pela maioria de comentadores, quero demonstrar um apelo sensível em Arendt, uma *aísthesis* que se abre como possibilidade estética. Em face desta orientação, aproximo-me de Kimberley Curtis, para quem:

Nosso mundo moderno, como Arendt o descreve, sofre tanto ética quanto politicamente da erosão dos espaços públicos dentro dos quais as origens humanas podem ser iniciadas e as particularidades do humano ganham corpo. Assim minuciosamente caminha a nossa alienação do mundo, a qual experimentamos como que travados em processos para além da compreensão humana, uma condição que suprime nosso impulso para liberdade. [...] Uma sensibilidade viva para a pluralidade e para a diferença, cuja provocação e as responsabilidades são as realizações, e não apenas a causa para celebrar a possibilidade provedora, na qual a mínima existência humana deve ser ancorada e eticamente orientada. [...] [Há um

¹⁷⁰ Carta a Christian Garve, 21 de setembro de 1798. Cf. KANT, I. *Philosophical Correspondence 1759-99*. Chicago: University of Chicago Press, 1967, p. 252.

¹⁷¹ *A vida do espírito*, publicada postumamente, seria composta por três partes, a saber: o pensar; o querer e o julgar. Todavia, a última parte, *o julgar*, não foi concluída, apenas algumas passagens encontradas em certas conferências foram escritas, mas crê-se ser possível mapear alguns dos rumos que Arendt pretendia imprimir ao fecho desta obra, como afirma Lafer em diferentes artigos acerca de Arendt.

¹⁷² Ao buscar em Arendt uma filosofia do *Êthos*, pressuponho em seu pensamento algo que se difere de uma ciência teórica, isto é, de uma Metafísica ou Física; antes, percebo a inserção de um pensamento da *práxis*, isto é, uma teoria cujo objeto é a ação humana, e pela qual se investiga aquilo que, de certo modo, constitui uma forma de política.

aspecto] relevante da experiência *aisthetica* do problema da nossa orientação ética em um mundo que nos aparece — a saber, ao relacionamento entre a beleza, a durabilidade e o espaço público ou mundo compartilhado. [...] As belas coisas nos fornecem sentidos, os quais podem ser compartilhados, não somente porque são as mesmas para todos nós [...], mas porque elas são duráveis e permanentes¹⁷³.

De posse desta idéia, faz-se mister apontar para estas aberturas, com a finalidade de apresentar um possível novo olhar quanto ao pensamento arendtiano. Comprovada a possibilidade de um *Êthos* e de uma *Aísthesis* em Arendt, também se é capaz de pontuar, de modo mais proeminente, as correlações de seu pensamento com o de Camus, bem como a relevância de seu diálogo com certos conceitos filosófico-políticos mais contemporâneos. Afinal, ante esse novo olhar, torna-se possível um outro caminho, o qual busca descortinar uma possível e verossímil identidade entre pensamento e ação, isto é, o pensamento e a política.

¹⁷³ CURTIS, Kimberley. *Our Sense of the Real: Aesthetic experience and Arendtian politics*. New York: Cornell University Press, 1999, pp. 93-94: “Our modern world, as Arendt describes it, suffers ethically and politically from the erosion of public spaces within which human beginnings can be initiated and human particularity countenanced. So thoroughgoing is our world alienation that we experience ourselves as caught in processes beyond human understanding, a condition that suppresses our impulse to freedom. [...] A sensibility alive to plurality and difference in general, one in which provocation and responsiveness in general are the achievements, is not cause to celebrate the possibility provides little by which human existence might be anchored and ethically oriented. [...] the other aspect of aesthetic experience relevant to the problem of ethically orienting ourselves in an appearing world — namely, to the relationship between beauty, durability, and our public or shared world. [...] Beautiful things provide us which meanings that can be shared not because they are the same to all of us [...], but because they are durable and lasting”.

1.3.1 — A ‘Mágica’ da *Existenz*

As mais maravilhosas frases poéticas são as que nos fazem ver, com indiscutível certeza e grande clareza, o fisicamente impossível: trata-se de verdadeiras descrições pelas palavras.

Hugo Von Hofmannsthal (‘Aufzeichnungen’)

Para Hannah Arendt, todo pensar aparece como um repensar, ou seja, um percorrer, a cada instante, o caminho árduo da compreensão daquilo que se passa, a fim de ‘ajuizar os acontecimentos e seus atores’. Há, para ela, uma urgência do pensamento, tão imperiosa quanto o *labor* de se viver. Em outras palavras, para Arendt, o ‘pensar’ contém em si a abertura presente no ‘agir’. Afinal, não há nenhum ‘princípio’ determinante da origem, mas a busca incessante de corresponder aos apelos do mundo. É nesse sentido que o olhar arendtiano se volta aos gregos, não com o intuito de um resgate do universo ou de modelos perdidos, mas antes, como possibilidade de se “restabelecer a unidade entre ser e pensamento”¹⁷⁴. Ora, o mundo tal qual fora estabelecido desde a Modernidade, tendo no advento da Revolução Industrial seu ápice, gerou um sentimento de desabrigo, de ausência de sentido, e divórcio entre esse mesmo mundo e o homem. Dessa carência, emerge um modelo de pensamento, assaz importante para a compreensão de parte das exigências filosóficas apontadas por Arendt. Erige-se uma *Filosofia da Existenz*¹⁷⁵.

O texto arendtiano, *O que é a filosofia da ‘Existenz’*¹⁷⁶, traz consigo, como quero demonstrar, alguns aspectos que incluem a própria Arendt neste pensamento da *Existenz* por ela analisado neste artigo. Ora, o termo *Existenz* indica, antes de tudo, o próprio ‘ser do homem’. Assim, a despeito de quaisquer tentativas da ‘psicologia experimental’ quanto à possibilidade de objetivar a consciência¹⁷⁷, a *Filosofia da Existenz* vai de encontro à previsibilidade almejada pelo ‘psicologismo’ quanto ao ‘ser do homem’, e isso “independentemente de todas as qualidades e capacidades que possam ser

¹⁷⁴ ARENDT, H. O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 16.

¹⁷⁵ O termo *Existenz* aqui será mantido, sem tradução, tal qual na edição brasileira e na americana de *A dignidade de Política*.

¹⁷⁶ Este artigo foi originalmente publicado no ano de 1946, na *Partisan Review* 8/1.

¹⁷⁷ Alude-se aqui aos termos utilizados por Husserl, pelo fato de este, segundo Arendt, encontrar-se no cerne dessa *Filosofia da Existenz*, conforme será visto mais à frente.

psicologicamente investigadas”¹⁷⁸. Do mesmo modo, o termo é utilizado para substituir um outro, o de “Ser”, a este indo de encontro. Afinal, o termo “Ser” traz, dentro de si, toda uma idéia de essência última, universal e, por esta razão mesma, alheia ao próprio homem. Em contrapartida, o termo *Existenz* carrega consigo um dos pressupostos de problemas filosóficos mais fundamentais, a saber: a incognoscibilidade do “Ser” e a necessidade de se conhecer os limites do homem, bem como a sua necessidade de “desenvolver-se no estar-junto (*togetherness*) dos homens no mundo comum dado”¹⁷⁹. Sendo assim, pode-se, então, afirmar que Arendt não está para fora deste processo, mas antes, encontra-se neste “movimento essencialmente humano de transcendência pelo pensamento e do fracasso de um pensamento limitado por ele”¹⁸⁰.

Ressalte-se ainda que Hannah Arendt percebe o distanciamento entre o existencialismo Francês e a *Filosofia da Existenz*, a qual, na medida em que aparece pela primeira vez com Schelling, possui dois séculos de existência, tendo como expoentes — salvaguardadas as diferenças e correntes filosóficas inerentes a cada um —, pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Scheller, Jasper, Heidegger e Camus¹⁸¹. Contudo, apesar da diferença assinalada entre o movimento existencialista francês, de cunho mais literário, e a filosofia da *Existenz*, Arendt não se esquiva de apontar para elos que se dão em um tentame permanente, o qual se firma na busca de um novo fundamento para o humanismo, a saber: a evocação ‘mágica’ do artista e da obra de arte por este suscitada com o pensamento filosófico, mais precisamente no que concerne ao âmbito da fenomenologia e das análises estéticas.

Ora, Arendt afirma que há um sentimento de desabrigo [*homelessness*], um desamparo criado a partir da Modernidade com relação ao mundo, de modo a arrancar as coisas de seu contexto funcional¹⁸². No entanto, este sentimento é quase sempre mais percebido pela literatura e pintura modernas do que pela própria filosofia. É por esta razão que a pensadora assinala a fenomenologia e o pragmatismo como os modelos filosóficos mais interessantes que surgiram nos últimos séculos, uma vez que estes estão em sintonia com a fissura existente entre Ser e pensamento, buscando uma possibilidade de se abarcar

¹⁷⁸ ARENDT, H. O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. *Op.cit.*, p.15.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 37.

¹⁸⁰ *Idem, ibidem*.

¹⁸¹ Os filósofos supracitados são apontados pela própria Arendt ao longo de seu artigo.

¹⁸² ARENDT, H. O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. *Op.cit.*, p. 16.

o real, não em seu sentido ontológico, mas antes, valorado como aquilo que existe como o já dado. Mais precisamente, é a fenomenologia quem exerce uma influência mais pontual na filosofia contemporânea, haja vista, principalmente por parte de Husserl, a tentativa de se restabelecer a antiga relação entre Ser e pensamento. Ora, Husserl vê a filosofia como uma tentativa constante de tornar-se ‘ciência estrita’; afinal, embora a filosofia não deva possuir como características o objetivismo e a necessidade de previsibilidade, inerente às ciências da natureza, esta carrega consigo um objeto próprio, as relações da consciência com o mundo, formulado no princípio da necessidade de ‘volta às coisas mesmas’. Neste sentido, Husserl aponta para a realidade do vivido enquanto uma experiência que não guarda relações com o conhecimento da essência das coisas — no sentido de adequação do intelecto com a coisa —; antes, a vê como o ‘objeto real de minha consciência’, visto o fato de que uma coisa não necessita ser o ‘real’ como espécie inteligível, revestido de um estatuto ontológico o qual se propõe abarcar o “Ser”. O Ser aparece como algo do qual possuo consciência, logo, ‘como consciência, sou, a maneira humana, o Ser do mundo’. E isso na medida em que, mediante a consciência, é o homem quem imprime sentido ao mundo. Em outras palavras, é a existência não das coisas ou fenômenos em geral, mas dessa ou daquela coisa, desse ou daquele fenômeno o que necessariamente ‘produzem o abalo filosófico’¹⁸³.

A fenomenologia pareceu ter resolvido esse problema. [...] Ela apreendeu com precisão essas coisas isoladas e arrancadas de seu contexto funcional como conteúdos de atos arbitrários da consciência e pareceu havê-las conectado novamente com o homem através do “fluxo da consciência”. De fato, Husserl afirmou [que] seria capaz de reconstruir o mundo que havia se despedaçado. Tal reconstrução do mundo a partir da consciência igualar-se-ia a uma segunda criação, já que nessa reconstrução seu caráter contingente, que é ao mesmo tempo seu caráter de realidade, seria removido, e o mundo não mais apareceria como algo dado ao homem, mas como algo criado por ele¹⁸⁴.

¹⁸³ ARENDT, H. O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*, p. 16.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 17.

Arendt busca a fenomenologia como um mote para também traçar caminhos para um novo fundamento. Afinal, a contemporaneidade não possui conceitos suficientemente válidos para abarcar os novos problemas os quais o homem enfrenta. A filosofia precisa ser recriada também. Nesse sentido, não é em vão a proximidade, estabelecida por Arendt, do pensamento husserliano com um texto do poeta e libretista austríaco Hofmannsthal, para quem os segredos da realidade estão contidos nas ‘pequenas coisas’¹⁸⁵. Para Arendt, ambos, Hofmannsthal e Husserl, estão no mesmo compasso, haja vista o fato de que clamam, por meio da imitação do clássico, uma nova morada para o homem: evocando, assim, imagética e “magicamente, um lar a partir de um mundo que se tornou estrangeiro”¹⁸⁶. Embora Husserl não tenha contribuído o suficiente para a *filosofia da Existenz*., apresentou, segundo Arendt, a domesticidade [*homeliness*] mágica necessária, capaz de influenciar o pensamento de Scheler e Heidegger, pois libertou a filosofia dos grilhões do historicismo hegeliano, o qual já a faziam degenerar. Consoante Arendt,

O “de volta às próprias coisas” de Husserl é tanto uma fórmula mágica quanto as “pequenas coisas” de Hofmannsthal. Se ainda se pudesse obter algo por mágica — em uma época cuja única virtude foi ter varrido toda a mágica —, então, certamente ter-se-ia de começar pelas coisas menores e aparentemente mais modestas, com as “pequenas coisas” domésticas, com as palavras domésticas.¹⁸⁷

Husserl se apresenta a Arendt muito para além de seu ‘positivismo superior’; afinal, as “próprias coisas” husserlianas se mostraram como uma influência libertadora, haja vista o fato de que foi com estas “próprias coisas” que o homem, em si mesmo, pôde retornar a ser um tema filosófico, e isso sem a ingerência dos fluxos da história, da biologia ou da psicologia. A filosofia husserliana, portanto, realizou um feito, a saber: apresentou-se como possibilidade de retirar do homem a coerção de aceitar um “Ser” essencialmente desconhecido. O ser alheio, nas mãos de Husserl, tornou-se consciência, de modo a fazer o mundo, de novo, humano, e de sorte que se pudesse, magicamente, tal qual Hofmannsthal aludiu em suas “pequenas coisas”, afeiçoar-se a ele. Ora, se há um “Senhor do Ser”, é claro

¹⁸⁵ Arendt cita Hofmannsthal, poeta e dramaturgo do início do século XX, no artigo *O que é a filosofia da Existenz?* Observa uma carta famosa enviada a Stefan George na qual o libretista se alia às ‘pequenas coisas’ contra as ‘grandes palavras’. Cf. ARENDT, H. O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política. Op.cit.*, p. 17.

¹⁸⁶ *Idem*, O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política. Op.cit.*, p.17.

que este não é nenhum deus nem algo similar, mas, isto sim, o próprio homem na sua condição criadora.

Obviamente que Husserl aparece a Arendt como um grande demolidor de uma tradição filosófica moderna que impele o homem a aceitar um Ser o qual lhe é alheio e incompreensível. Todavia, cabe ainda ressaltar que a *filosofia da Existenz* se apresenta como um ato de revolta, um rebelar-se contra uma “filosofia negativa” que crê no puro pensamento, contra uma tradição incapacitada para reconhecer que as experiências da realidade não podem ser evitadas, e tampouco dissolvidas pelo pensamento¹⁸⁸. Neste sentido, homens como Schelling e Kierkegaard dão um belo passo nesta direção. Não obstante, se é com Schelling que o clamor por um novo mundo é exaltado, não é com ele que se começa a demolir o mundo antigo. A destruição é realizada por Kant.

De fato, afirma Arendt, se há um fundador da nova filosofia, mesmo que oculto, este é Kant. Afinal, ele destruiu com a unidade entre Ser e pensamento proclamada pela filosofia moderna, desde Descartes, e que pressupunha uma sobreposição preestabelecida entre a essência e a existência. Em outras palavras, conjecturava-se que tudo aquilo que é cognoscível deve, necessariamente, ser racionalizável, haja vista o fato de se entender como pensável tudo o que é existente. Ora, Kant, com sua demonstração antinômica da Razão e sua análise das proposições sintéticas, as quais “provam que em cada proposição em que algo é afirmado sobre a Realidade se ultrapassa o conceito (a *essentia*) de uma coisa dada”¹⁸⁹, imediatamente retirou do homem a plena e antiga confiabilidade no Ser. Ademais, a refutação da prova ontológica de Deus, marco da ruptura, abalou toda uma visão acerca da cognoscibilidade das coisas, haja vista o fato de não mais se poder afirmar que aquilo que se concebe racionalmente, deve, necessariamente, existir. Kant, então, ‘ateíza’ a filosofia, deixando o homem em abandono, dando-lhe uma ‘autonomia individual’.

¹⁸⁷ *Idem, ibidem.*

¹⁸⁸ Cf. *Idem.* O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política. Op.cit.*, p. 19.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p.20.

É por esta razão que Arendt, concordando com o pensamento de outros filósofos, afirma que foi Kant quem destruiu a antiga concepção de Ser, pondo em questão a Realidade de tudo o que está por trás do indivíduo. Cai por terra o reino Absoluto das Idéias. Afinal, como afirma Schelling, não existe nada “universal, apenas o indivíduo, e o ser universal só existe se ele *é o indivíduo absoluto*”¹⁹⁰. Ora, com o homem lançado em meio ao mundo sem nada para se agarrar, resta-lhe estabelecer sua autonomia. Nos dizeres kantianos, resta-lhe a ‘dignidade do homem’. O homem agora se encontra liberto do contexto universal do Ser, e a filosofia, que “desde Platão havia sido pensada apenas por conceitos, torna-se desconfiada do próprio conceito”¹⁹¹. A ‘era do homem’ nasce e “o que a filosofia quer [desde então] *é este mundo, este mundo completamente*, que apenas perdeu precisamente seu caráter de Realidade”¹⁹².

Não obstante o desmoronamento do conceito de Ser empreendido por Kant, algo ainda vigia, donde se entender a necessidade do protesto de Schelling. Ora, com Kant se estabelece a autonomia do homem, entretanto, mesmo diante da possibilidade do homem determinar suas próprias ações, este acabou, dentro do sistema kantiano, subjugado ao curso da natureza, “rebaixado à condição de escravo do Ser”¹⁹³. Consoante Arendt,

Tão logo a ação humana deixou a subjetividade, que é liberdade, ela entra na esfera objetiva, que é causalidade e perde seu caráter de liberdade. O Homem, livre em si mesmo, está irremediavelmente entregue ao curso de uma natureza que lhe é estranha, um destino que lhe é contrário, destrutivo de sua liberdade¹⁹⁴.

Nesse sentido, o homem deixa de fazer parte do movimento do mundo. Ser e Mundo se separam, e o homem se torna desabrigado. Afinal, Ser e mundo não são mais coisas consideradas dadas, mas antes, constructos humanos. O mundo, tal qual foi deixado por Kant, necessita de heróis. Contudo, os filósofos-heróis, tornaram-se, isto sim, herdeiros

¹⁹⁰ SCHELLING, *Apud* ARENDT, H. O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política. Op.cit.*, p.21.

¹⁹¹ ARENDT, H. O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política. Op.cit.*, p.21.

¹⁹² *Ibidem*, p. 19

¹⁹³ *Ibidem*, p.22.

¹⁹⁴ *Idem, ibidem*.

de Kant. É nesse compasso que Schelling se encontra, haja vista seu protesto contra a desvalorização do Homem aparecer como o desejo de compartilhar novamente do movimento do mundo, do qual o homem livre havia sido retirado. Schelling busca realizar uma “filosofia positiva”, de modo a se opor ao declínio declarado do homem. Sua intenção, todavia, é malograda, visto que se refugia no Deus filosófico como meio de trazer o Homem de volta para uma Realidade segura.

Segundo Arendt, nenhum outro filósofo seguiu os passos de Schelling no que concerne às relações entre liberdade subjetiva e necessidade objetiva. Todos, a exceção de Nietzsche, visaram a reinterpretar o Homem, de modo a reinseri-lo no mundo outra vez. Logo,

Os conceitos de Kant da liberdade e dignidade humanas, assim como de humanidade — o princípio regulativo de toda ação política —, foram abandonados e surgiu então aquela melancolia distintiva que, desde Kierkegaard, tem sido a marca de todas as filosofias, com exceção das mais superficiais. Sempre pareceu mais atraente estar sujeito ao “declínio” como lei interna da *Existenz* humana do que encontrar a própria queda através de um mundo estranho, causalmente organizado¹⁹⁵.

Para Arendt, apesar da destruição engendrada por Kant e do clamor de Schelling, se há um ponto de partida da filosofia da *Existenz*, este se dá efetivamente com Kierkegaard, para quem a paixão do “tornar-se subjetivo” ascende perante a morte. Com Kierkegaard, segundo Arendt, novos conteúdos filosóficos emergem, a saber: a *Morte*; a *Contingência* e a *Culpa*. Contudo, mesmo diante dessas reflexões, o pensador conduziu-se para fora da filosofia com o seu “tornar-se subjetivo”; afinal, Kierkegaard refugiou-se, consoante Arendt, na psicologia do “*Self*”, na moderna “introspecção” para a descrição da atividade interna, acompanhando a filosofia apenas na medida em que “os fundamentos filosóficos para a revolta do filósofo contra a filosofia devem ser encontrados”¹⁹⁶

Neste compasso, Arendt aponta para o fato de que o anseio do caráter limitado da vida humana, a morte, é superado pela “Nova Escola Francesa”, na qual — especialmente o pensamento de Camus e de Sartre — não se guarda uma ansiedade perante a morte, tal como ocorre em Kierkegaard. Ademais, os novos conteúdos da filosofia

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 24.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 26.

encontrados em Kierkegaard só serão inteiramente explicitados com Karl Jaspers, haja vista ser este, consoante a pensadora, o único que, de fato, dá indicações para uma *Existenz Humana*, sendo assim, segundo ela, mais original e revolucionário que Heidegger, cujo ‘*Self*’ é o mesmo “ideal que tem produzido confusão na filosofia e na literatura alemãs desde o Romantismo”¹⁹⁷. Em conformidade com Arendt, o ‘*Self*’ heideggeriano ‘cai por terra’ na medida em que o “caráter do Ser do Homem é essencialmente determinado pelo que ele *não* é”¹⁹⁸, o que faz do ‘*Self*’ heideggeriano um fundamento vazio de sua ‘nadidade’, que, absoluto em seu egoísmo, emerge como um conceito contrário ao Homem; encontrando-se, por conseguinte, independente da humanidade. O homem, nesse sentido, não é livre nem sequer para cometer o suicídio. Para Arendt, o primeiro a retirar o homem desta posição — contrariando, desse modo, Heidegger — é Albert Camus, para quem *só há um problema verdadeiramente sério: o suicídio*¹⁹⁹.

Remontando a Jaspers, Arendt afirma ser este o primeiro grande pensador da *Existenz*, pois rompe com a filosofia tradicional em *Psychologie Weltanschauungen*, texto no qual, para além de uma representação, relativiza os sistemas filosóficos “como estruturas mitologizantes”²⁰⁰. Nestas, o homem, em sua incessante busca por proteção e abrigo, escapa às reais questões de sua *Existenz*. Jaspers vislumbra, na apaziguadora tranqüilidade das conchas que revestem as situações-limite humanas, um desserviço à filosofia, isto é, um ‘espírito fundamentalmente anti-filosófico’. Seu intuito, indo ao encontro de Kierkegaard e Nietzsche, está em abalar os cânones filosóficos, evocando um novo filosofar, cujo maior mérito estaria em não ensinar nada. Segundo Arendt,

Jaspers situa-se na revolta — fundamental para a nova filosofia — dos filósofos contra a filosofia. Ele busca dissolver a filosofia no filosofar e encontrar caminhos nos quais os “resultados” filosóficos possam ser comunicados de maneira tal que percam seu caráter de resultados. Uma das questões da filosofia torna-se, portanto, a comunicabilidade em geral. A comunicação é a forma extraordinária da inteligência filosófica²⁰¹.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 31.

¹⁹⁸ *Idem, ibidem*.

¹⁹⁹ Cf. CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*, texto que será trabalhado no capítulo que se segue.

²⁰⁰ ARENDT, H. O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. *Op.cit.*, p. 33.

²⁰¹ *Idem, ibidem*.

Ora, se há uma tarefa da filosofia, então, esta diz respeito à libertação do homem de um ‘mundo ilusório de puro objeto de pensamento’, deixando-o livre para ir ao encontro do caminho que o leve de volta à realidade. Ademais, não é possível uma cognoscibilidade do Ser enquanto tal; este é apenas algo que nos circunda, algo que nos engloba, sendo inapreensível. Jaspers parece findar, consoante Arendt, com a antiga busca por uma ontologia fantasiosa, a qual algemava o mundo ao fantasma do Ser, bem como à quimera da imaginária capacidade de compreendê-lo. O homem que antes se encontrava ilhado, ameaçado pela ‘escuridão do incognoscível’, agora sabe que sua liberdade está nas suas situações-limite, naquelas em que se experiencia as limitações do humano, sendo estas as condições da própria liberdade e do fundamento de sua atividade.

Segundo Arendt,

O pensamento filosófico jamais pode evitar o fato de que a Realidade não pode ser dissolvida no pensável; sua tarefa é, pelo contrário, ‘agravar essa impensabilidade’. Isso é tanto mais urgente porque a ‘realidade do pensador precede seu pensamento’ e unicamente sua verdadeira liberdade decide o que ele pensa e o que não pensa²⁰².

A *Existenz*, com Jaspers, sai de seu solipsismo, mostrando que nunca está essencialmente isolada; afinal, esta apenas existe no processo de reconhecimento e comunicação de outros com outros. Ou seja, a *Existenz* só se “desenvolve no estar-junto dos homens no mundo comum dado”²⁰³. Em sua plenitude, a *Existenz* cria uma condição mais fundamental para se erigir uma nova e mais completa definição de ‘dignidade humana’.

Ora, se a tarefa de Arendt é apontar para a necessidade de se resgatar um conceito de política capaz de sobrelevar o homem, dando-lhe a ‘dignidade de ser homem’, então, pode-se aferir que a mesma Arendt continua nos passos dessa filosofia da *Existenz*. Afinal, seu pensamento aparece como uma *práxis* do próprio ato de pensar, sendo inadmissível um hiato entre o pensamento e a ação. Sua filosofia é a afirmação do agir, entendendo-o como estrutura intrínseca ao homem. O ‘agir’ arendtiano, portanto, não se encontra produzido e regulado pelas teorias, mas antes, compõe uma situação inescapável, na qual a reflexão crítica ocorre. Em outras palavras, a experiência do pensamento não se

²⁰² *Ibidem*, p.36.

encontra na recondução a uma fórmula teórica, mas antes, em um espaço constituído pela dialética entre uma crítica corrosiva e ‘aquela faculdade de julgar que se exercita com relação ao viver e ao agir’.

1.3.2 — O Julgar: Desinteresse e Política

No curso da investigação acerca de uma filosofia do *Êthos* e de uma *Aísthesis* em Arendt, pode-se observar que, à luz de sua trajetória, a pensadora jamais abandonou a busca de uma reabilitação para a filosofia em seu aspecto prático. Contudo, na medida em que resgata a filosofia kantiana como mote da relação entre Filosofia e política, Arendt introduz um novo e inusitado fio condutor, o qual se abre como possibilidade de tratar essa relação de uma forma destacada dos pressupostos tradicionais, o que se evidencia ao utilizar a Terceira Crítica kantiana, *A Crítica do Juízo*. Dessa Terceira Crítica, Arendt utiliza-se da parte relativa à definição do juízo estético, pelo qual se expressa a apreciação sobre o belo, bem como o conceito central de desinteresse, usado para qualificar o juízo estético. Ambos os temas tradicionalmente se mostram apartados das questões relativas à política.

Mesmo não se tendo uma precisão acerca de qual é a derradeira palavra de Arendt sobre a questão apresentada, pode-se afirmar que uma das teses principais de *A vida do espírito* diz respeito à atividade do pensar, tomando este *pensar* não como aquilo que significa um mecanismo para consagrar regras gerais de conduta, de modo que estas sejam aplicadas a casos particulares²⁰³; ao contrário, o pensamento, para Arendt, é uma necessidade do ‘espírito humano’ e sua busca diz respeito a um sentido para além de todo interesse e conhecimento. Esta é outra busca, a qual pertence à faculdade da cognição, cujo desejo é sempre o de um conhecimento possível e verdadeiro. Ademais, nesta sua última obra, *A vida do espírito*, Arendt mostra que a atividade do *pensar* apenas desvela a sua real importância em momentos de crise, haja vista o fato de o *pensar* (*thinking*) aparecer não como cognição ou entendimento (*Knowledge*), mas, isto sim, como algo crucial e inerente ao ato de julgar os fenômenos e eventos por parte dos homens. Donde se perceber que este *pensar* só emerge a partir do ato de julgar. Em outras palavras, Arendt,

²⁰³ *Ibidem*, p. 37.

²⁰⁴ *Idem*, *A Vida do Espírito: o pensar, o querer e o julgar*. Trad. Antonio Abranches, César Augusto Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992, p. 132.

em *A vida do espírito*, quando retira o pensamento do horizonte de aparências que o encobre, o lança em uma esfera prático-político, da qual este, o pensamento, pode caminhar na busca daquilo que lhe é inerente, a saber: “compreender a significação das coisas, e não antes a sua verdade ou falsidade”²⁰⁵.

É neste compasso que as lições dedicadas à filosofia política de Kant aparecem. Afinal, a faculdade do juízo, consoante Arendt, insurge como a extrema reserva na qual ainda é possível sustentar um distanciamento e uma autonomia de pensamento frente a uma realidade política efetiva, a qual, na maioria das vezes, encerra, isto sim, o espaço da ação comum aos homens, impedindo-lhes de experienciar uma *práxis* autêntica. Um pensamento judicante, portanto, só é manifesto na medida em que — para fora de uma superficial ‘impoliticidade’ e da desobrigação em erigir novas “teorias” orientadoras de uma *práxis* eficaz — desencobre o seu significado eminentemente prático-político, a saber: um ‘*sensus communis*’, ou seja, a capacidade, daquele que julga, de colocar-se no lugar de outros para formular seu próprio julgamento. Embora seja realizada pelo sujeito em sua individualidade, a atividade do julgar só pode ser realizada por um indivíduo que possua por referência tanto o mundo quanto uma comunidade de homens. Talvez seja justamente por esta razão que, em sua última obra, Arendt resgate a Crítica Kantiana em seu aspecto ‘desinteressado’.

Faz-se mister, neste ponto, lembrar que, para Hannah Arendt, a modernidade aparece marcada não apenas pela experiência da desorientação e ‘ensimesmamento’, mas também com uma dúplice liberação. Afinal, com Kant, a unidade entre Ser e pensamento proclamada pela filosofia moderna, desde Descartes, foi desestabilizada, bem como posta em ‘xeque’ a cognoscibilidade de uma Realidade por trás do indivíduo. Nesse sentido, é válido afirmar que se pode compreender o que baliza a análise da crítica kantiana por parte de Arendt, no que concerne à sua retomada da relação entre filosofia e política.

Ora, o primeiro movimento nessa direção remonta à compreensão arendtiana do que Kant entendeu e sublinhou como sendo filosofia. A idéia frisada por Arendt diz respeito ao fato de que, com Kant, a filosofia se dissocia do Ser. Ou seja, em certa medida e em certo grau, a Metafísica, tal como foi tradicionalmente sublinhada, passa não mais a

²⁰⁵ DUARTE, A. *O Pensamento à Sombra da Ruptura. Op.Cit.*, p. 346.

pertencer ao âmbito do conhecimento filosófico. Ressalte-se que Kant não retira a Metafísica do âmbito da filosofia, mas antes, a rearranja diante da incognoscibilidade do Ser. Em outras palavras, com Kant, a filosofia não possui mais consonância com a Metafísica tradicional, tendo em vista que a sua definição de filosofia distancia-se da pretensão de alcançar alguma verdade transcendente. Desse modo, a filosofia não está, por princípio, direcionada a uma conformidade de olhar que se encaminhe para o supra-sensível. Para ser mais preciso, a filosofia, com Kant, torna-se crítica. Ressalte-se que uma filosofia crítica, inicialmente, diz respeito a um procedimento que visa ao estabelecimento dos limites do conhecimento, tal como Kant anuncia no “prefácio” de a *Crítica da Razão Pura*. Contudo, na acepção arendtiana, esta crítica estende-se a uma atividade do pensamento como ultrapassagem do conceito (a *essentia*) pela Realidade²⁰⁶ O pensamento, portanto, não envolve, deste modo, a aquisição de algo que possa ser identificado como a verdade em filosofia. Em outras palavras, a filosofia não pode mais consistir em um ‘dar as costas’ às coisas do mundo sensível, mas antes, como exposto na *Estética Transcendental*, tem como um de seus principais propósitos apontar para a função da sensibilidade — nas figuras do espaço e do tempo como formas *a priori* — na constituição do conhecimento.

O abandono dos parâmetros metafísicos que moldavam um tentame seguro do pensamento encaixa-se com uma nova figuração para o filósofo; este não mais se abre na figura de autoridade; isto é, o modo metafísico pelo qual a filosofia era compreendida até então desaparece simultaneamente ao ofuscar-se a necessidade de busca por um princípio da autoridade política. Nesse sentido, faz-se compreensível a razão pela qual Arendt vislumbra Kant como aquele que abriu a possibilidade de um resgate das relações entre filosofia e política, vinculadas tradicionalmente, desde Platão, nos pares pensamento/metafísica e política/autoridade.

Cabe ainda ressalvar que, para Hannah Arendt, a filosofia política de Kant não se circunscreve aos tratados específicos sobre o tema, visto que, segundo ela, Kant não escreveu, efetivamente, uma filosofia política em seu sentido tradicional²⁰⁷. Todavia, tal fato não significa que este não possua uma opinião mais elevada acerca da temática. Nesse sentido, Arendt busca uma nova perspectiva deste pensamento político, vislumbrando em

²⁰⁶ Para essa compreensão, conferir o subtópico anterior.

²⁰⁷ ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 13.

Kant alguém que se insurge contra a tradição, mesmo que ainda esteja atrelado a ela. Na ótica arendtiana, os juízos de gosto kantianos abrem possibilidade para a realização de juízos políticos; contudo, esta abertura não faz com que se perca de vista o particular, sobre o qual recai o juízo.

A universalidade²⁰⁸ presente no juízo apenas incide como uma pretensão, haja vista a inexistência de uma finalidade externa. Afinal, os juízos estéticos kantianos se voltam, única e exclusivamente, sobre o objeto de análise. E, mesmo que o sujeito julgante esteja inserido no ‘*sensus communis*’, colocando-se, hipoteticamente, no lugar de outros para formular seu julgamento, seu olhar ainda recai sobre o particular. É com este olhar específico que se realiza o juízo político, o qual se redefine nos termos da distinção entre o ator engajado na ação e o espectador crítico e imparcial.

Arendt, para quem a política se tornou tema central, afirma ter cessado todo o interesse por constituir uma ‘Filosofia Política’. Ora, Arendt, de fato, “suspende o interesse”, voltando-se ao modo desinteressado presente na *Crítica do Juízo* de Kant. Este modo de ser desinteressado, caracterizado no ‘juízo estético’ kantiano, significa, para Arendt, uma aproximação das coisas, a qual não pode ser medida em teorias e doutrinas que se pretendam como fórmulas de verdade. Com efeito, o que se encontra é o desinteresse como um modo de se poder apreender as coisas, sem que, para tanto, seja necessário um modelo metafísico de conhecimento. Esse desinteresse, ao qual Arendt se reporta, não se encontra fechado ao olhar kantiano, mas, ao contrário, relaciona-se com aquele ‘retorno às coisas mesmas’ que marca a *filosofia da Existenz*. Destarte, há de se perceber, portanto, uma nova configuração intelectual dada por Arendt por meio de sua leitura da *Crítica do Juízo*. Nesta, como já salientado, existe uma dúplici liberación, na qual, por um lado, a experiência do pensamento deixa de exercer a função de prover critérios para o julgar, abandonando, por conseguinte, a perspectiva instrumental na consideração do que é pensar. Neste compasso, cria-se uma abertura para o pensamento, dando-lhe autonomia. Tal autonomia, dessarte, permite apontar para os juízos estéticos; afinal, estes expressam, em seu sentido mais próprio, as relações livres que possuem com as coisas ditas belas, apresentando-se aos indivíduos em sua livre aparência. Por outro lado, a liberación também se dá no âmbito da política, visto que esta — compreendida como um juízo desinteressado

²⁰⁸ Arendt não se utiliza do termo Universal nas *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, mas antes, faz uso

— liberta-se dos critérios a ela impostos pelas diferentes doutrinas e teorias que figuravam um modelo de autoridade. Com esta liberação, a política não mais se estabelece como um problema para o filósofo, mas antes, torna-se, efetivamente, um problema filosófico.

É neste contexto, do qual o *pensar* aparece como uma atividade da razão e não como possibilidade de conhecimento, que Arendt, na auscultação de Kant, retoma o conceito de pensamento, julgamento e, por conseguinte, de mal. Afinal, “se a habilidade para distinguir o certo do errado tem alguma coisa a ver com a habilidade de pensar, então, temos de ter a capacidade de exigir seu exercício por parte de toda pessoa sã”²⁰⁹, independentemente de sua erudição ou inteligência. Ora, Kant não acatava a idéia de filosofia como algo destinado a poucos, pois, para ele, essa opinião possuía implicações morais sérias. Como observara certa vez: “a estupidez é fruto de um coração perverso”²¹⁰. Para Arendt, esta sentença seguida ao ‘pé da letra’ é equívoca. Afinal, guiando-se por este fio condutor, percebe-se que Kant aproxima a noção de mal do ato de irreflexão, isto é, a incapacidade de pensar não é concebida como uma ‘estupidez’, mas antes, pode ser encontrada em pessoas inteligentíssimas, as quais agem de modo irrefletido, sendo esta irreflexão muito mais constante que a própria maldade. Segundo Arendt, o problema se encontra no fato de não haver a necessidade de se possuir ‘um coração perverso’ para executar um ato cruel, mas, diferentemente, o que o ocasiona, na maioria das vezes, é a falta de exercício da razão como faculdade do pensamento. À vista disso, Arendt apresenta algumas proposições as quais se voltam, efetivamente, a Kant. As observações arendtianas acerca do pensamento nos colocam diante de um problema genuinamente filosófico, a saber: a conexão interna entre a incapacidade de pensar e o problema do mal.

As proposições arendtianas, em seu aspecto geral, dizem respeito, primeiramente, ao fato de haver uma distinção, como já apontado, entre a faculdade do pensar e a faculdade cognitiva, estabelecendo, deste modo, uma distinção entre razão e intelecto. Ademais, o pensamento não possui por busca a ‘sede do conhecimento pelo conhecimento’, que pertence à ciência, mas, isto sim, se guia na ‘re-presentação’. Em outras palavras, o pensamento emerge do deslocamento do indivíduo para fora do mundo

do termo Geral.

²⁰⁹ ARENDT, H. Pensamento e Considerações Morais. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. *Op.cit.*, p. 149.

²¹⁰ KANT, *apud* ARENDT. Pensamento e Considerações Morais. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. *Op.cit.*, p. 149.

objectual, do mundo das aparências, donde o homem sai, voluntária ou involuntariamente, do mundo comum. A faculdade do pensamento, portanto, além de não possuir um aspecto efetivamente prático, também não possui resultados certos e verificáveis. Consoante Kant, não se pode consentir que haja uma regra:

Segundo a qual algo que foi provado pelo uso da razão não está [esteja] mais sujeita à dúvida, como se fosse um sólido axioma. [...] e que não devemos mais duvidar depois de nos convenceremos de algo. Na filosofia pura isto é impossível. *Nosso espírito tem uma aversão natural a isto*²¹¹

De fato, Arendt almeja mostrar que a habilidade de pensar está relacionada à de distinguir certo e errado, sendo, desse modo, uma habilidade compartilhada por todos, a despeito de o grau de inteligência inerente a cada qual. Contudo, para realizar este intento, a pensadora tem de dar conta de duas outras proposições, a saber: 1) se Kant está correto quanto ao fato de que da faculdade de pensar não se pode aceitar nenhum resultado como “axioma sólido”, então, desta faculdade também não se pode esperar algum mandamento ou regra moral, muito menos uma definição última do que seja bem ou do que seja mal; 2) se, de fato, o pensamento não está na ordem do mundo, no compasso das aparências, mas antes, versa sobre o invisível, então, como se pode retirar deste empreendimento, tão sem resultados, algo relevante para o mundo?

No intento de responder a estas questões, Arendt, numa alusão a Sócrates, insere-se no discurso sobre as questões acerca da relação entre a ‘pluralidade’ e o ‘estar-só’, bem como ao também socrático ‘dois-em-um’. Para Arendt, Sócrates é o ‘moscardo’, que desperta os cidadãos, a fim de que estes, no pensar e examinar questões, mantenham-se realmente vivos; também é a ‘parteira’, trazendo à luz o pensamento dos outros, de modo a revelar as conseqüências de suas opiniões; por fim, Sócrates é o ‘poraquê’, a arraia-elétrica cujo pensamento se apresenta com um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, tanto para o bem quanto para o mal²¹². Segundo Arendt,

Enfim, sobre todos os costumes e regras de conduta com que lidamos em moral e em ética. Esses pensamentos congelados, Sócrates parece dizer, são de acesso tão fácil que se pode usá-los durante o sono; mas se o vento do pensamento, cujo despertar agora provoço, acorda-o de seu sono, deixando-o desperto e muito vivo, então você verá que nada traz nas

²¹¹ *Ibidem*, p. 151.

²¹² Cf. ARENDT. Pensamento e Considerações Morais. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. Op. Cit.

mãos senão perplexidades, e o máximo que se pode fazer com elas é compartilhá-las²¹³

O pensamento se torna perigoso, pois, mesmo sem resultados, leva, àqueles despertados pelo ‘moscardo’, a uma busca de significados, dissolvendo e reexaminando todas as doutrinas e regras dantes aceitas. No afã de criar ‘novos valores’, invertem-nos, esquecendo-se que valores invertidos ainda são valores. Em outras palavras, os resultados supostamente encontrados são tão negativos quanto os velhos, mantendo o indivíduo em sua rotina irrefletida, pois, a partir do período em que estes resultados são aplicados ao domínio dos assuntos humanos, aparecem como nunca pensados. O pensamento aparece como perigoso sempre, haja vista o próprio perigo inerente à atividade do pensar; afinal, “todo exame crítico deve passar por um estágio em que se negam, pelo menos em hipótese, opiniões e valores aceitos [...]; nesse sentido o niilismo deve ser visto como um perigo sempre presente no pensamento”²¹⁴.

Ressalte-se que o perigo do pensamento não está na necessidade de se viver uma vida de reflexão, mas antes, emerge do anseio por resultados últimos e definitivos. Contudo, há, decerto, um outro perigo, ainda maior, o do ‘não-pensamento’. Este, tão recomendável no contexto político e moral, ao procurar resguardar as pessoas de certas investigações, acaba levando-as a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras ou doutrinas, “prescritas em um dado momento, em uma dada sociedade”²¹⁵. Os indivíduos habitam-se à posse das regras, não a seus conteúdos, haja vista o fato de estes últimos, ao serem analisados em um exame mais minucioso, sempre levarem à perplexidade daquele que os examina. No hábito de se seguir regras, torna-se fácil invertê-las sem grandes questionamentos, visto a maciça maioria não possuir o costume de decidir por si mesma. É por esta razão que Arendt afirma ter sido muito fácil para os governantes totalitários do III Reich e da URSS eliminarem com mandamentos básicos da moralidade ocidental, tais como: “Não matarás” e “Não levantarás falso testemunho”.

Ora, Arendt, partindo do pressuposto socrático, aponta para o fato de que, embora o pensamento não seja passível de dar resultados concretos, uma vida sem reflexão não é válida; afinal, o pensar acompanha o viver justamente porque se envolve com

²¹³ *Ibidem*, p. 157-158.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 159.

conceitos intrínsecos à *polis*, tais como os de justiça, *eudaimonía*, moderação e prazer. Nesse sentido, a procura relativa ao pensamento não se funda em um aperfeiçoamento ou corrupção de conceitos, mas, isto sim, em um tipo de amor, *Eros*, desejoso daquilo que não possui, isto é, “um amor que é antes de tudo uma falta”²¹⁶. Ademais, uma vez que a procura do pensamento se apresenta como *Eros*, então, os objetos do pensamento também devem ser merecedores deste mesmo *Eros*, amor. Logo, o pensamento tem, por objetos, coisas como a beleza e a justiça, excluindo-se de seu campo de interesse a feiúra e o mal. Consoante Arendt,

A feiúra e o mal excluem-se por definição do interesse do pensamento, embora possam de vez em quando surgir como deficiências, como falta de beleza, falta de justiça, e como mal (*kakia*), na qualidade de falta de bem. Isso significa que não têm raízes em si, não apresentam nenhuma essência que o pensamento pudesse apreender. O mal não pode ser feito voluntariamente, em função de seu “estatuto ontológico” [...]; consiste em uma ausência, em algo que não é.²¹⁷

À vista disso, percebe-se que o mal aparece como a ausência do pensamento; afinal, guiando-se por toda uma tradição, este quase sempre se apresenta como privação ou negação. Segundo Arendt, encontramos-nos incrustados na falácia platônica, a qual dita acerca da involuntariedade da ação maléfica, na qual ‘todos querem fazer o bem’. O problema, afirma Arendt, está no fato de que o mal é praticado por pessoas que nunca escolheram ser boas ou más.

Com o intuito de compreender as proposições apresentadas por Arendt, mais uma vez nos deparamos com uma assertiva socrática, analisada sob uma outra ótica em tópicos anteriores. Ora, se a virtude não pode ser ensinada, como está escrito no *Mênon*, então, porque razão Sócrates proferira a Cálicles duas sentenças tão paradoxais e contraditórias à estrutura social e ao pensamento político grego de sua época? Em outras palavras, a partir das proposições afirmativas, “é melhor sofrer o mal que cometer” e “seria melhor para mim, se minha lira estivesse desafinada ou se um coro por mim regido ressoasse em puras dissonâncias, do que se eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo

²¹⁵ *Idem, ibidem.*

²¹⁶ *Ibidem*, p. 160.

²¹⁷ *Idem, ibidem.*

comigo mesmo ou contradizer-me”²¹⁸, Sócrates, na ótica arendtiana, introduz algo para além de *insights* moralistas; na verdade, o que está em jogo é a ação cometida, o mal. Este, a despeito daquele que tenha levado vantagem, o malfeitor ou a vítima, deve ser impedido, “uma vez que o que está em jogo é o mundo [...] que todos compartilhamos; a Cidade [*polis*]”²¹⁹. Ademais, o ‘*sendo um*’ socrático o coloca diante da incapacidade de entrar em desacordo consigo mesmo; contudo, nada que é idêntico a si mesmo pode estar em desarmonia, pois, para que isto ocorra é necessário um outro. Há sempre o ‘*dois-em-um*’, ou seja, “tudo o que existe em meio a pluralidade de coisas não é simplesmente o que é, em sua identidade, mas é algo diferente a outra coisa”²²⁰. Em outras palavras, por mais que a atividade do pensamento pareça uma atitude solitária, esta, ainda que solitária, exalta a atualização de “uma pluralidade interna aos homens que reflete a própria pluralidade do mundo”²²¹. Logo, o ‘*dois-em-um*’ socrático diz respeito ao fato de que o pensamento não subsiste isolado, havendo, desse modo, parceiros do diálogo do pensamento, nem que para isso se dialogue consigo enquanto consciência e *ego*.

Arendt introduz a idéia de consciência para tentar dar conta da questão. Com obviedade, Arendt não faz quaisquer equivalências entre a consciência e o pensamento, entretantes afirma que é somente em razão da consciência que o pensamento é possível, haja vista ser a diferença dada na consciência aquilo o qual o pensamento realiza em seu processo. O exemplo dado por Hannah Arendt encontra-se na poesia shakespeariana; afinal, Ricardo III apresenta-se, no diálogo entabulado consigo mesmo, tal como Sócrates, pois necessita da solidão de sua casa para encontrar-se com o ‘outro indivíduo’, isto é, consigo mesmo, entabulando, assim, um diálogo do ‘eu’ com sua consciência.

Nesse contexto, Arendt abre espaço para dois modos de se compreender a consciência, *consciousness* e *conscience*. A *conscience* é um derivativo de *consciousness*, esta diz respeito à consciência, ao “*eu sou eu*”, enquanto aquela diz respeito à consciência moral. Todavia, se por um lado, a *consciousness* ‘fica em casa’, velada no ego pensante, sem se relacionar com as coisas que nos aparecem, isolando-se consigo mesma, por outro, *conscience*, a ‘consciência moral’ aparece como um ‘re-pensar’ (*after-thought*), uma ‘voz

²¹⁸ *Ibidem*, pp.161.168.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 162.

²²⁰ *Ibidem*, p. 163.

²²¹ DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura. Op.cit.*, p. 355.

interior’ que, tomando o lugar de Deus, “deixa o homem repleto de embaraços”²²². Em outras palavras, a ‘consciência moral’ emerge da antecipação da presença de um outro, mas este outro nos aguarda ‘somente *se* e quando voltamos para casa’. A metáfora shakespeariana ressoa mais uma vez na sentença proferida por Ricardo III, “todo homem que almeja viver bem esforça-se por viver sem ela”²²³. Segundo Arendt, não é difícil ter êxito nesta obra; “basta jamais dar início ao solitário diálogo sem som a que chamamos pensamento, jamais ir para casa e examinar coisas”²²⁴.

As questões aqui apresentadas não são passíveis de uma análise acerca da maldade ou da bondade de ações realizadas, e tampouco de se compreender e dividir os homens entre inteligentes e burros ou estúpidos. Ao contrário, Arendt aponta para as impossibilidades de reflexão quando não se possui uma interação do ‘eu consigo mesmo’, haja vista tal fato impedir o exame daquilo que se diz ou que se faz. Afinal, sem um auto-exame não se cria um impasse para contradições, pois o espírito irreflexivo não é capaz de explicar suas ações, e tampouco “se importará de cometer qualquer crime, uma vez que está certo de que será esquecido no minuto seguinte”²²⁵. A ‘consciência moral’, portanto, não aparece como algo dado de imediato ao pensamento, mas antes, como um efeito colateral. Isso decorre do fato de que o pensar em seu sentido não-cognitivo é uma necessidade natural da vida humana, estando presente em todos. Do mesmo modo, a ‘inabilidade de pensar’ é uma possibilidade sempre presente, oriunda do esquivar-se da interação consigo mesmo. Arendt, nesse sentido, encontra o mal não como maldade ou ressentimento; ao contrário, este é, isto sim, algo que está com o ‘todo-mundo’ que, sem razões especiais, sem motivos injuriosos ou perversos, é capaz de um ‘mal *infinito*’. Caminhando junto a Sócrates, percebe-se, então, que o pensamento não é capaz de criar valores, não é capaz de encontrar o que é “o bem” e, no lugar de aceitar ou negar as regras de condutas, dissipa-as. Se deveras há uma importância política ou moral do pensamento, esta só emerge diante de fenômenos que fazem com que as coisas despedacem-se. Consoante Arendt,

²²² SHAKESPEARE, W., *apud* ARENDT, H. Pensamento e Considerações Morais. In. ARENDT, H. *A Dignidade Política. Op.cit.*, p. 166.

²²³ *Idem, ibidem.*

²²⁴ ARENDT, H. Pensamento e Considerações Morais. In. ARENDT, H. *A Dignidade Política.* p. 166.

²²⁵ *Idem, ibidem.*

É apenas nesse contexto que o pensamento deixa de ser um assunto marginal em questões políticas. Quando todos se deixam levar impensadamente pelo que os outros fazem e por aquilo que crêem, aqueles que pensam são forçados a aparecer, pois sua recusa a aderir fica patente, tornando-se uma espécie de ação. O componente depurador no pensamento, a maiêutica socrática, que traz à tona as implicações das opiniões não examinadas e, portanto, as destrói [...] é política por implicação²²⁶.

Segundo Hannah Arendt, a destruição dessas opiniões incrustadas exerce um efeito libertador sobre outra faculdade humana, a do julgar. Esta deve ser vista como a mais política dentre todas as faculdades humanas, haja vista que, ao julgar os particulares, estes não são subsumidos por regras gerais e dogmas, os quais podem, isto sim, ser ensinados e aprendidos de modo a tornarem-se mais uma vez hábitos e, sucessivamente, serem substituídos por outros hábitos e regras. Portanto, tal qual Kant, Arendt vê, na faculdade de julgar particulares, a possibilidade de se dizer ‘isto é errado’ ou ‘isto é belo’.

Contudo, há de se ressaltar que, tanto Arendt quanto Kant não tornam o julgar equivalente ao pensar. Em outras palavras, a faculdade de julgar não equivale, em hipótese alguma, à faculdade do pensamento; afinal, conquanto o pensamento lide com invisíveis, o juízo envolve particulares, isto é, envolve as coisas que se apresentam e aparecem ao homem como estando ‘à mão’. Entrementes, apesar da equidistância entre as duas faculdades, elas estão em consonância, visto que, tal qual a ‘consciência moral’ (*conscience*) se liga à consciência (*consciousness*), aparecendo como seu subproduto, o juízo também se apresenta como efeito liberador do pensamento, instaurando-se como o próprio pensar, na medida em que o torna manifesto no mundo fenomênico, ou seja, no mundo das aparências. Nas palavras de Hannah Arendt,

A manifestação do vento do pensamento não é um conhecimento; é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa, isso pode, de fato, impedir catástrofes, ao menos para mim mesmo²²⁷.

Ora, se de fato o que Arendt almeja é mostrar que a habilidade de pensar está relacionada à de distinguir certo e errado, então, fica explicitada a importância do julgar

²²⁶ *Ibidem*, p. 167.

²²⁷ *Ibidem*, p. 168.

na construção de seu pensamento político. Diante do exposto, mais uma vez reportamos a Kant, mais precisamente na contraposição entre o juízo determinante e o juízo reflexionante estético, o qual é acolhido por Arendt como um meio para compreender os fenômenos políticos e realizar uma filosofia política; afinal, o juízo reflexionante estético aventura-se na sua habilidade de julgar particulares, sem que, para tanto, possua a pretensão de abarcar qualquer universal.

Kant, com sua conceituação crítica de uma razão formal, mantém-se vinculado à tradição; contudo, o projeto crítico kantiano não subsume a uma única esfera, imposta pela racionalidade do homem, que faz deste um ente concernido a um reino unívoco de fins no qual a sua marca diferencial reside apenas no mérito de criar e dar-se normas e regras de conduta, isto é, leis. Em outras palavras, os juízos morais determinantes, pertinentes à *Crítica da Razão Prática*, não dão conta, efetivamente, de uma filosofia política, haja vista o fato de que a clássica pergunta, ‘o que eu devo fazer’, bem como a idéia de liberdade contígua a esta questão, não são capazes de responder suficientemente aos propósitos kantianos de uma filosofia política. Afinal, a estrutura dos juízos morais reduz, demasiadamente, as probabilidades de se considerar uma dada perspectiva intersubjetiva. Ora, o problema reside no fato de que a moral sobreleva a vontade previamente fixada pela razão e, outrossim, por intermédio do raciocínio, determina o que é imperativo fazer. Tais sobrelevação e determinação acabam por subsumir o particular ao universal, retirando-o do julgamento. Nesse sentido, o juízo determinante efetivamente não é capaz de julgar particulares, não abarcando, assim, os fenômenos políticos, e tampouco é capaz de permitir a existência de uma filosofia política. Em face deste olhar acerca dos juízos determinantes, Arendt opta pela Analítica do Belo para discutir a política em Kant, visto que o juízo reflexionante estético versa sobre os particulares, sem a necessidade de apreender um dado universal.

Em uma análise dos juízos reflexionantes estéticos, percebe-se que, com estes, Kant assegura as faculdades subjetivas, dando ao discernimento moral uma avaliação estética. Ou seja, não sendo possível apreender um dado universal a cada caso particular, mas este deve ser buscado por aquele que julga, e isso através de um sentimento interno, isto é, através do gosto. Entrementes, o juízo estético só possui validade se posto à

concordância dos demais, em outros termos, se levado em conta o juízo de outros acerca dos objetos particulares; nesse sentido, o juízo estético emerge como uma atividade persuasiva, haja vista o fato de buscar a aprovação dos outros. Ademais, os juízos estéticos inerem à noção de consenso, o qual só se manifesta por meio da adesão, donde se perceber porque motivos os juízos reflexionantes estéticos parecerem mais razoáveis na construção de uma filosofia política do que os juízos determinantes, que são dados imperativamente em vista da universalidade. Portanto, para Arendt, os juízos políticos, derivados dos juízos estéticos, justamente por não possuírem um caráter imperativo e universal, não se abrem a todo e qualquer indivíduo, mas, antes, se restringem aos membros de uma dada comunidade. Ademais, sendo a opinião, ou gosto dos outros, a condição *sine qua non* para a validade dos juízos estéticos, então é possível afirmar que estes só possuem uma validade concreta caso postos em sociedade. Esta característica é de grande valia na formulação de uma filosofia que se proponha política, visto que, tal como o belo se encontra necessariamente vinculado à sociedade, nas suas diferentes comunidades, também os juízos políticos devem se vincular a estas.

Seguindo-se o fio condutor de Arendt, percebe-se que, em sua análise da *Crítica do Juízo*, a pensadora visa a entender o juízo como uma faculdade do espírito humano para lidar com o particular. Ademais, Arendt destaca duas operações inerentes a esta faculdade, a saber: a imaginação e a reflexão. Ora, no que concerne à imaginação, pode-se compreender que a mesma emerge como um sentimento acerca de um objeto interno, que se encontra representado mesmo sem a existência factual do objeto externo. É neste contexto que o gosto se manifesta; afinal, este se apresenta como um sentido interno. Nessa acepção, a imaginação possui por finalidade preparar os objetos para a reflexão, de modo a garantir a condição necessária para se realizar o juízo, ou seja, de modo a garantir-lhe, segundo Arendt, a imparcialidade. À vista disso, no que diz respeito aos juízos de gosto, suscita-se um prazer ‘desinteressado’; o qual decorre do fato de o olhar dirigido aos objetos, que em um primeiro momento é externo, tornar-se distinto, passando a conter um sentido interno que é capaz de perceber o particular, pois sua observação tem a perspectiva da totalidade. Em outras palavras, a faculdade da imaginação, portanto, tem a habilidade de apresentar ao sentido interno alguma coisa que, necessariamente, não se encontra externalizada. Este procedimento, por conseguinte, promove uma escolha, direcionada ao gosto, a qual pode ou não agradar. Destarte, Arendt aponta para um momento

subseqüente, o qual implica a atitude tomada diante da escolha, a saber: a reflexão, que é a atitude refletida diante da escolha realizada pelo gosto, o que, supostamente, gera um prazer complementar.

Estas relações fazem com que Arendt se volte a outras duas dimensões, a do ator e a do espectador. Ressalte-se que, o espectador é aquele que percebe o particular a partir da perspectiva da totalidade, ao passo que o ator aparece como quem vê apenas a parte deste todo que lhe compete. Todavia, o ator subsiste apenas frente ao espectador, e este, por seu turno, necessita do que apreciar. Ora, para além dos termos ator e espectador, o que de fato se verifica é a tensão premente entre o indivíduo que age e aqueles que contemplam, permitem e se inserem na ação. Em outras palavras, Arendt se posiciona frente à comunicabilidade, visto que os critérios para as diferentes escolhas residem, justamente, na “publicidade ou comunicabilidade” da sensação; afinal, os juízos estéticos, análogos aos juízos políticos, aparecem à Arendt — apesar de incidirem sempre sobre um particular — como uma pretensão geral, a qual se dá através do ‘*sensus communis*’.

É um juízo que tem a comunicação como referência e não origina nenhuma regra ou lei de “como agir”. Por ser imparcial e levar em consideração possíveis julgamentos de outros, é também um juízo desinteressado.²²⁸

A relação, portanto, entre o ator e o espectador remete-nos à linguagem, e isso em virtude destes se encontrarem inseridos na dimensão pública, donde o gosto emergir como um apelo à intersubjetividade; logo, atores e espectadores tornam-se partícipes da ação política, visto que toda e qualquer ação humana somente se realiza na presença do outro. Ademais, todos somos, simultaneamente, atores e espectadores. Ou seja, por um lado, enquanto espectadores, agimos como quem determina o pertencimento ou não do acontecimento na história, ou seja, o julgamento se realiza na validação de atos e criação de padrões a serem seguidos. Por outro lado, enquanto atores, julgamos não a ação de outrem, mas, isto sim, a nossa própria ação. Entre uma e outra ação, cabe ao ator refletir sobre o ato realizado, de modo a poder — mesmo na imprevisibilidade e irreversibilidade inerentes a qualquer ação — não revertê-la, mas antes, atenuá-la com futuros atos, de

²²⁸ ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os Limites do Novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 96.

sorte a coibir possíveis erros vindouros.

Em outras palavras, o ator, na avaliação de seus atos através do juízo, mesmo não sendo capaz de apagar ou reverter uma determinada ação, pode, em ações posteriores, gerar efeitos atenuantes ou solidificar as ações precedentes. Donde se entender as razões pelas quais os juízos estéticos se tornam análogos aos juízos políticos, haja vista o fato de que, com a faculdade do julgar, o ator, na execução de seus atos, é capaz de conferir dignidade a suas ações, de modo a conferir-se, conseqüentemente, dignidade política. Afinal, o próprio ato de dizer que algo proporciona ou não prazer se vincula ao ‘*sensus communis*’, na medida em que são participantes da ação tanto o ator que a executa quanto o espectador que a valida ou não. Vale frisar que os papéis não são fixos, fazendo de cada qual, simultaneamente, atores e espectadores de uma mesma ação. O julgar, portanto, acaba por ganhar um sentido comunitário, haja vista que, por meio da reflexão, recorre necessariamente à comunicação, de modo a que todos os concernidos reflitam, ou seja, julguem aquilo que é, em princípio, apenas um ato isolado do sujeito que o realiza.

Assim sendo, tendo em vista a indissociabilidade da ação entre ator e espectador, Arendt se volta para a analítica do belo de modo a vincular os juízos reflexionantes estéticos às reflexões políticas. Afinal, é fato que a posse de valores fundamentais, os quais orientem o pensamento no cotidiano, aparece como algo incerto. Decerto, a razão pela qual Arendt se preocupa com a atividade de julgar é o que a leva a fundamentar uma subsequente analogia entre os juízos estéticos e os políticos. E, conquanto pareça díspar e por vezes controversa a aproximação estabelecida, há um elemento comum entre ambos que justifica tal analogia, a saber: a capacidade de refletir sobre o particular sem que se tenha, para tanto, o universal como algo já dado. Ora, isso decorre do fato de que, tanto na política quanto na estética, o que efetivamente existe é o singular; o singular presentificado que emerge sem a ingerência de um universal *a priori*, o qual, haja vista que não está previamente dado, deve ser buscado. Em outras palavras, e seguindo a linha de raciocínio arendtiana, percebe-se que nos juízos estéticos kantianos não se encontram conceitos dados do que seja, por exemplo, ‘o belo’, mas antes, o que se verifica é a inexistência do próprio conceito, e isso, evidentemente, na medida em que o universal deve ser procurado pelo indivíduo a cada novo juízo realizado. Tal como nos juízos estéticos, algo similar também ocorre nos juízos políticos, visto que, por não existirem regras gerais para a orientação ou escolha de valores fundamentais, o que se tem

em mãos são apenas os eventos e as situações singulares, tornando-se necessária, portanto, a busca dessas regras gerais que se proponham universais. Frente à constatação de que os indivíduos seguem normas, regras e padrões de modo totalmente irrefletido, isto é, sem se perguntarem se estas normas e regras são ou não justas, percebe-se que estes acabam abdicando do pensamento e colocando, em seu lugar, a obediência irracional ao ditame estabelecido. Arendt pontua esta recorrência a partir da posição assumida por Adolf Eichmann, haja vista que o oficial do III Reich renega o pensamento reflexivo em favor da cega obediência ao Nazismo, traduzindo-o como um ‘Imperativo Categórico’ inquestionável.

Decerto, o problema pontuado por Arendt reside no fato de as regras serem aceitas irrefletidamente, o que faz dos fenômenos totalitários exemplos fiéis dessa ausência da reflexão e do juízo. Ou seja, a política implica pensar, de modo que os atores da ação sejam capazes de levar em conta a perspectiva dos demais, bem como aqueles que se encontram na posição de espectadores possam não aderir pura e simplesmente às regras já estabelecidas, mas, isto sim, sejam capazes de conciliar pensamento e juízo.

No que concerne aos fenômenos totalitários, como é o caso do nazismo, Arendt entende que a adesão da grande maioria da população se dá em virtude desta irreflexão, a qual consente em uma obediência a regras postas sem que, para tanto, haja um julgamento das mesmas. Aqueles que, porventura, não aderem, como o caso de poucos que resistiram aos preceitos de Hitler e de Stalin, o fazem justamente por terem sido capazes de refletir, utilizando-se do juízo para não acatarem cegamente as regras externas. Em outros termos, certos indivíduos, diante de fatos particulares, buscam o universal a partir de uma reflexão e ajuizamento próprios, sem a ingerência de regras prévias de comando, isto é, sem obedecerem ao que já havia sido determinado antecipadamente. Os indivíduos que não aderem aos movimentos totalitários não o fazem porque possuem, previamente, conceitos universais de bem, ao passo que aqueles que seguem incontestes as regras se encontram amparados por sentimentos intrínsecos de mal, as atitudes diferem pela capacidade ou não de cada qual refletir e julgar por si mesmo. E, mesmo o pensamento mostrando-se como uma ocupação solitária, como afirma Arendt, o homem está para além dessa dimensão, visto este só realizar plenamente sua *conditio humanæ* na pluralidade inerente à ação. Sendo assim, no que diz respeito ao pensamento, cada homem comporta internamente uma espécie de outro, há um espectador de si mesmo, um inquiridor que nos indaga

quando pensamos. Logo, além de nunca nos encontrarmos sós por comportarmos um outro permanente, este mesmo outro presente no ato de pensar está vinculado aos demais em nosso convívio, isto é, vincula-se à pluralidade. Arendt, portanto, traduz o ‘colocar-se no lugar do outro’ junto à afirmação kantiana do § 40, apresentada na segunda máxima do entendimento humano; ou seja, nas situações limite, as figuras do ator e espectador caminham juntas, haja vista que toda ação concreta possui por base o exercício reflexivo.

Não te dei, ó Adão, nem rosto, nem um lugar que te seja próprio, nem qualquer dom particular, para que teu rosto, teu lugar e teus dons, os desejes, os conquistes e sejas tu mesmo a possuí-los. Encerra a natureza outras espécies em leis por mim estabelecidas. Mas tu, que não conheces qualquer limite, só mercê do teu arbítrio, em cujas mãos te coloquei, te defines a ti próprio. Coloquei-te no centro do mundo, para que melhor possas contemplar o que o mundo contém. Não te fiz nem celeste nem terrestre, nem mortal nem imortal, para que tu, livremente, tal como um bom pintor ou um hábil escultor, dês acabamento à forma que te é própria.²²⁹

Aluindo a uma relação entre poema de Pico de la Mirandola e a filosofia de Arendt, percebe-se que para além do político, o homem se insere em uma realidade múltipla, na qual sua pluralidade permite erigir uma ação pautada em um tipo de *Êthos*. Afinal, o ser humano se define também pela capacidade de simbolização, tendência para a verdade e busca de sentido, um sentido que lhe dê dignidade e o faça pertencente à comunidade de homens. Entendendo-se como livre, *não necessita nem rosto nem um lugar que lhe seja próprio, e já que não foi feito nem celeste nem terrestre*, sua *raison d’Être* consiste em fazer-se. Se Hannah Arendt não tratou especificamente da Ética, sua obra abre uma possibilidade de se falar de juízos éticos. Contudo, o *Êthos* de Arendt evoca um sentido maior, o ‘dar-sentido’ evocado pelos juízos estéticos. Talvez não uma estética, mas, como os gregos, uma *Aísthesis*. E já que “Política é magia. Quem sabe invocar as forças das profundezas, a este seguirão”²³⁰.

²²⁹ Pico de la Mirandola, *apud* LÉVINAS, Emmanuel. O eu e a totalidade. In: Entre nós. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 98.

²³⁰ Hugo von Hofmannsthal. Buch der Freunde.

CAPÍTULO II

A EXIGÊNCIA DE UNIDADE E A RECUSA DO MUNDO ALBERT CAMUS

*Escolha valores políticos mas não se esqueça que tudo está ligado, de que você só os servirá bem permanecendo um homem tão íntegro quanto possível*⁴⁶¹

2.1 — O Pensamento de Camus: A Solidariedade Humana Como Certeza Filosófica

2.1.1 — Absurdo e Revolta: As Duas Linhas Entrelaçadas do Pensamento Camusiano

Camus, como Arendt, é decerto um dos pensadores que conseguiu perceber e analisar a crise experienciada pela filosofia política ao longo da história, bem como a necessidade de se buscar compreender um dado conceito de homem que emerge a partir da virada da Era dita Moderna para a Contemporânea — séculos XVIII e XIX. Ora, é a partir de seu conceito de ‘revolta’ que Camus investiga questões como o terrorismo individual e terrorismo de Estado, a oposição entre ‘revolta’ e ‘revolução’, os movimentos totalitaristas e os modelos de Estado apreendidos pela modernidade, os quais possuem aspectos que vigem até os dias de hoje. Contudo, apesar da possibilidade de se compreender que toda a obra camusiana circunda em torno da revolta, é tão somente em *O Homem Revoltado* que a ‘revolta’ se estrutura e é sistematizada com um mote político. Afinal, *O Homem Revoltado*, publicado em 1951, pode ser lido como um tratado o qual descreve uma linha seguida pelas diferentes ideologias e pela filosofia política, mais precisamente desde a Revolução Francesa até o período que circunscreve a Segunda Grande Guerra e o advento stalinista que dominava o Leste Europeu e parte da Ásia.

⁴⁶¹ CAMUS, Albert, *apud* TODD, Olivier. *Albert Camus: uma vida*. Rio de Janeiro: Record, 1998. p. 462.

Entretanto, a temática política camusiana pode ser direcionada a outros textos, haja vista sua interação junto à *résistance française* durante a II Guerra. Ou seja, a concepção de ‘revolta’, como a conjuntura de uma indignação renovada e aguerrida, possuidora de uma ‘justa medida’⁴⁶², cônica dos limites da condição humana, já se presentifica nos artigos políticos do *Combat* e, de maneira peculiar, em *Lettres a un Ami Allemand*. Camus, portanto, expressa, tal qual Arendt, suas preocupações ético-políticas a partir de um determinado evento histórico, a saber: o nazismo. Como foi percebido na análise do pensamento arendtiano, o crivo de seu olhar, entretantes, não se fixa neste evento particular, mas antes, desloca-se na preocupação com a legitimação do terror e na ruptura da liberdade, advindos de uma necessidade de se dizer “quem é humano ou não”, inerente a um pensamento que emerge no século XX. É por esta razão que a problemática da ‘revolta’ não se reduz ao fenômeno ‘nazi’; antes, examina as justificativas da legitimação do crime de morte e das práticas de terror que possuem, na filosofia, um alibi concreto, apontando, assim, para a perspectiva de Arendt no que concerne à sua crítica a um pensamento irrefletido, presentificado, de modo mais claro, nas práticas totalitárias e na banalização do mal.

À vista disso, percebe-se que Camus — como fora detectado em Arendt por ocasião do estudo de sua interpretação acerca da faculdade de julgar e da filosofia da *Existenz* — tem em vista não uma ética ou moral particular, mas, isto sim, um determinado *Êthos*⁴⁶³. E isso de modo a compreender as razões pelas quais os homens, diante da constatação do absurdo da existência, e frente a situações absurdas concretas, optam por caminhos diferentes. Em outras palavras, a pergunta que emerge se dá frente ao vácuo moral criado pelo absurdo da existência, o qual, apresentando-se como uma forma de revolta, não é capaz de fazer os homens distinguirem auto-sacrifício de mistificação, força de crueldade, verdade de falácia. Nesse caminho, dois temas do pensamento camusiano se entrelaçam, tendo em vista uma ‘transcendência’ do conceito de absurdo para o de ‘revolta’.

⁴⁶² A expressão ‘justa medida’ é aqui utilizada por mim como referência a um pensamento que se segue na obra de Camus, *O Homem Revoltado*, a saber: uma relação íntima com a ética aristotélica. Tal problematização será melhor desenvolvida ao longo deste capítulo.

⁴⁶³ Ao designar um *Êthos* em Camus, assim como o fiz em Hannah Arendt, pressuponho que este também possui, em sua filosofia, a inserção de um pensamento da *práxis*, isto é, a inserção de uma teoria cujo objeto seja a ação humana.

Ressalte-se que a partir de uma caracterização do absurdo, em *O Mito de Sísifo*, Camus se apresenta, como Descartes outrora, em busca de um método, e não de uma doutrina, mas para compreender este estranhamento do homem para com o mundo. Seu método, aos moldes do jovem Nietzsche, “confessa o sentimento de que todo conhecimento verdadeiro é impossível. Só as aparências podem enumerar-se e o clima fazer-se sentir”⁴⁶⁴. Nesse sentido, ficam esclarecidas as razões pelas quais, como alude Arendt, Camus aparecer como um pensador da *Existenz* e não como um existencialista, tal qual Sartre. Afinal, para o pensador argelino, as relações entre homem e mundo se dão na constatação deste ser desarrazoado para o homem. Porém, mesmo sendo o mundo desarrazoado, o homem almeja sempre uma coerência. Contudo, não é possível sustentar esta coerência tão almejada; afinal, este mundo é descontínuo, sendo assim inapreensível e, justamente por ser inapreensível, suscita no homem o sentimento do ‘absurdo’: um sentir-se estrangeiro em sua pátria. O absurdo aparece, portanto, como um sentimento ímpar, o qual não se basta em conceitos. Logo, faz-se imperioso, na captura do absurdo, manter a consciência viva. Ou seja, ao se proclamar que não se crê em nada⁴⁶⁵ e que tudo é absurdo, então, não se deve nem se pode duvidar da própria proclamação feita. Destarte, faz-se necessário, pelo menos, acreditar no protesto proferido.

Não obstante o fato de não ser mensurado em conceitos, o absurdo pode ser, em certa medida, apreendido; isto é, pode ser capturado pela inteligência⁴⁶⁶, visto que esta é sempre capaz de perceber a dualidade existente entre o homem e o mundo. Contudo, a inteligência, enquanto pura acepção lógica, não possui a habilidade de apreender este sentimento em sua totalidade, haja vista o fato de o absurdo ser sempre traído pelas ações do homem, pois este último, o homem, também é sempre desconhecido em sua essência. Logo, sendo homem e mundo inapreensíveis, o que vige é a aparência.

⁴⁶⁴ CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Trad. Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas. Lisboa: Livros do Brasil, s/d. p. 24.

⁴⁶⁵ *Idem*, *O Homem Revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996. p 20.

⁴⁶⁶ Cabe neste ponto ressaltar que, para Camus, a inteligência não está submetida àquilo que ele mesmo denomina de acrobacias lógicas, mas antes se refere a algo para além do raciocínio concreto, mais precisamente, uma espécie de ‘inteligência ordenadora’. Cf. CAMUS, A. *O Mito de Sísifo*. *Op.Cit.*

Uma investigação intelectual do ‘estar-do-homem-no-mundo’ implica a compreensão do divórcio entre este mesmo homem e este mesmo mundo, da falta de sentido da existência humana e do desconhecimento de qualquer sentido *a priori*. Donde, para Camus, só existir um problema filosófico realmente sério: o suicídio. “Julgar se a vida merece ou não ser vivida, é responder a uma questão fundamental da filosofia”. Afinal, esta questão suscitada relaciona-se diretamente à condição humana. Ora, se o problema está em saber a validade ou não da vida, então, a resposta a esta pergunta só possui um caminho: a ação, haja vista que o agir possui para Camus, tal qual ocorre em Arendt, a primazia frente a qualquer argumento intelectual. Isso decorre do fato de que a ação se apresenta como um aspecto fundamental da *conditio humanæ*, direcionando-se, efetivamente, neste caso, à *Existenz*.

O homem, portanto, sem nenhum *a priori* para a sua existência, ‘toma o mundo em suas mãos’, tornando-se o ‘senhor de si’, sem culpas e sem pecados; donde se concluir, em um primeiro momento, que, diante da finitude e desrazão de ser, matar ou não matar se revela enquanto uma possibilidade de escolha indiferente. Essa compreensão da indiferença no pensamento camusiano impele a um retorno acerca do julgamento feito por Arendt quanto à temática do mal, haja vista o fato de que há, na indiferença, um distanciamento e, por conseguinte, uma distorção acerca da prática de atos entendidos como maléficos. Com efeito, a indiferença relativa ao ato de matar ou não matar, se retirada do conceito de absurdo com o fim de constituir uma regra para a ação prática, inserir-nos-ia em uma espécie de limbo moral. Este raciocínio primário seria coerente caso não se ativesse à temática contígua ao absurdo, a saber: o suicídio. Afinal, a análise absurda acaba por condenar o suicídio, visto que este é uma fuga à confrontação entre o homem e o mundo ilógico em que vive. O homem só existe em tensão, pois tem de estar vivo para capturar o fato de ser a vida absurda. Como consequência, eliminar o outro significa retirar deste o direito de fazer tal constatação. Logo, se o homem absurdo não pode aceitar o suicídio, pois este lhe retira a possibilidade de viver e ‘marcar o mundo com seu selo’, por coerência, deve, outrossim, necessariamente condenar o assassinato. É nesse sentido que ‘absurdo’ e ‘revolta’ se tornam contíguos.

Retomando a questão da ‘revolta’, percebe-se, orientando-se na acepção camusiana, que o mundo contemporâneo vive um momento de niilismo absoluto, no qual o aceite do assassinato possui por base o aceite do suicídio lógico. Como exemplo pontual

deste fato, pode-se verificar o ocorrido na II Guerra, na qual vários os líderes nazistas cometeram uma espécie de suicídio coletivo após a invasão de Berlim. Tal exemplo fica evidenciado no filme documentário de Oliver Hirschbiegel, *A Queda: as últimas horas de Hitler*. Afinal, já não fazia mais sentido existir em um mundo sem o Nazismo, isto é, em um universo no qual a constatação do absurdo degenerara em aceites ao assassinato e ao suicídio. Ora, o mundo se encontra em chamas e, por esta razão, a solução encontrada pelos líderes nazistas foi a de acabar junto com ele. A perda de sentido do mundo cria um fato lógico: a morte é a única saída para o absurdo da existência e, se a vida não faz sentido, é permitido, antes de minha morte, o assassinato do outro. Este sentimento absurdo se torna a certeza de que o primeiro a morrer deve ser o outro. Uma boa ilustração deste fato pode ser encontrada nas palavras de Goebbels, Ministro das comunicações do III Reich, que se suicidara junto com sua esposa Magda. Para Goebbels, a destruição da Alemanha representava a destruição de qualquer possibilidade de sentido para o mundo. Em seus diários são encontradas as seguintes sentenças, veiculadas nas rádios e jornais do Reich:

Atenção! Qualquer pessoa que favoreça, ou divulgue medidas que possam embranquecer nossa resistência é um traidor! Deve ser imediatamente fuzilado ou enforcado. (Jornal Panfleto Der Pänzenbär 23 de abril de 1945). Não deixem nada para eles tomarem, queimem terra, arrasem as fábricas e dinamitem os transportes⁴⁶⁷.

Ademais, à secretária de Hitler, Traudl Junge, Magda Goebbels obstinadamente afirma que a idéia de um mundo sem Hitler possui a mesma conotação de um mundo sem futuro. Magda matou os seus seis filhos envenenados e se suicidou junto com o marido logo após a morte de Hitler e de sua companheira Eva em um Bunker nos arredores de Berlim. Tal exemplo evidencia a relação controversa existente entre o suicídio e o assassinato. O simples fato de me encontrar imerso no absurdo da existência, e sem sentido para continuar vivendo, abre a possibilidade de estender este meu olhar ao outro, de modo a assassiná-lo, na certeza de meu suicídio. À vista disso, as relações entre absurdo e revolta se evidenciam na medida em que o próprio absurdo aparece, desde *O Mito de Sísifo*, como o ponto de partida teórico para conclusões mais práticas:

⁴⁶⁷ GOEBBELS, Joseph. *Diário, últimas anotações 1945*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978. p. 267.

Viver é fazer viver o absurdo. Faze-lo viver é, antes de mais, olhá-lo [...]. Uma das únicas posições filosóficas coerentes é assim a revolta. Ela é um confronto do homem e da sua própria obscuridade. É a exigência de uma possível transparência. Equaciona o problema do mundo a cada segundo. Tal qual o perigo fornece ao homem possibilidades insubstituíveis de tomada de consciência, assim a revolta metafísica dilata a consciência ao longo da experiência. É a presença constante do homem em si próprio. Não é aspiração, pois é sem esperança. Esta revolta não passa da certeza de um destino esmagador, mas sem a resignação que deveria acompanhá-la⁴⁶⁸.

Apesar da implicação entre ‘revolta’ e ‘absurdo’ já se encontrar mencionada em *O Mito de Sísifo*, é possível evidenciar melhor este elo amarrado por Camus em *Lettres a un ami Allemand*, texto em que quatro cartas escritas a um amigo hipotético permitem espiar o quão a constatação do absurdo pode levar a direções diametralmente opostas quando analisadas diferentes realidades políticas. Cabe neste ponto salientar que, imbuído de uma perspectiva husserliana acerca da dimensão extra-geográfica de Europa, Camus aponta para certa unidade de vida e de ação, na qual uma criação de ordem espiritual acaba por abarcar objetivos, interesses, preocupações e esforços comuns. Em *Lettres a un ami Allemand*, tal relação com o pensamento husserliano⁴⁶⁹ parece evidenciada; afinal, quando Camus escreve, nesse texto específico, ‘vous’, não se dirige aos Alemães, mas, isto sim, aos pensadores e participantes nazistas. Do mesmo modo, quando escreve ‘nous’, direciona-se não aos intelectuais e pensadores franceses, mas antes, aos europeus, mas precisamente ao conceito de homens livres; o que tanto lhe permite abordar as questões morais inerentes à Guerra quanto as concepções do que se possa efetivamente entender por liberdade. Tais dimensões terão conseqüências posteriores na sua distinção entre ressentimento e revolta.

As cartas emergem como a ligação entre o ‘absurdo’ e a ‘revolta’, isto é, a sua recomendação positiva, ou melhor, como o ponto de apoio entre *O Mito de Sísifo* e *O Homem Revoltado*. Camus, portanto, sai do conceito provisório de absurdo, no qual se evidencia uma atitude negativa, para a possibilidade aberta por este mesmo conceito. Portanto, Camus direciona o absurdo para a noção de justiça, visando a uma ‘justa medida’ para as ações do homem, haja vista que, diante da constatação do absurdo da existência, o maior e mais difícil desafio do homem consiste em encontrar uma saída para a

⁴⁶⁸ CAMUS, A. *O Mito de Sísifo. Op. Cit.*, pp. 69-70.

⁴⁶⁹ HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Trad. Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

hostilidade empreendida ao longo deste último século. Camus aponta, assim, para o reconhecimento dos limites da liberdade, pois, em qualquer lugar que se encontre um ser humano, o limite se faz presente, já que este é “precisamente o poder de revolta desse ser”⁴⁷⁰.

2.1.2 — Um *Êthos* da Revolta

Um ‘*Êthos* da revolta’ aparece como o ponto crucial para compreender as relações com as quais Camus elabora uma severa crítica ao pensamento filosófico contemporâneo, o qual parece legitimar práticas terroristas e genocidas. Com efeito, é a partir desse *Êthos* que irrompem as relações mais intrínsecas entre o pensamento camusiano e o de Arendt. Isso se evidencia na medida em que ambos atentam para o fato de a humanidade, tal qual alude Jeffrey Isaac⁴⁷¹, estar vivendo a sua ‘hora zero’, na qual as experiências limites têm nos levado a “uma particularmente brutal forma de terapia de choque, marcada por um maremoto de imprevisíveis eventos sangrentos”⁴⁷². Camus e Arendt, destarte, compartilham de um mesmo olhar crítico acerca do que se compreendeu por democracia ao longo dos séculos, isto é, acerca dos movimentos políticos que retiram do indivíduo sua capacidade de partícipe do espaço público. Ademais, ambos compartilham da mesma idéia, segundo a qual, a partir de uma ruptura histórica, as teorias políticas experienciaram diferentes crises desde a fundação do pensamento filosófico na Grécia clássica⁴⁷³. Camus e Arendt, vale ainda frisar, comungam da mesma recusa, a saber: dos privilégios de alguns sobre a maioria, apoiados em uma forma autoritária de humanismo, bem como apoiados em valores ‘políticos’ estabelecidos na esfera privada, os quais retiram do homem sua *conditio humanæ* de ação, apartando-os, assim, do coletivo, na acepção de Albert Camus, ou de sua pluralidade, nos termos de Hannah Arendt.

⁴⁷⁰ CAMUS, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p 327.

⁴⁷¹ ISAAC, Jeffrey. *Arendt, Camus and Modern Rebellion*. Yale: Yale University. 1992.

⁴⁷² *Ibidem*, pp. 21-22.

⁴⁷³ *Idem, ibidem*.

Em uma primeira análise acerca da temática da ‘revolta’, faz-se importante salientar que, para Camus, a ‘revolta’ diz respeito a um movimento de transcendência, no qual um ‘homem se transcende no outro’⁴⁷⁴. No entanto, em consonância com a concepção de pluralidade inerente ao pensamento arendtiano, este movimento de transcendência não se baliza em uma Metafísica do Ser, mas antes, remete-se necessariamente a *conditio humanæ*, haja vista o fato de que o indivíduo, para se realizar cabalmente, deve sair do singular para o coletivo. Do mesmo modo, a ‘revolta’ aparece como a primeira e única evidência dada no âmbito da experiência absurda, visto que emerge do “espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível”⁴⁷⁵, isto é, do absurdo. Entrementes, se o assumirmos como regra de vida, este é um sentimento contraditório. Afinal, o absurdo, por um lado, admite ser a vida o único bem necessário — rejeitando, assim, o suicídio e a esperança —, bem como, por outro, mantém o confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio do mundo⁴⁷⁶; afirmando, neste sentido, a vida como díspar. Dessarte, a ‘revolta’ pode ser tomada, erroneamente, como um movimento com a intenção de comunhão dos vários interesses, ou mesmo, pelo o fato de o homem se transcender no outro, creditar-se a ela um aspecto de solidariedade metafísica, o qual dá ao mundo uma sustentação e sentido. Contudo, este não é o seu mote, haja vista que, por seu turno, não implica, necessariamente, um movimento realizado na opressão, mas, isto sim, na percepção de que o sofrimento, isto é, a angústia diante do divórcio premente entre homem e mundo, ou dos fenômenos que infligem ‘dor’, não é algo dado apenas no singular, mas, contrariamente, “é a aventura de todos”⁴⁷⁷. Nesse aspecto, percebe-se que a ‘revolta’ não pode ser compreendida também como um movimento egoísta, ultrapassando todos esses horizontes.

A solidariedade humana apregoada, portanto, não emerge como mais uma forma de reivindicação, haja vista que não é a simples recusa coletiva o que justifica o movimento da revolta; antes, o que se encontra é uma sobrelevação deste ponto, pois, ultrapassando-se o limite fixado anteriormente no outro como adversário, reconhece-se a

⁴⁷⁴ ‘Transcender no outro’ pode ser entendido como ter o outro como espelho de si mesmo, todavia resguardando este como semelhante e singular.

⁴⁷⁵ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. *Op.Cit.*, p 21.

⁴⁷⁶ Cf. *Idem*, *O Mito de Sísifo*. *Op.Cit.*

⁴⁷⁷ *Idem*, *O Homem Revoltado*. *Op.Cit.*, p. 35.

este como indivíduo, isto é, como um ente no qual nos espelhamos, e que, mesmo nos sendo semelhante, salvaguarda sua singularidade e idiossincrasias:

O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Na nossa provação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o *cogito* na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos⁴⁷⁸.

Ora, o que se verifica, conseqüentemente, é o fato de que, com a ‘revolta’, há uma consciência suscitada, de modo a forçar o homem a transcender no outro. O revoltado, então, aparece como aquele que “luta pela integridade de uma parte de seu ser. Não busca conquistar, mas impor”⁴⁷⁹. É nesse sentido que o sentimento suscitado na ‘revolta’ não pode ser compreendido como assassino, visto que o que ocasiona o assassinato é justamente a indiferença, contrariando, assim, a solidariedade apregoada. A indiferença, nesse caso, aparece negando e destruindo a solidariedade. Ademais, cabe salientar que a ‘revolta’ também não deve ser tomada como um sentimento que se volte à sacralização, na qual a solidariedade emerge como graça. Afinal, o sentimento suscitado pela ‘revolta’ se dá justamente na dessacralização, isto é, no afastamento da graça e na cumplicidade que este implica. Em outras palavras, para que a *conditio humanæ* se realize plenamente, faz-se imperioso que o homem, em algum momento, se revolte.

Cabe salientar, numa alusão a *Lettres a un ami Allemand*, que a revolta é uma característica de certo espírito livre, o europeu; que rompe com as barreiras continentais ao que se denomina, geograficamente, Europa⁴⁸⁰. Para Camus,

⁴⁷⁸ *Idem, ibidem.*

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p 30.

⁴⁸⁰ Camus está em consonância com Husserl quando este afirma que “o que caracteriza a estrutura espiritual da Europa [...] não [é] compreendida geográfica ou cartograficamente como se pretendesse delimitar o círculo dos homens que vivem junto sobre o mesmo território como sendo a *humanidade européia*. Em sentido espiritual, a Europa engloba manifestamente os domínios ingleses, os EEUU., etc. Trata-se aqui de uma unidade de vida, de uma ação, de uma criação de ordem espiritual, incluindo todos os objetivos, os interesses, as preocupações e os esforços. [...] A Europa (não designa uma onda passageira, mas) tem um nascimento preciso e um lugar de nascimento, naturalmente espirituais. Encontra-se em pessoas individuais, como membros de uma nação singular. A Europa tem um lugar de nascimento. [...] Tal nação é a Grécia antiga do século VII e VI a. c. Nela surge uma nova atitude de indivíduos para com o mundo circundante”.

O espírito da revolta só é possível em grupos nos quais a igualdade teórica encobre grandes desigualdades de fato. O problema da revolta, portanto, só faz sentido no interior de nossa sociedade ocidental⁴⁸¹.

Donde se concluir que as questões relativas ao absurdo e a revolta não podem ser vinculadas a uma ‘natureza humana’, na qual todos seriam capazes de constatar o absurdo ou revoltar-se. Esta é uma condição intrínseca ao homem ocidental, estando isenta em sociedades primitivas, nas quais, ou as desigualdades são muito grandes (castas hindus) ou a igualdade é quase absoluta (certas tribos indígenas). Em outros termos, esta *conditio* é uma característica do homem que possui a *polis* como parte integrante de suas atividades. A *conditio humanæ* camusiana, portanto, possui certos vínculos com a arendtiana, principalmente a relação política intrínseca a ela. Em ambos, afinal, a ação é a atividade política por excelência, e os homens só realizam plenamente sua *conditio* na ação, isto é, no diálogo com outros homens, os quais são considerados em pé de igualdade.

Nesse sentido, as implicações morais contidas na análise da ‘revolta’ são retiradas do conceito de absurdo. Donde Camus desdobrar seu olhar para a ‘era’ que vivencia e ainda vivenciamos, a saber: a era da negação absoluta, na qual o niilismo imperante faz com que, já que nada vale a pena, tudo faça sentido, inclusive eliminar o outro. Com este mote, *O Homem Revoltado* emerge como um ensaio que não apenas se situa como um levantamento crítico do pensamento da ‘revolta’, mas antes, se volta para o panorama filosófico-político contemporâneo. Afinal, a crescente onda de violência aparece justificada filosoficamente, sendo, portanto, necessária para erigir transformações indispensáveis, seja na ordem do social ou do político. Em nome da liberdade absoluta, por contigüidade, o pensamento contemporâneo acabou proclamando também a falta de limites absoluta. É por esta razão que Camus abre seu ensaio do seguinte modo:

HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Op.Cit., pp. 70.72-73.

⁴⁸¹ CAMUS, A *O Homem Revoltado*. Op.Cit., p. 32.

Há crimes de paixão e crimes de lógica. O código penal distingue um do outro, bastante comodamente, pela premeditação. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocavam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu álibi é irrefutável, a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes⁴⁸².

Ao contrário do que se apregoava até o século XIX, quando não se assentia ao assassinato como sendo racional ou justificado por um dado sistema — seja ele de ordem moral ou filosófica —, o que marca, por seu turno, a era contemporânea é o crime efetuado pela razão, haja vista que o assassinato moderno necessita de toda uma operação logística para ser executado. Há na sociedade contemporânea, baseada no Estado, uma justificativa, tanto jurídica quanto filosófica, para a implementação do genocídio.

O crime lógico aparece, portanto, como uma realidade de nosso tempo. Contudo, não se trata de julgar ou não julgar esta era; antes, o que se tem a fazer é examinar ‘sua culpabilidade’. Retirando desta realidade suas noções relativas a um dado *Êthos*, Camus visa a compreender o meio pelo qual o homem deve se conduzir. Nesse contexto, ‘revolta’ e ‘homem revoltado’ emergem como conceitos ético-políticos, sobre os quais uma filosofia pode se erigir, de modo a entender — diante da constatação de que a vida é absurda — o que permite ao homem assentir, sem reflexão, ao crime de morte.

Apesar de ter sido exposta uma análise acerca do que Camus compreende por ‘revolta’, ainda não foram respondidas, cabalmente, as seguintes questões: 1) *O que é revolta?* 2) *Quem é o homem revoltado?* Ora, a revolta só se realiza na presença do homem revoltado, de sorte que se faz mister saber quem é este rebelde, para posteriormente concluir como se dá este ‘revoltar-se’. O ‘homem revoltado’, segundo Camus, é aquele que diz ‘não’. Contudo, seu ‘não’ nunca se apresenta como uma renúncia, visto que o ‘não’ de renúncia significa a negação à vida e à existência. O ‘não’ do revoltado possui o ‘sim’ como sentido, haja vista que ao recusar algo, o indivíduo se afirma na própria negação realizada. Em outras palavras, um sentimento de opressão se confronta com a necessidade interior de não se deixar oprimir, fazendo da negação a própria afirmação da existência, isto é, do ‘estar-homem’.

⁴⁸² *Ibidem*, p 13.

O ‘homem revoltado’, então, recusa, de um instante a outro, sua anterior aceitação de submissão. Recusa alguma coisa, justamente por compreender que, para ele, um limite fora alcançado: há um desrespeito ao seu direito pessoal, o qual não deve ser ultrapassado. O ‘não’ pronunciado aparece, portanto, como uma ruptura com um silêncio desesperado, haja vista que calado, conquanto julgue injustas certas ações, as acata e obedece sem restrições manifestas. O ‘não’ do rebelde faz com que irrompa o silêncio e, com ele, um primeiro juízo de valor, o qual, mesmo que ainda implícito, emerge no ato de fala. É nesse exato momento que o movimento o qual se apresentava anteriormente como insurreição, torna-se um movimento de ‘revolta’. Isso decorre do fato de o homem tomar consciência de si, assentindo à máxima de sua condição, de modo a poder agir tanto diante de si quanto de outros; afinal, possui “razão de...”. Destarte, o ‘homem revoltado’ é capaz de se lançar ao ‘tudo ou nada’⁴⁸³, isto é, viver ou morrer em prol da dignidade de sua existência. A ‘revolta’, por conseguinte, torna-se positiva, e isso na medida em que o ‘revoltado’ toma consciência da profundidade de sua afirmação ao dizer ‘não’. Ou seja, a ‘revolta’ se afirma na negação justamente porque aqueles que se revoltam sabem as razões pelas quais dizem ‘não’ ou ‘sim’ a determinadas circunstâncias. Ademais, esta aparece como uma primeira descoberta, realizada por homens conscientes, da existência de outros indivíduos. É por esta razão que o ‘homem revoltado’ não é egoísta, mas, isto sim, solidário. E, desse ponto de vista, afirma Camus: “a solidariedade humana é uma certeza filosófica”⁴⁸⁴. Afinal, “essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos”.

Diante do exposto, faz-se mister apontar para o fato de a ‘revolta’ distanciar-se do ‘ressentimento’, visto que estes dois conceitos, mesmo operando em situações opostas, acabam, por vezes, sendo confundidos ou associados. A ‘revolta’ emerge como uma reação ativa, ao passo que o ‘ressentimento’ insurge da passividade, defendendo, assim, aquilo que Nietzsche defendera outrora. Em outras palavras, o ressentido, ao contrário do revoltado, se auto-intoxica, almejando uma dor que gostaria ver sentir o objeto de seu rancor. O ressentimento, portanto, possui por característica uma noção totalmente negativa, assemelhando-se ou unindo-se muitas vezes à inveja, haja vista que reclama por algo que não possui e que deseja possuir; logo, o ressentido deseja ser aquilo que ele não é e

⁴⁸³ Este “tudo ou nada” significa que se corre o risco, consciente, de se vencer ou morrer.

gostaria de ser. É nesse sentido que o ‘ressentimento’ aparece como uma reação negativa e nefasta, donde sua passividade, ou seja, a estagnação que lhe é inerente irromper-se em ‘ondas violentas’, exigindo a humilhação para aqueles que supostamente nos fazem sofrer. Nesse sentido, o ‘ressentimento’, ao contrário da ‘revolta’, abre-se como possibilidade de legitimação do assassinato e das práticas de terror, visto que, por seu aspecto negativo e passivo, invoca o egoísmo como valor tácito. Ademais, este sentimento acaba sempre por tornar-se arrivismo ou amargura e, em ambos os casos, volta-se contra o próprio sujeito ressentido, agindo, desse modo, contra si mesmo. A ‘revolta’, em oposição ao ressentimento, justamente por ser ativa, fragmenta o indivíduo, ajudando-o a transcender. Este ‘fragmentar-se’ significa, na ótica camusiana, um processo de libertação, pois, por possuir um princípio de atividade e energia superabundantes, a ‘revolta’ não permite que se renuncie à condição humana, e tampouco exige a humilhação e a dor aos outros. Em outros termos, o revoltado não reclama “um bem que não possui ou que teria sido privado. Visa a fazer com que se reconheça algo que ele tem e que já foi por ele reconhecido”⁴⁸⁵.

Afinal, conquanto o ressentimento amargure sempre contra si mesmo, a ‘revolta’ possui por mote a recusa de deixar tocar naquilo que pertence ao revoltado. O sofrimento não é, portanto, imputável a outrem, mas antes, pode ser aceito para si, desde que a integridade do revoltado seja respeitada, haja vista que a revolta “compele o indivíduo à defesa de uma dignidade comum a todos os homens”⁴⁸⁶. Em verdade, a ‘revolta’ é a descoberta, por homens conscientes, de que existem outros homens e que estes também são merecedores da manutenção de suas dignidades. É por esta razão que o ‘homem revoltado’ não almeja a conquista, mas, isto sim, visa a impor a integridade de seu ser.

Decerto, o que de fato está em jogo em qualquer conflito não é simplesmente aquilo que constitui o seu objeto aparente; antes, busca-se a legitimação da ação empreendida. Logo, por mais tênue e imperceptível, toda revolta evoca tacitamente um valor e, mesmo que este não seja instaurado, ela evidencia, na ação que lhe é intrínseca, certos princípios, os quais podem ser identificados por qualquer um que se encontre em situação similar. Em outras palavras, é justamente no ‘revoltar-se’ que se abre um *locus*

⁴⁸⁴ CAMUS, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p. 28.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 31.

donde determinados juízos de valor são forjados. Outrossim, é deste mesmo *locus* que emerge a consciência do que sejam esses valores. Destarte, embora a revolta nasça do aspecto mais individual do homem, o qual vê cada um em sua singularidade, esta é capaz de suscitar a questão do que seja a própria noção de indivíduo. O homem, portanto, deixa de ser, diante de sua revolta, um estranho solitário envergado sob o peso tanto de uma coletividade inimiga quanto da falta de sentido inerente ao mundo, passando, então, a reconhecer-se como partícipe de valores comuns a outros homens. Ou seja, ao creditar para si uma “razão de...”, credita aos demais esta mesma propensão. Neste sentido, Camus está em consonância com Arendt, principalmente quando esta concebe o homem como uma espécie de demiurgo, cuja ‘produção’ e ‘criação’ só se efetivam no contexto plural e comum de homens. Ora, se deveras há um sentido para a existência, então, este se dá justamente na capacidade de o homem marcar o mundo com seu próprio selo⁴⁸⁷. Contudo, este marcar solitário permite que se perceba o outro como aquele que também almeja deixar sua marca. Afinal, já que o ‘sentido da vida’ aparece como a mais premente das indagações filosóficas, não se pode assentir a sinonimização da ‘razão de viver’ com a da ‘razão de morrer ou matar’, nem para mim nem para o outro.

Ademais, conquanto que a ‘revolta’ em si não apareça como um diálogo, emergindo, ao contrário, da ruptura com este — haja vista que geralmente o revoltado é aquele para quem o ‘não’ pronunciado é inquestionável —, ela, por isso mesmo, se afirma como um movimento de transcendência. Afinal, evidencia uma exigência comum, apontando, desse modo, e como visto em Arendt, para uma comunicabilidade entre os homens. Ora, se na ‘revolta’ não há o diálogo, é com ela e a partir dela que se instaura a condição de possibilidade deste. Em vista disso, Camus, no compasso de Arendt, aponta para o fato de ser com a revolta que o indivíduo é capaz de perceber que necessita do outro para ter reconhecimento. Do mesmo modo, também descobre que os valores os quais os outros se esforçam por fazer prevalecer dependem de seu reconhecimento. Em outros termos, a partir da ‘revolta’, prevalece um reconhecimento mútuo. É por esta razão que se pode afirmar que a revolta é constitutiva do diálogo. Seguindo esta linha de raciocínio, pode-se afirmar que não há diálogo no silêncio, pois este, ao contrário da revolta, associa-se ao desespero. O homem que silencia se cala definitivamente ou, mais ainda, se esforça para

⁴⁸⁷ Cf. CAMUS, A. *O Mito de Sísifo. Op. Cit.*

tudo calar, renunciando, assim, parte de sua *conditio humanæ*. Enquanto na ‘revolta’ se almeja fazer ouvir, recusando tudo aquilo que nos impele a uma vida medíocre e minimizada, no silêncio se renuncia à liberdade inerente ao homem, haja vista que este só realiza plenamente sua *conditio* junto a ela.

À vista disso, se Camus aponta para uma distinção entre ‘revolta’ e ‘ressentimento’, então, há de se precisar que este apontamento não significa afirmar que nenhuma ‘revolta’ está isenta de ressentimento. Afinal, o rancor, inerente a estes dois últimos séculos, é a prova de que tal assertiva é verdadeira. Contudo, se por um lado a ‘revolta’ pode advir do movimento negativo do ressentimento, por outro, o ato de revoltar-se é, em si, uma ação positiva, haja vista que “revela aquilo que no homem sempre deve ser defendido”⁴⁸⁸. A ‘revolta’ emerge justamente do fato de o homem passar a possuir uma noção de homem, e isso a despeito de toda a ‘desarrazoabilidade’ presente no mundo. Em outras palavras, o crescimento da noção de homem é algo que existe na medida em que se pode apreender certa teoria de liberdade política; donde ser pela prática desta mesma liberdade e pela insatisfação correspondente a ela que o indivíduo passa a possuir consciência de si, transcendendo, assim, sua consciência interna para o exterior, de modo a pelo menos poder vislumbrar uma dada consciência do outro. E isso de maneira a afirmar-se e entender e acatar a afirmação desse outro. A ‘revolta’, portanto, aparece “como o ato do homem informado, que tem consciência de seus direitos”⁴⁸⁹. Entrementes, esta é apenas uma dedução retirada de uma primeira evidência, a de que há no homem ocidental uma tomada de consciência. À vista disso, não há nada que autorize afirmar que a ‘revolta’ se reduza a uma noção de direitos individuais; ao contrário, como já salientado, esta se erige da solidariedade humana; isto é, de uma solidariedade dessacralizada. No mundo sagrado, o problema da ‘revolta’ não se coloca, haja vista que nele não há problema algum, pois as respostas já estão dadas. Logo, consoante Camus,

O homem revoltado é o homem situado antes ou depois do sagrado e dedicado a reivindicar uma ordem humana em que todas as respostas sejam humanas, isto é, formuladas racionalmente. A partir desse momento, qualquer pergunta, qualquer palavra é revolta, enquanto, no mundo sagrado, toda palavra é ação de graças⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ CAMUS, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p. 32.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁹⁰ *Idem, ibidem*.

Ora, sendo a revolta essa certeza filosófica revelada na solidariedade humana, e havendo em cada homem uma revolta individual, então, pode-se inferir que esta carrega consigo uma dada relatividade, a qual aparece como sua marca característica. Afinal, é esta relatividade que determina o tipo de ação, a qual é justamente revelada pela revolta proferida. Nesse contexto, percebe-se uma outra distinção, a saber: entre ‘revolta’ e ‘revolução’.

2.1.3 — Revolta versus Revolução

Conquanto a ‘revolta’ apareça como um movimento consciente da liberdade humana, isto é, como um agir que vai de encontro às injustiças, a ‘revolução’ aparece como um movimento que vai de um extremo ao outro; nesta busca-se o absoluto e, por conseguinte, sacrifica-se o indivíduo. Com efeito, o valor que irrompe da ‘revolta’ implica o reconhecimento da pessoa humana, sem que, para tanto, haja a ingerência de uma busca pelo absoluto, salvaguardando, ao indivíduo, a singularidade inerente à sua *conditio*, e fazendo-o transcender ao coletivo. Ademais, se por um lado a ‘revolta’ não possui por pano de fundo uma questão social ou política, aparecendo simplesmente como seu testemunho, por outro, a ‘revolução’ possui uma base teórica bem estabelecida e clara: há um mundo pelo qual se luta e pelo qual se deve matar ou morrer. O revolucionário — ao contrário do revoltado, que invoca tacitamente um valor mesmo que este ainda seja confuso — não possui dúvidas, isto é, o mundo pelo qual luta está muito bem definido *‘aprioristicamente’* em sua teoria. Seu único problema consiste em um enquadramento do mundo em seu arquétipo teórico. Em outras palavras, a ‘revolução’ versa sobre uma dada transposição, a saber: da idéia para a experiência histórica.

Em contrapartida, a ‘revolta’ aparece, para Camus, como um movimento no qual se chega à idéia a partir da experiência histórica. Ou seja, a teoria da revolta só pode emergir com a vivência, com a experiência de uma dada situação opressora e injusta, que minimiza a *conditio humanæ*, haja vista ser o fenômeno experienciado o *locus* de onde se pode obter dados para uma eventual teoria. A ‘revolta’, portanto, não se fecha em si mesma, mas antes, se abre, como já apontado, no discurso que dela emerge. Em outros termos, há, a partir da ‘revolta’, a possibilidade de uma comunicação, da qual homens podem, mesmo diferindo uns dos outros, chegarem a alguns consensos. A ‘revolução’, por

seu turno, não admite o diálogo; em face de sua construção prévia que, ensimesmada, também não admite contestação. Por conseguinte, torna-se, ela mesma, o mecanismo coibente e minimizador da *conditio humanae*. É fato que, em toda a revolução três palavras sempre aparecem unidas, a saber: liberdade, igualdade e justiça. Contudo, ao longo do processo revolucionário, estas são lançadas umas contra as outras. Isso decorre do fato de que nas conquistas revolucionárias se nega, inexoravelmente, a solidariedade e a contestação daqueles que não comungam da mesma ideologia dos que promovem a revolução.

Ademais, a ‘revolução’ fracassa na medida em que, em sua busca pelo absoluto, sacrifica o indivíduo, haja vista o fato de seu dinamismo interno eliminar com as possibilidades de crítica e qualquer ruptura. Consoante Camus, ‘a revolução se perde no silêncio ou na mentira’. Nesse compasso, a violência emerge como seu maior apelo, donde o indivíduo, o homem em sua condição singular, perder-se frente ao medo e a opressão empregada na ação ‘revolucionária’. Do mesmo modo, a mentira, como estrutura de Estado, é proclamada oficialmente, possuindo por base a segurança estatal.

Os séculos XX e XXI são pautados na revolução ideológica, a qual faz do mundo um mundo trágico; entretantes, não se trata mais do ‘trágico da condição humana’ encontrado no pensamento e nas performances gregas; antes, é a desnaturação o que se apresenta como a única coisa a ser operada. Saliente-se que a tragicidade da ‘revolução’ consiste na incapacidade de manter vivo o espírito revoltado. Em outros termos, entra-se na *intimidade do crime*⁴⁹¹ e na era do assassinato. A revolução ideológica, portanto, no afã de não se deixar subsumir por um Deus que pregava a morte, voltou-se contra este mesmo Deus, buscando a liberdade do homem, erroneamente, na imortalidade da espécie humana⁴⁹². Desse modo, a revolução que emerge no início do século XX transfigurou a ‘revolta’, tornando-se, ao contrário desta, “ideologia de consentimento, não de revolta”⁴⁹³. Ou seja, a revolução do século XX consagra o niilismo histórico⁴⁹⁴, mata o que resta de Deus em seus próprios princípios, escolhe a história e se insurge contra os ensinamentos da própria ‘revolta’.

⁴⁹¹ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. *Op.Cit.*, p. 321.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 282.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 283.

⁴⁹⁴ Faz-se importante ressaltar que, para Camus, o niilismo está diretamente ligado àquilo que ele mesmo denomina de “*o fim lógico de nossos chamados valores superiores*”.

Seguindo a orientação camusiana, percebe-se que a revolução racional instaurada na era Contemporânea nada mais fez do que tentar realizar certo ideal de homem, o qual, diante do fim de um Deus Metafísico, emerge como absoluto. Ora, o que se tem de fato é a presente dicotomia, já salientada por Arendt, entre a *vita activa* e *vita contemplativa*, a qual se torna efetiva na cisão hierárquica, apregoada com a Revolução Industrial, entre a *práxis* e a *theoria*, isto é, entre ação e pensamento. Em outras palavras, Camus, ao analisar a ‘revolução racional’ do século XX, situa-se na mesma linha de pensamento que Hannah Arendt; afinal, no último século surgiu um tipo de revolucionário que realiza sua revolução nas bases da negação em face de um Estado coercitivo. Tais revolucionários foram compreendidos em dois grupos distintos, a saber: os de direita e os de esquerda. Contudo, a revolução consagrada pela esquerda, a qual encontrou em Marx seu ideal de homem, acabou erigindo Estados não muito diferentes daqueles que negava. Em outras palavras, após as ditas revoluções marxistas, o que se verificou é o fato de os Estados marxistas terem se erigido com bases no assassinato político e nas violências psíquica e física. Nestes, nos Estados de ‘esquerda’, o que foi implementado diz respeito à prática do terror como o meio mais eficaz para a manutenção do ‘poder’, coisa que só era direcionada aos Estados entendidos como de ‘direita’. Nesse sentido, Camus se une à Arendt, haja vista que para ambos a busca de um ideal de homem, principalmente o apregoado por Marx, acabou por fazer da ‘revolução’ lógica histórica, a qual, por sua capacidade de aceitar-se completamente, vai ao encontro da mutilação do próprio homem. Este, por seu turno, fica cada vez mais minimizado, sem a produção de seus próprios valores ou confuso quanto a estes, acabando por transformar-se em ‘crime objetivo’. Consoante Camus, “o terror continua sendo o caminho mais curto para a imortalidade”⁴⁹⁵.

Para Camus, não há um niilismo absoluto, senão apenas no suicídio. Logo, a destruição do homem acaba por afirmar, ainda que de forma torpe, o próprio homem. O assassinato, o crime da lógica existe e se mantém justamente pelo fato de o homem se recusar à sua condição mortal. O poder transformado em terror significa o sofrimento do outro, e se torna a confissão da necessidade deste mesmo outro. Afinal, “o terror é a homenagem que solitários rancorosos acabam rendendo à fraternidade dos homens”.

⁴⁹⁵ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. *Op.Cit.*, p 283.

2.1.3.1 — As duas faces da ‘revolta’

Para melhor compreender as relações intrínsecas entre ‘revolta’ e ‘revolução’, bem como a ultrapassagem de uma pela outra, faz-se mister apontar para uma distinção, estabelecida por Camus, a qual delinea dois caminhos a serem seguidos. Ora, segundo o pensador, há dois tipos de ‘revolta’: a revolta metafísica e a revolta histórica. Estas, segundo a ótica camusiana, são bem distintas, tanto no que concerne ao tipo de movimento executado pelo revoltado quanto a certa condicionalidade histórica manifesta, sobretudo no que diz respeito à ‘revolta histórica’.

Com efeito, a ‘revolta metafísica’ emerge de um “movimento pelo qual o homem se insurge contra sua condição e contra a criação”⁴⁹⁶. O homem revoltado, portanto, contesta aquilo que lhe impingiram como sendo sua ‘qualidade’ de homem, isto é, contesta os fins do homem e de sua criação. O revoltado metafísico, malgrado pela criação, evoca, por conseguinte, um determinado juízo de valor pelo qual se nega a aceitar ou a aprovar sua submissão. Em outros termos, o rebelde metafísico denuncia a contradição na qual se encontra, recusando sua condição mortal e, simultaneamente, um dogmático e divino poder que o faz viver em tal condição.

Destarte, há de se observar que este revoltado não deve ser concebido como um ateu, mas antes, como um blasfemo⁴⁹⁷, visto que, ao denunciar Deus, não lhe nega a existência, mas antes, decreta a sua morte. Ao dirigir-se a Deus na condição de igual, retira-Lhe, portanto, seu trono celeste. O homem que antes se apresentava como espectador passivo das ações divinas, sobe aos céus, tornando-se, assim, ele próprio, o deus idealizador e realizador. À vista disso, havendo a perda da autoridade celeste, o que se funda é a autoridade dos homens e, com ela, as conseqüências advindas deste império humano. A ‘revolta metafísica’, desse modo, oferece, em um primeiro momento, o mesmo conteúdo positivo encontrado na rebelião do escravo; afinal, a revolta do escravo, a qual é política, consiste no desejo de evadir-se de seu estado injusto de submissão. Do mesmo modo, os revoltados metafísicos, diante de sua condição injusta, e condenados a uma existência finita, exigem do próprio Criador tanto o respeito quanto um princípio de justiça. Contudo, se por um lado, na revolta do escravo, nega-se o seu senhor apenas como

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p 39

⁴⁹⁷ O termo “blasfemo” é utilizado pelo próprio Camus ao longo de sua dissertação.

dono, e não como ser, por outro, na ‘revolta metafísica’, a negação atinge maiores proporções, haja vista que se nega toda a criação e a ordem estabelecida por Deus. Em outros termos, Camus, em uma linha que vai de Caim a Nietzsche, aponta para um tipo de revolta realizada contra um Deus implacável. O homem revoltado metafísico é, portanto, aquele que se insurge contra um mundo fragmentado. Dentre estes rebeldes, Camus aponta para as personagens de Prometeu, Sade ou Ivan Karamazov, dentre outros.

Prometeu é um exemplo clássico, o do revoltado contra as sujeições do homem às situações injustas. Em outras palavras, aparece como aquele que, revoltado contra os deuses, insurge como um “modelo do homem contemporâneo, [haja vista que o] protesto lançado, há milhares de anos nos desertos de Cítia, deságua hoje numa convulsão histórica sem igual”⁴⁹⁸. Prometeu amou os homens, de modo a dar-lhes, a um só tempo, o fogo e a liberdade, as técnicas e as artes. Contudo, afirma Camus,

O homem atual é aquele que, em massas gigantescas, sofre a estreita superfície da terra, o homem privado de fogo e de alimento, para quem a liberdade não passa de um mero luxo que pode esperar [...]. Hoje, a humanidade só necessita das técnicas e só a elas dá importância. Revolta-se de dentro de suas máquinas, considerando a arte e tudo o que ela pressupõe como um obstáculo e um estigma de servidão. O que caracteriza Prometeu, ao contrário, é que ele não pode separar a máquina da arte. Julga possível libertar, concomitantemente, os corpos e as almas⁴⁹⁹.

Não obstante Prometeu aparecer como o primeiro revoltado, dentro da tradição estendida ao pensamento greco-romano, deve-se inferir que “é [apenas] ao deus pessoal que a revolta pode pedir pessoalmente uma prestação de contas”⁵⁰⁰. Se ele reina tão absoluto, então, é a este deus que se deve pronunciar o ‘não’ definitivo. Neste contexto, apresentamo-nos como os verdadeiros filhos e herdeiros de Caim, na medida em que foi com ele que se iniciou, efetivamente, a primeira revolta e, concomitantemente a esta, o primeiro assassinato. Em outros termos, a história da revolta, tal qual a dos dias de hoje, segundo Camus, é bem mais as dos filhos de Caim do que as dos filhos de Prometeu. Entretanto, é tão somente a partir do século XVII que a linhagem do pensamento revoltado toma forma, haja vista o aparecimento de uma ofensiva que nega as

⁴⁹⁸ CAMUS, Albert. *As Núpcias*, O Verão. Trad. Vera Queiroz. São Paulo: Círculo do Livro. s/d, p. 85.

⁴⁹⁹ *Idem, ibidem*.

⁵⁰⁰ *Idem, O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p. 49.

determinações de Deus. Nesse contexto, a personagem marcante é a do Marquês de Sade, a qual, ao apontar para a história do Cristo dando-lhe a nomeação de ‘romance inosso’, realiza um ataque contra uma idéia pré-determinada de Deus. Em outras palavras, no momento em que Sade afirma que Deus se mostra como um ser vil, uma criatura injusta e demasiado cruel, ele aponta para o fato de não haver nada que nos impeça de olhar para o outro de modo também vil e cruel, visto sermos sua imagem e semelhança. Na medida em que o universo é destituído de leis, só há um imperativo: o instinto, isto é, o ‘desejo’. Donde se inferir que matar o nosso semelhante não constitui um crime divino. Cabe nesse ponto salientar que, por mais que a assertiva de Sade acerca da necessidade do crime e, por conseguinte, a admissão do assassinato esteja em conformidade com as bases de sua revolta, esta posição assumida fez com que o próprio Sade demonstrasse um modelo equívoco de ‘homem revoltado’. Afinal, seu comportamento não partiu de sua experiência, mas, isto sim, de uma reação instintiva, do desejo de ir contra a sociedade e os valores que o oprimiam. A liberdade em seu pensamento era um símbolo da mais absoluta decadência, visto não se encontrar dentre os princípios de sua sonhada república; antes, o que estava em voga era a ‘libertinagem’.

O olhar crítico de Camus sobre Sade é fundamental para se compreender mais adiante o enfoque dado à liberdade como prática política. Em outras palavras, Camus recusa a noção ‘sadiana’ de igualdade como um conceito matemático, pois “a equivalência dos objetos que os homens são, a abjeta igualdade das vítimas. Aqueles que levam o desejo a extremos precisam tudo dominar, sua verdadeira realização está no ódio”⁵⁰¹. E o ódio, como já foi demonstrado, faz parte do ‘ressentimento’, e não da ‘revolta’.

À vista disso, o que se percebe é o fato de o crime do homem continuar a servir como resposta, isto é, como justificativa para o crime divino. Logo, ao se sentirem ultrajados por um Deus tão vil, os homens se consideraram constrangidos a escolher o mal, de modo a estar o mais longe possível deste deus indigno. Dessarte, emerge daí uma espécie de ‘cavalheiros do apocalipse’, denominados, por Camus, de ‘dândis’. Esses ‘dândis’ são os homens de letras, e sua revolta é egoística e intelectual, na qual o luciferanismo irrompe como a unidade estética de uma atitude sacrílega. Consoante Camus,

A luta de Satã e da morte no ‘Paraíso Perdido’, poema preferido dos românticos, simboliza esse drama, mas com muito mais profundidade pelo

⁵⁰¹ *Ibidem*, p.56.

fato de a morte (com o pecado) ser a filha de Satã. Para combater o mal, o revoltado, já que se julga inocente, renuncia ao bem e gera novamente o mal.⁵⁰²

Ora, como Sade, os românticos até Baudelaire, na ótica camusiana, acabaram apartados da fonte originária da revolta. Distanciando-se do pensamento grego e, portanto, da rebelião de Prometeu, os ‘dândis’ revoltados acabaram obcecados pelo problema do mal e pela realização dos desejos do indivíduo. Os revoltados românticos, os ‘inocentes dândis’, sentem-se coagidos a praticar o mal, visto que não lhes é permitido o bem, em virtude da prepotência divina. Ora, sendo o bem utilizado por Deus para fins injustos, não resta ao homem outra saída senão afastar-se o máximo possível do Criador. Nesse percurso, o mal é encontrado como o único meio para a própria redenção. Conforme afirma Camus, “o herói romântico sente-se, portanto, obrigado a fazer o mal, por nostalgia de um bem impossível”⁵⁰³. A ‘revolta dos dândis’, desse modo, não aparece como um mecanismo para redimir o homem, mas antes, emerge como mote para justificar e defender os caminhos seguidos por cada romântico. O romantismo, então, torna-se a forma mais aguda de exacerbação do individualismo, baseado em cultos desordenados e em idiosincrasias pessoais. Afinal, como afirmara Baudelaire, “tudo neste mundo transpira crime [...]. Não só ficarei feliz em ser vítima, mas não odiarei ser carrasco a fim de sentir a revolução dos dois lados”⁵⁰⁴.

À vista disso, o que se percebe ao longo da ‘revolta metafísica’ é o fato de o homem, o qual deveria ser amado como Prometeu o amou, ter ficado em abandono. Em nome da recusa divina, o ‘não’ pronunciado deixou de afirmar a *conditio humanæ*. Contudo, mesmo que a negação proferida não tenha se caracterizado em assertiva da condição humana, esta ‘revolta metafísica’ irrompe como ponto de partida, de sorte a fazer transpor os ‘dândis’ que, na qualidade de criaturas, só poderiam, efetivamente, opor-se ao criador. Em outros termos, Deus ainda está vivo no romantismo, e o homem, destarte, só poderá aparecer no confronto diante a morte divina.

⁵⁰² *Ibidem*, p.66.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 67

⁵⁰⁴ BAUDELAIRE, apud CAMUS, A. *ibidem*, p. 71.

É por esta razão que Camus aponta para o fato de ser apenas com Dostoievski que a ‘revolta’ ganha novas dimensões. Isso decorre em virtude de haver uma mudança de paradigma, na qual a blasfêmia se torna a participação no sagrado. O homem passa de inocente defensor do mal à inocente defensor de sua justiça. Não se nega de modo absoluto, portanto, a existência de Deus, mas, isto sim, refuta-o em nome de um valor moral. Deus é julgado, e do alto, afirma Camus. Afinal, “se o mal é necessário à criação divina, então essa criação é inaceitável”⁵⁰⁵. Ivan Karamazov aparece, assim, como aquele que não apenas proclama a inocência do homem diante de um Criador injusto, mas antes, toma o seu partido. É nesse contexto que a revolta dostoieviskiana se torna fundamental, haja vista o fato de que Ivan reconhece valores por ocasião de sua busca pelo reino da justiça. Na verdade, “ele inaugura a empreitada essencial da revolta, que é substituir o reino da graça pelo da justiça”⁵⁰⁶. Ademais, e justamente por esta razão, Ivan se vê lançado em um terrível conflito, a saber: por um lado, depara-se com a lógica niilista do absurdo, a qual afirma que ‘tudo é permitido’ se Deus não existe, e, por outro, confronta-se com as aspirações morais as quais determinaram sua rebelião original.

Esse aspecto dostoieviskiano permite observar um salto no que concerne à revolta, bem como às intrínsecas relações com questões degeneradas desta, a saber: a ‘ideologia’ e a ‘revolução’. Ora, Ivan Karamazov, ao buscar as conseqüências de sua posição, não somente ataca o cristianismo, mas, também, acaba por assentir à morte como algo logicamente aceitável. Como conseqüência, entra em contradição, visto que sua personagem encarna muito mais a ‘revolta lógica’ do que a ‘revolta moral’. Em outros termos, Ivan radicaliza sua revolta de modo a afirmar-lhe um extremo. Para Camus, se há um extremo da ‘revolta metafísica’, esta se encontra na ‘revolução metafísica’, na qual o princípio lógico rege a revolta, associando-a, desse modo, ao assassinato. De fato, cabe lembrar que este tipo de ‘revolta lógica’, ligada ao assassinato racional, atingiu seu ápice no Stalinismo. Em consonância com Camus,

⁵⁰⁵ CAMUS, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p. 75.

⁵⁰⁶ *Idem, ibidem.*

Os Grandes Inquisidores recusam orgulhosamente o pão do céu e a liberdade. [...] Portanto, não há mais provas, somente fé e o mistério, que os revoltados rejeitam e que os Grandes Inquisidores ridicularizam. Tudo é permitido, e os séculos de crime se preparam nesse minuto perturbador. De Paulo a Stalin, os papas que acolheram César preparam o caminho dos Césares que só escolhem a si mesmos. A unidade do mundo que não foi feita com Deus, agora tentará fazer-se contra Deus. [...] Por ora, Ivan apenas nos oferece o rosto desfigurado do revoltado nos abismos, incapaz de ação, dilacerado entre a idéia de inocência e o desejo de matar. Ele odeia a pena de morte, porque ela é a imagem da condição humana, e ao mesmo tempo caminha em direção ao crime⁵⁰⁷.

Destarte, há uma conseqüência que emerge dessa ‘revolta lógica’, isto é, se Deus é submetido pelos homens a um julgamento moral, logo, ele se encontra morto. A moral, desse modo, perde seu suporte divino, deixando ao homem uma questão, a saber: é possível o homem viver sem acreditar em nada? Nesse ponto, a ‘revolta metafísica’ encontra seu ultimo limite, erigindo-se como um niilismo afirmativo, no qual ‘o tudo é permitido’ possibilita a destruição da moral e, conseqüentemente, a última destruição da face de Deus. Só assim o homem pode existir e a moral pode iniciar sua reconstrução. Em outras palavras, Camus afirma que, no momento em que se submete Deus a um juízo moral, o homem o mata dentro de si. Contudo, esta morte proclamada gera um paradoxo, haja vista que o homem fundamenta a morte de Deus em uma idéia de justiça, na qual o juízo de valor proclamado acaba remetendo a uma nova idéia de Deus. Com efeito, deparamo-nos com o absurdo, o qual, para ser superado, necessita ser levado ao extremo. Ou seja, a moral aparece como a última face de Deus. Camus, então, reporta-se a Nietzsche, visto que, segundo o pensador argelino, este é quem mais precisamente inicia e aponta para a questão.

Com efeito, o confronto entre o homem e o mundo reaparece em sua forma niilista. Entrementes, este niilismo não é mais o da recusa a nenhuma salvação; antes, é a afirmação absoluta do homem como único. Tal reação niilista, encontrada em Nietzsche, dá-se frente ao absurdo constatado, o qual consiste em — não havendo mais a onipotência e a onipresença de Deus — sobrar, ao homem, as realizações e determinações; ele se torna, portanto, “responsável por tudo aquilo que vive, por tudo que, nascido da dor, está fadado a sofrer na vida”⁵⁰⁸.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 80-81.

⁵⁰⁸ NIETZSCHE, F., *apud* CAMUS. *O Homem Revoltado*. *Op. Cit.*

Nesse percurso, segundo Camus, Nietzsche, ao praticar a negação metódica, acaba, na verdade, por praticar uma afirmação acerca da existência e relevância do próprio homem. Donde o niilismo apontado por ele tornar-se, então, mais que profético, e mais precisamente clínico. Em outras palavras, toda a negação emerge como uma espécie de consciência afirmativa do “pode-se viver...”. Ao negar-se Deus, nega-se, conseqüentemente, sua participação e responsabilidade, cabendo, desse modo, ao homem, a responsabilidade pelo mundo. Para Camus, “Nietzsche só pensou em função de um apocalipse vindouro, não para exaltá-lo, pois ele adivinhava a face sórdida e calculista que esse apocalipse acabaria assumindo, mas para evitá-lo e transformá-lo em renascimento”⁵⁰⁹.

É evidente que Nietzsche não nega a crença na vida, e tampouco o homem; ao contrário, enaltece a *conditio humanæ*, visto que ‘o poder viver revoltado’, apresentado por Camus, aparece a ele como o ‘pode-se viver sem acreditar em nada’ ou ‘pode-se viver assentindo a tudo’. Todavia, o ‘tudo assentir’ que se presentifica no pensamento nietzschiano significa, outrossim, assentir ao assassinato, aos atos compreendidos como imorais e irrefletidos, assentir, enfim, ao cesarismo biológico e histórico. O ‘sim’ absoluto pronunciado no niilismo de Nietzsche acabou incluindo, simultaneamente, homem e assassinato na mesma perspectiva, daí a razão porque Camus defender que, por mais que Nietzsche possuísse uma intenção pura, sua teoria foi letal em seus efeitos. O Nazismo, como se sabe, aparece como exemplo eficaz, haja vista que este fenômeno se apropriou equivocadamente da assertiva nietzscheana, ‘para erigir um santuário novo, é preciso demolir um santuário, esta é a lei’.

A ‘revolta metafísica’ chega, no curso do século XIX para o XX, ao ápice de sua contradição. Na ausência de Deus, procura-se por um reino único, no qual a comunidade humana possa emergir dos escombros deixados pela comunidade divina. Em outras palavras, a revolta desemboca em busca por justiça e por moral. O homem, assim, tem em vista uma liberdade absoluta; contudo, em sua procura, a única coisa com que se depara é uma “prisão de deveres absolutos, uma ascese coletiva, uma história a ser terminada”⁵¹⁰. A ‘revolta’, portanto, ao rejeitar toda e qualquer servidão, acaba por almejar possuir a criação como um todo. Donde o revoltado, que antes só desejava

⁵⁰⁹ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. *Op.Cit.*, p 86.

conquistar seu próprio ser e mantê-lo diante de Deus, esquece agora as origens de sua revolta, bane Deus e se une ao espírito revolucionário. Consoante Camus, “morto Deus, resta a humanidade, quer dizer, a história, que é preciso compreender e construir”⁵¹¹. O homem visa, portanto, a todos os meios disponíveis para construir sua história. E,

No auge do irracional, o homem, em terra que ele sabe ser de agora em diante solitária, vai juntar-se aos crimes da razão a caminho do império dos homens. Ao “eu me revolto, logo existimos” ele acrescenta, tendo em mente prodigiosos desígnios e a própria morte da revolta: “E estamos sós”⁵¹²

É por esta razão que se pode afirmar que nos diferentes modos nos quais a revolta se manifesta, a ‘revolta histórica’ é que nos coloca frente a frente com os dois tipos de crimes apontados, a saber: os de paixão e os de lógica. Afinal, a linha temporal pela qual a humanidade seguiu ao longo dos últimos cinco séculos fez, de assassinos, juízes, fez das fogueiras da inquisição, fumaça negra que escapava das chaminés dos campos de Auschwitz, Treblinka, Buchenwald, dentre outros. Do lugar de onde o homem do século XIX derrubou as coerções religiosas, soergueram-se outras, ainda mais intoleráveis. Ou seja, a virtude morta renasce mais cruel e ameaçadora, pregando “a todo mundo uma ruidosa caridade e esse amor pelo longínquo que faz do humanismo contemporâneo uma derrisão”⁵¹³.

Decerto, a evolução econômica engendrada no mundo moderno e, em particular, o desenvolvimento da indústria nos países europeus, fizeram da revolta uma ‘realidade histórica’. Todavia, seguindo-se uma linha traçada ao longo da história, o que se verifica é o fato de as democracias, anteriormente fundadas sobre a escravatura, acabarem por ceder lugar aos feudalismos, os quais desabrocharam em monarquias absolutas. E estas monarquias absolutas aparecem como o marco para uma transição, ou seja, é a partir delas que se cria a possibilidade de uma mudança de paradigma. Tal mudança, de fato, força um olhar para a condicionalidade histórica do problema, donde Camus, no compasso de

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 128.

⁵¹² *Idem, ibidem*.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 321.

Arendt, perpetrar uma análise das condições históricas que permitiram, a partir do binômio liberdade/igualdade, encontrar os meandros da ruptura.

Ora, a Revolução Francesa emerge como o marco crucial desta mudança de paradigma, haja vista que, pela primeira vez na história, um rei é morto não para se colocar outro em seu lugar, mas antes, para se destruir um princípio, o do direito divino. Como consequência, a busca de um ideário de liberdade acabou engolfada por um espaço político transformado em espaço jurídico. Tal transfiguração se deu em razão de o verdadeiro apelo da Revolução Francesa não estar na discussão acerca da origem divina do rei, mas, isto sim, na justiça advinda desse poder, a qual é entregue nas mãos de um único homem. Donde a morte do rei poder ser assumida como algo necessário para a constituição de um espaço livre, igualitário e, melhor ainda, justo. Nesse sentido, a violência irrompe tanto no pensamento quanto na ação revolucionária, como sendo uma etapa necessária para a construção de um reino de virtudes. À vista disso, pode-se acatar que a execução do rei assinala o término de uma etapa da história da humanidade, a qual simboliza tanto a dessacralização da história quanto a secularização de Deus. Do mesmo modo, a mudança de princípio implica uma mudança legal, isto é, jurídica, visto o direito divino não servir mais como argumento legal, nem legítimo, para as ações do Soberano. Há uma substituição no que concerne a um modelo de pensamento. Por um lado, exclui-se a aristocracia de sangue, a qual, como já pontuado, possuía seu poder na legitimidade dada pela Igreja, ou seja, em nome do poder divino. Por outro, instaura-se uma nova ordem jurídica, pautada em um “pensamento dito libertino [...], dos filósofos e dos juristas”⁵¹⁴, na qual os burgueses, cultos e poderosos, seriam capacitados para atender os anseios da massa. Tal substituição, cabe ressaltar, evidenciou um Estado caracterizado pelo elitismo, no qual, como frisado no capítulo anterior, o poder de legislar se desvirtuou em uma demonstração de concordância racional, retirando, assim, a possibilidade de aparecer como uma vontade política.

Ora, o que de fato se percebe é que, com a ascensão de um pensamento racional concomitante à ascensão de uma burguesia industrial e comercial — a qual, para atingir os seus objetivos exaltou no povo o desejo de liberdade e de igualdade —, evidenciou-se uma necessidade de expressão de uma nova ordem. Decerto, toda a rebelião exprime,

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 138.

paradoxalmente, uma aspiração à ordem; contudo, a nova ordem instaurada a partir da Revolução Francesa nega as bases da ‘revolta’, haja vista o fato de almejar domesticá-la. Revolta, cabe lembrar, é permanente vigilância. Em outras palavras, mesmo que cada ‘revolta’ apareça como uma espécie inocente de nostalgia, essa mesma nostalgia pode, um dia, pegar em armas e, simultaneamente, assumir uma culpabilidade total. Foi essa culpabilidade total, apregoada no crime e na violência, que engendrou quase todas as últimas revoltas e, em consequência, as suas transfigurações, nas diferentes ‘revoluções’. Afinal, com o propósito de instaurar o par liberdade/igualdade total, torna-se necessário acatar uma culpabilidade também total. Faz-se mister apontar para o fato de que, a partir do momento em que a espécie é divinizada e visa-se a realizar um ideal de super-humanidade para todos se salvarem, trai-se, subsequentemente, com os ideais da ‘revolta’.

Nesse sentido, a morte de Deus permitiu ao homem construir um novo fundamento para alicerçar-se, donde o ‘Contrato Social’ emergir como possibilidade de substituição da antiga divindade cristã pela razão e pela virtude. Em outros termos, a era da razão é instaurada e, com ela, a necessidade de argumentos lógicos, legitimadores das ações humanas e, dentre estas ações, são partícipes tanto o genocídio quanto a exclusão. Os regicidas de 1793, portanto, ao decapitarem Luiz XVI, puseram fim à ‘revolta’ e inauguraram os ‘tempos revolucionários’, criando, por conseguinte, um ‘novo evangelho’, isto é, uma ‘boa nova’ a qual rejeita, necessariamente, a antiga ordem. Nasce, portanto, com a Revolução Francesa, uma mística nova, a mística que diviniza a vontade geral e que lhe atribui um poder ilimitado e infalível. Mata-se o rei e diviniza-se a razão. Ou seja, em nome da justiça deve-se, fundamentalmente, eliminar o representante de Deus na Terra. A ambição de ‘ser total’ faz com que a justiça se assemelhe à ‘Graça’, no seu sentido divino.

Em outras palavras, o homem que em princípio odiava a morte, consequência de sua finitude e imperfeição diante do Criador, quis, erroneamente, libertar-se dela, buscando consolo na imortalidade de sua espécie. Contudo, o apelo à imortalidade e a busca por respostas racionais e científicas geraram, unicamente, um outro ‘*ens*’ para responder as questões permeadas pelo absurdo. No lugar de Deus, isto é, nos escombros do divino, erige-se um *lócus* perfeito para a ascensão da razão. Ora, a verdade absoluta acerca das coisas é impossível, do mesmo modo, um racionalismo desmedido não é capaz de abarcar o mundo nele mesmo. É nesse sentido que Camus aponta para a necessidade de criticar um modelo de pensamento no qual o que vige é um racionalismo extremado, isto é,

faz-se necessário ir de encontro a uma tradição ‘cartesiana-kantiana-hegeliana’ a qual, ao privilegiar desmesuradamente a razão, ergue muros grandiosos para proteger as ‘idéias’, excluindo, conseqüentemente, o homem real, deixando-o à parte de sua própria condição.

À vista disso, o que se percebe é o fato de que, com a morte de Deus, a ascese do homem foi erigida a partir da ascese da ciência, na qual a substituição da divindade divina realizou-se na busca de uma felicidade e de um bem, pautados por um modelo específico de razão e de virtude. Cria-se uma nova religião a qual, no afã de cultivar a virtude, constrói princípios mais abstratos que universais. Essa nova ‘religião’ apregoada institucionalizou-se na ‘república das leis’. Ou, como afirmara Saint Just, ‘fora das leis, tudo é estéril e morto’. Em outros termos, no lugar dos mandamentos divinos, cria-se ‘um ‘novo evangelho’, no qual a ‘boa nova’ consiste na legislação implementada. Afinal, sendo a lei o exemplo da perfeição, qualquer desobediência a seus preceitos só pode ocorrer em face de um cidadão imperfeito. A lógica da ‘revolução’ acabou por fazê-la voltar-se contra as bases de sua própria ‘revolta’. Ou, como exemplificara Marat que, “ao fazer seus cálculos finais, exigiu duzentas e setenta e três mil cabeças”⁵¹⁵. A lógica da revolução, portanto, seja ela na voz do grandioso Saint Just ou na do triste Marat, acabou advogando em nome do terror. Se o antigo Deus não tem mais serventia, em seu lugar, portanto, soergue-se uma nova deusa, a moral, cuja frieza e abstração têm servido para consolidar diferentes ‘reinos’ ao longo dos dois últimos séculos.

O homem, nos passos da razão, almejou reinar sobre a terra através da revolução e da destituição divina. Entrementes, a luta do homem por uma vida mais justa acabou por gerar uma moral burguesa a qual, pautada na frieza e abstração, transmutou a sonhada busca na ascese do terror. Em outros termos, a revolução contemporânea — que pretendia negar todo e qualquer valor — provou que já é, em si mesma, um juízo de valor. E, embora o niilismo absoluto, aparentemente apregoado nas Revoluções contíguas à Francesa, não se sustente, haja vista que este existe somente no suicídio, a destruição do homem acabou, isto sim, por afirmar, ainda que de forma torpe, o próprio homem. Afinal, o homem se recusa ser aquilo que é, bem como a sua construção de espécie humana recusa sua condição mortal. O terror é utilizado, então, como meio racional de governo, e a revolta é, a partir daí, negada ou traída.

⁵¹⁵ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. *Op.Cit.*, p. 154.

O nihilismo imperante nas ‘revoltas históricas’ e nas ‘revoluções’ estende-se em nihilismo político e social, haja vista que, ao rejeitar o passado em sua totalidade, acaba precisando amparar-se na polícia de Estado. Para justificar a ação ‘policial’, o pensamento revolucionário despoja-se dos valores que antes o caracterizaram, terminando por aparecer, nos diferentes movimentos totalitários, um cinismo político característico. É nesse sentido que Camus afirma que a ‘revolta’ chegou à sua contradição mais extrema, na medida em que se nega a si mesma. Em outras palavras, o ‘não’ pronunciado perde seu caráter afirmativo de valorização da *conditio humanæ*. No lugar da recusa a tudo que minimiza a condição humana, o homem antes revoltado torna-se o policial que se volta contra sua mesma revolta. O revolucionário, portanto, aparece diante de um paradoxo: ou ele é ao mesmo tempo revoltado ou não é mais revolucionário, isto é, se ele é revoltado, se insurge, necessariamente, contra a revolução. E, consoante Camus, “todo revolucionário acaba como opressor e herege”⁵¹⁶.

Ora, o que de fato está em jogo é uma preocupação com a legitimação da violência. *O Homem Revoltado*, portanto, para além de todas as relações estabelecidas pelo próprio Camus, emerge como um exame minucioso dos movimentos políticos e sociais erigidos no século XX. Donde a crítica camusiana, totalmente em consonância com o pensamento de Hannah Arendt, apontar para determinados modelos de Estado cujos governos erigiram-se com bases ideológicas, de modo a estruturarem-se como governos totalitários e excludentes. O Fascismo e o Nazismo, assim como o Stalinismo se apresentam como exemplos fundamentais. Em uma análise dos movimentos que vão desde Mussolini e Hitler até a Revolução Russa, percebe-se a implementação de uma ação perpétua a qual é tomada como um valor em si mesmo. Tal valorização, decerto, abre a possibilidade de união desta ação praticada ao terror, o qual também se apresenta duradouro e perpétuo no que concerne às práticas do Estado. Contudo, se, por um lado, a negação por parte do hitlerismo uniu-se ao ‘nada’, por outro, o comunismo russo ainda conservou a ambição metafísica de edificar a cidade do homem divinizado. Do mesmo modo, pode-se afirmar que, conquanto a ‘revolução’ fascista e hitlerista possuem por mote a exaltação do carrasco contra o carrasco — na qual não se visa à liberdade de todos, mas, apenas, a de alguns—, a ‘revolução’ perpetrada na antiga URSS, tem na exaltação do

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 285.

carrasco por suas vítimas o seu conteúdo. Nesta, a liberdade é para todos os homens, todavia, ela apenas se dá mediante a ‘escravidão’ dos mesmos. Cabe salientar que, no comunismo há de se reconhecer a ‘grandeza de intenção’; contudo, por mais que se tenha em vista um ‘bem último’, o stalinismo manteve em suas bases o mesmo cinismo político encontrado no fascismo, isto é, “o niilismo moral”⁵¹⁷.

Para Camus, o engajamento histórico que surge a partir da Revolução Francesa suspende o horizonte cultural grego do qual emergiu, e instaura, nos séculos que se seguem, uma era de aniquilações, donde o que se funda é, decerto, a precipitação de um movimento de negação, o qual se torna incapaz de reconciliar homem e mundo. Os suicídios políticos, neste caso, se tornam análogos aos suicídios filosóficos, analisados por Camus em *O Mito de Sísifo*. Isso porque, no confronto da desrazão com o desejo de clarividência que sufoca o íntimo da humanidade diante da falta de sentido do mundo, o homem acaba por buscar um universo ficcional. Neste, o absurdo da existência encontraria, erroneamente, um apaziguamento e uma solução. O destino mortal e glorioso do homem, então, perde-se nesta crença na imortalidade apregoada por um Deus ‘virtual’. Do mesmo modo, o ‘homem revoltado’, que vive a tensão entre a nostalgia da justiça e a consciência de sua possibilidade, busca, no momento em que assente à ideologia e à ‘revolução’, um modelo também ficcional de imortalidade. De certa forma, o homem ‘cria’ uma solução para falta de sentido da vida, dando-lhe falsas esperanças. E, não se deve esquecer, a esperança é o maior mal retirado da caixa de Pandora, pois este faz com que o sujeito negue sua responsabilidade e tente fugir de sua condição de homem.

Destarte, todo o ‘revoltado’, ao contrário do ‘revolucionário’, aparece, então, como pertinaz defensor da vida, opondo-se à servidão, à mentira e ao terror. É a longa cumplicidade dos homens em luta contra o próprio destino o que justamente permite ao revoltado ultrapassar as fronteiras do niilismo. Ademais, cabe frisar, há neste ‘revoltar-se’ a certeza da impossibilidade do absoluto e da totalidade, pois qualquer empreendimento tão ambicioso é, em si mesmo, contraditório. Portanto, a liberdade de matar e a legitimação do assassinato não são, de modo algum, compatíveis com a ‘revolta’, haja vista que ela, a ‘revolta’, não se apresenta como um processo ou uma busca da liberdade total no verdadeiro sentido do termo; antes, ela contesta o poder ilimitado que autoriza a

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 283.

violação do espaço que ela sempre quis preservar, o qual é constitutivo de sua gênese. Em outros termos, há, para o ‘revoltado’, a necessidade do reconhecimento dos limites da liberdade, e que esses limites delimitem o espaço entre os homens. À liberdade do assassinato, o revoltado só pode dizer ‘não’, visto que, se a ‘revolta’ exige uma unidade, então ela deve ser necessariamente força de vida e não força de morte. A lógica da ‘revolta’, portanto, está precisamente na criação e na fidelidade ao ‘sim’ do valor que se elevou e ao ‘não’ afirmativo dos limites inerentes à *conditio humanæ*.

Considera-se, portanto, que “revolta” e “revolução” são, efetivamente, conceitos contraditórios. Afinal, a revolução realiza-se a partir da humilhação, da minimização da *conditio humanæ*, traindo, por conseguinte, as bases e fundamentos da própria revolta. Ademais, a revolução transmuda-se em negação, abjurando-se a si mesma. Em outras palavras, conquanto a reivindicação da revolta seja a unidade, a reivindicação da revolução emerge como totalidade. À vista disso, percebe-se que a revolta busca criar para ser e afirmar-se cada vez mais, ao passo de a revolução forçar-se a produzir para negar-se mais. Ou seja, a revolução obriga-se a agir na esperança sempre frustrada de um amanhã longínquo, de um “vir a ser” incerto e crédulo. A revolta, por seu turno, aponta para o viver e para o “fazer viver”, de modo a dar ao homem a possibilidade de criar aquilo que se é, marcando o mundo, desse modo, com seu próprio selo. Logo, o movimento da revolta contém em si um valor, o qual pode ser medido na expressão da recusa à violência, o que implica, logicamente, a impossibilidade de confundir-se com a revolução. Ademais, o ato violento e, portanto criminoso, atraiçoa o valor que havia sido posto em evidência pelo movimento revoltado. Em outros termos, aquele que nega o outro e se permite matar reivindica uma liberdade total e ilimitada, a qual faz emergir um niilismo negativo, que se confunde em fúria desmesurada, e isso tanto ao criador quanto às criaturas. Este niilismo negativo, advindo da revolução, no máximo, além da recusa de uma ordem existente, visa a substituí-la por estruturas imaginárias e totalitárias, destruindo, destarte, as razões límpidas que caracterizam o pensamento revoltado.

2.1.4 — Uma Crítica à Tradição Hegeliana-Marxista

A miséria impediu-me de acreditar que tudo vai bem sob o sol e na história; o sol ensinou-me que a história não é tudo⁵¹⁸.

Ora, é partir da definição de ‘revolta’, bem como do seu caráter opositor à ‘revolução’, que se percebe o quão importante se torna uma crítica à tradição hegeliana-marxista. Tal crítica decerto está presente tanto em Camus quanto em Hannah Arendt, como já pôde ser apresentado; contudo, tal crítica ganha maior ênfase em face do esclarecimento do pensamento e dos escritos de Hegel e Marx.

Não obstante a crítica ao pensamento hegeliano, pode-se vislumbrar, em certa medida e em certo grau, um fio condutor que liga a filosofia de Camus à de Hegel. Afinal, Camus, no movimento de transição entre o absurdo e a revolta, aponta para o fato de a opressão, quando apresentada diante do sentimento de revolta, sempre ser contraposta a um desejo consciente de glorificação da vida e, conseqüentemente, de afirmação do indivíduo. Em outras palavras, Camus retoma, de forma bem peculiar, a mesma dialética do senhor e do escravo apregoada por Hegel, na qual o “princípio é o de fazer da relação com a morte o princípio de todo valor; e ele toma ainda a idéia de que esta relação ao mesmo tempo se encarna em figuras históricas movidas por dialéticas impiedosas”⁵¹⁹. Tal relação com a dialética hegeliana diz respeito, unicamente, às análises derivadas das oposições entre servidão e tirania, revolta e consciência. Donde se perceber que, apesar deste elo específico, faz-se mister apontar para o fato de Camus compreender a dialética hegeliana como sendo o marco pelo qual a filosofia abandona as fundamentações morais de uma ação, tornando, destarte, a moral provisória. E isso de tal modo que cria uma perspectiva de adiamento do agir humano, o que reflete um comportamento equívoco com relação à vida, haja vista o agir estar direcionado ao futuro, o qual é sempre uma incógnita. Nesse sentido a crítica ao hegelianismo se volta ao pensamento de Karl Marx; afinal, o marxismo se apresenta como algo “profético”, haja vista poder ser entendido como uma espécie de religião, a qual anuncia sempre um amanhã longínquo.

⁵¹⁸ CAMUS, Albert. *A Morte Feliz*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1997.

⁵¹⁹ EWALD, F. *L’Absurd et la Révolte*. *Magazine Littéraire*, Paris, abril/1990, p. 43.

Ademais, o messianismo marxista acabou engolfado por uma dimensão revolucionária, e esta, ao atribuir ao capitalismo os antagonismos existentes na sociedade, acabou por materializar uma utopia de uma unidade primitiva. Em outros termos, o mundo entendido como ‘comunista’ alicerçou-se em um totalitarismo que reprimiu e aniquilou toda a liberdade apregoada no pensamento do próprio Marx. A Revolução Russa, desse modo, ao voltar-se contra as origens da revolta, seguiu as ideologias do consentimento. O revoltado comunista, portanto, se transmuta em revolucionário, abdicando de sua revolta, tornando-se, no lugar daquele que se impõe na sua *conditio humanæ*, o opressor que a minimiza.

Ora, Camus, assim como Hannah Arendt, segundo Jeffrey Isaac⁵²⁰, aponta criticamente para uma deificação do homem caracterizado pelo pensamento hegeliano-marxista, o qual acabou substituindo uma transcendência divina por outra, a “dos princípios formais, razão e justiça, [que] servem para justificar uma dominação que não é justa nem racional”⁵²¹. De Hegel pode-se afirmar que o entendimento do desenvolvimento humano se dá através do triunfo de um dito “espírito do mundo”, o qual se realiza após diferentes e variados conflitos dentro de si mesmo, “em casa, consigo e dentro de si”⁵²². De Marx, por seu turno, pode-se compreender o entendimento do triunfo do homem através do labor, quando, dentro das práticas comunistas, as relações diárias oferecem ao homem não mais que a inteligibilidade das relações dele com a natureza⁵²³. A vida, desse modo, emerge como nada mais que um processo social, sendo tratada como uma produção para a livre associação entre homens. Ademais, esta é regulada de forma consciente por estes mesmos homens em um acordo fechado e previamente definido. Ora, a despeito de uma crítica negativa, tanto Arendt quanto Camus vêm-se obrigados a reconhecer que, frente à credulidade no fato histórico, Hegel e Marx parecem ter ganhado sua porção no pensamento filosófico. Nesse aspecto, eles estão no mesmo compasso que Nietzsche, para quem Hegel foi capaz de formar uma geração crédula na história e em seu poder; criando, assim, uma espécie de “idolatria do real”⁵²⁴. Segundo Isaac, esta “idolatria do real” nada

⁵²⁰ ISAAC, J. *Arendt, Camus and Modern Rebellion. Op.Cit.*, p. 80.

⁵²¹ CAMUS, A. *O Homem Revoltado. Op. Cit.*, p. 164.

⁵²² ISAAC, J. *Arendt, Camus and Modern Rebellion. Op.Cit.*, p. 80. A expressão por Isaac utilizada é a seguinte: “at home with itself in itself”.

⁵²³ Cf. MARX, Karl. *O Capital*, vol. I.

⁵²⁴ ISAAC, J. *Arendt, Camus and Modern Rebellion. Op. Cit.* p. 81. O termo utilizado por Nietzsche é

mais é que uma espécie de excomunhão da criatividade humana, a qual, ao afastar o homem de seu processo criador, acaba por explicar todas as ações humanas como estruturas unicamente racionalizadas, haja vista sua inserção em toda uma narrativa de um progresso da razão humana advindo da filosofia histórica de Hegel. É por esta razão mesma que Camus afirma que Hegel construiu um sistema cuja transcendência dos princípios formais, na qual a razão é a principal partícipe, é capaz de justificar uma dominação irracional.

Camus, percorrendo os elos que ligam a Revolução Francesa à estruturação e formação do pensamento contemporâneo, afirma que:

A justiça, a razão, a verdade brilhavam ainda no céu jacobino, essas estrelas fixas podiam ao menos servir de pontos de referência. [Mas,] os pensadores alemães do século XIX, particularmente Hegel, quiseram continuar a obra da Revolução Francesa, ao suprimirem as causas de seu malogro. [...] O pensamento alemão acabou portanto substituindo a razão universal, porém abstrata de Saint-Just e Rousseau, por uma noção menos artificial, porém mais ambígua — o universal concreto. Até aquele momento, a razão pairava acima dos fenômenos que com ela se relacionavam. Ei-la de agora em diante incorporada ao fluxo dos acontecimentos históricos, que ela explica, ao mesmo tempo em que estes lhe dão um corpo⁵²⁵.

Segundo Camus, Hegel racionalizou o mundo a tal ponto, que chegou a racionalizar até mesmo o irracional. Entrementes, sua sede de racionalização do mundo o fez dar à razão um aparato desarrazoado. Afinal, na formulação de uma regra para a ação, fez desta mesma regra a própria ação. Em outros termos, a ideologia alemã — ao encarnar a justiça, a razão e a verdade no dever do mundo — acabou por confundir “sua existência com seu movimento, fixando o término dessa existência no fim do dever histórico, como se houvesse um fim”⁵²⁶. O que de fato ocorre é uma ruptura com os valores de justiça, razão e verdade, haja vista que estes deixaram de ser referências para se tornarem fins. A ação acabou romantizada em trevas, à espera de uma iluminação divinizada (*Aufklärung*). A razão, desse modo, tornou-se nada além que uma paixão inflexível. Ademais, diz Camus, Hegel terminou soberbamente, em 1807, a História.

“Idolatry of the actual”, o qual se encontra em um texto de M. Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1988).

⁵²⁵ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. *Op. Cit.*, p. 161.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 162.

No que concerne a Marx e ao marxismo, para Hannah Arendt, como já aludido, este se apresentou dúbio; afinal, por um lado, fundou sua teoria invertendo os valores provenientes da tradição, bem como negligenciou as atividades do homem anteriores ao advento da mesma tradição; isto é, aquelas realizadas no âmbito da *polis*, em que o verdadeiro sentido da política se sinonimizava com o de ação. Do mesmo modo, por outro, Marx parece não fazer uma distinção entre os conceitos de labor e de *work*. Tal dubiedade fez com que a visão comunista, ou seja, o horizonte com o qual se instalou o seu julgamento histórico e moral se tornasse uma utopia cega. Nesse sentido, a crítica de Camus a Marx é paralela a de Arendt. Para o pensador argelino — mesmo admirado pela paixão por justiça e o engajamento político de Marx —, a teoria marxista nasce do malogro de uma profecia, cujo fim desemboca no apocalíptico ‘socialismo’ implementado pela antiga URSS. Afinal, tanto Capital quanto proletariado foram infiéis a Marx. De um lado, o capitalismo aprendeu os segredos do planejamento, de outro, o proletariado nunca realmente se alinhou e, mais ainda, este rejeitou a missão histórica da qual Marx justamente o havia encarregado. Diante disto, a revolução criou um sistema socialista autoritário. Marx almejava dominar a história, contudo,

A vontade de poder, a luta niilista pela dominação fizeram mais que banir a utopia marxista. Esta [...] tornou-se fato histórico a ser utilizada como os outros. Ela que queria dominar a história, aí se perdeu [...] reduziu-se a um meio, cingidamente manipulado para fins mais banais e sanguinários. [...] Destruiu igualmente a sociedade burguesa e a sociedade revolucionária em benefício de um ídolo que tem o focinho do poder⁵²⁷.

Ora, Camus aponta para o fato de o socialismo almejar um caráter científico, adequado a seu tempo; entretantes, o cientificismo aspirado não se realiza, haja vista “que seu malogro decorre de um método bastante ambíguo que se mostrava ao mesmo tempo determinista e profético, dialético e dogmático”⁵²⁸. E, “Marx e o marxismo deixaram-se levar pela profecia do futuro e do comunismo em detrimento de seus postulados e métodos científicos”⁵²⁹

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 254.

⁵²⁸ *Idem, ibidem*.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 255.

Cabe aqui neste ponto salientar que Camus, assim como Hannah Arendt, não confunde Marx com seus idólatras marxistas e, tampouco, com os arautos do comunismo como Lênin e Stalin. O que de fato Camus faz é apontar para o socialismo marxista como a “reinscrição do ser supremo em nível de humanidade [...] Por esse ângulo, o socialismo é, então, interpretado como uma deificação do homem, em que são assumidas algumas das características das religiões tradicionais”⁵³⁰. Camus acaba compreendendo o comunismo muito próximo ao pensamento de Monnerot⁵³¹; isto é, como uma “*empresa religiosa*, uma *religião secular*”. Afinal, a profecia científica de Marx se perdeu quando profetizada em termos absolutos. A razão histórica apregoada tem por função julgar o mundo, “ela o conduz ao mesmo tempo em que pretende julgá-lo. Encerrada no acontecimento, ela o dirige. É a um só tempo pedagógica e conquistadora”⁵³². Contudo, esta acaba culminando em um império ideológico, haja vista a profecia marxista ter se enterrado sob o manto do ‘princípio de autoridade’. Lembrando que é este princípio que guia as Igrejas quando estas desejam escravizar a verdadeira razão à fé morta. A revolução marxista, portanto, conhece sua maior contradição: sua tragédia é a do niilismo,

Confunde-se com o drama da inteligência contemporânea que, aspirando ao universal, acumula as mutilações do homem. A totalidade não é unidade. [...] A reivindicação da Cidade Universal não se mantém nessa revolução senão rejeitando dois terços do mundo e o prodigioso legado dos séculos, negando, em favor da história, a natureza e a beleza, suprimindo no homem sua força de paixão [...]”⁵³³.

Ora, é claro que a crítica ao marxismo empreendida por Camus, assim como por Arendt, está circunscrita a uma condicionalidade histórica, e mais precisamente às brutalidades exercidas por Stalin. Entrementes, o que de fato está em jogo ultrapassa a maturação do totalitarismo soviético; antes, circunscreve-se ao fracasso empreendido

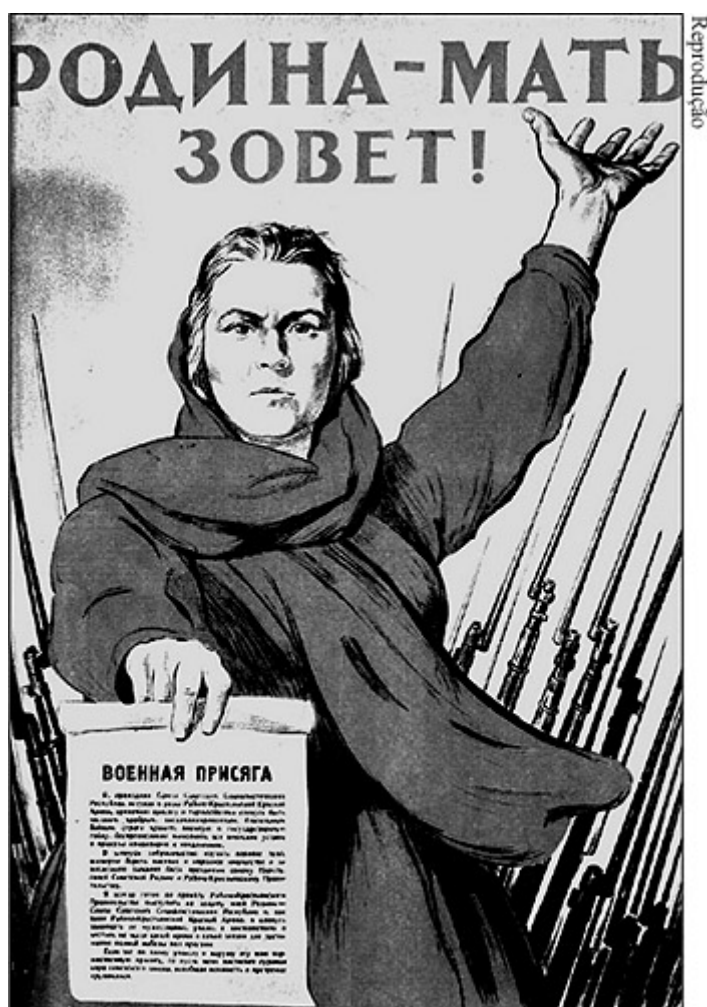
⁵³⁰ CAMUS, A., *apud* ISAAC, J. *Arendt, Camus and Modern Rebellion. Op.Cit.*, p.85.

⁵³¹ MONNEROT, Jules Marcel (1909-1995) considerava que a política é arte que faz lembrar a medicina. Atacando as teses de Durkheim, defende o subjetivismo apaixonado do investigador, considerando que *les faits sociaux ne sont pas des choses*. Na sua obra de 1949, considerada por Simone Beauvoir como *a bíblia do anticomunismo*, considera o comunismo como uma *empresa religiosa*, uma *religião secular* que visa a instaurar um *Estado Universal*, pelo que se configura como o *Islã do século XX*, que tem como motor o revolucionário profissional, mobilizado pelos *apparatchikini* dos partidos comunistas e da Internacional Comunista.

⁵³² Camus, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p.255.

⁵³³ *Ibidem*, p. 276.

tanto pelo horizonte bolchevista quanto pela ascensão da social democracia. Ademais, a questão camusiana se volta a Lênin e a sua credulidade na ‘revolução e na virtude da eficácia’. A despeito da barbárie e minimização óbvias empreendidas por Stalin, Lênin retoma uma luta contra a moral formal — inaugurada por Hegel e Marx —, banindo a moral revolucionária, haja vista sua crença no poder revolucionário se estabelecer distanciada dos velhos dez mandamentos. A virtude com Lênin não possui mais um sentido de *areté*; ela se liga ao que convém e ao que não convém ao condutor da história.



Guerra patriótica: A mãe Pátria conclama!

O Estadista soviético recorre ao autoritarismo como seu método preferido. Afinal, a doutrina leninista se torna tão severa “ao exército, à polícia, ao porrete e à burocracia”⁵³⁴ em sua estratégia que enfatiza a idéia de uma ‘ditadura do proletariado’. Lênin sempre louvou o terror e sempre teve a violência e a ditadura como fixações, a ponto de os mencheviques terem-no declarado como um autêntico renegado do marxismo. Há muito se sabia dos métodos terroristas postulados por Lênin — em 1905, em um congresso para a unificação do partido, ele pregava o terror em massa e a expropriação de terras dos camponeses. Eram também conhecidas suas ordens de execuções sumárias. Em 1918, ordenou enforcar 100 kulaks e confiscar seus grãos. Ordenou também o massacre da família dos Romanoff, a matança e banimento para a Sibéria de camponeses. Stalin não foi um desvio do leninismo, mas sua seqüência lógica. Lênin só não matou mais porque teve vida curta no poder. Sobreviveu apenas sete anos à Revolução. O erro da revolução marxista consiste na escolha equívoca da história:

A revolução do século XX mata o que resta de Deus nos próprios princípios e consagra o niilismo histórico. [...] Escolher a história, e apenas a história, é escolher o niilismo contra os ensinamentos da própria revolta. Aqueles que se lançam a história em nome do irracional, bradando que ela não tem sentido, encontram a servidão e o terror e desembocam no universo dos campos de concentração. O fascismo quer instaurar o advento do super-homem nietzscheano. [...] Se homem quer tornar-se Deus, ele se arroga o direito de vida ou de morte sobre os outros. Fabricante de cadáveres ou sub-homens, ele próprio é sub-homem, e não Deus, mas servidor ignóbil da morte. A revolução racional quer por sua vez realizar o homem total de Marx. A lógica da história, a partir do momento em que é aceita totalmente, leva-a pouca a pouca, contra a paixão mais elevada, a mutilar o homem cada vez mais e transformar a si mesma em crime objetivo⁵³⁵.

⁵³⁴ Camus, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p. 264

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 282.

2.1.5 — O Humanismo como Derrisão: Uma Prisão para o Homem

O apelo humanista — tal qual se apresenta no século XIX, tendo seu apogeu no século XX — parece ter esquecido o homem, haja vista a ambigüidade inerente ao próprio conceito de humanismo. Nesse sentido, faz-se mister apontar para o fato de esta problemática já se encontrar pontuada, como nos faz perceber Camus, no pensamento de diferentes autores do fim do século XIX; contudo, é mais precisamente no pensamento nietzscheno que se verifica a constatação de uma decadência no sentido dado ao fenômeno humanista. Ressalte-se que dos pensadores modernos, Nietzsche foi o mais decididamente anti-humanista, não só pela extensão e sentido das críticas, mas antes, por se negar a extrair delas algum indicador de correção, melhoramento ou consolo para a humanidade. Ademais, Nietzsche aponta para a ilusão advinda do humanismo, denunciando a mistificação mais profunda e perigosa do mesmo. Todo o humanismo, neste sentido, é consistentemente anti-humanista na medida em que toda vontade de poder pressupõe um fim terminal para o ‘devir’ de uma humanidade que se quer em constante progresso. Ademais, Nietzsche não advoga nenhuma promessa de ‘melhora’ da humanidade, visto isto consistir naquilo que se chamou até então ‘moral’⁵³⁶. O anti-humanismo da crítica nietzscheana, portanto, diz respeito a uma crítica não só da religião e da metafísica, mas também e, talvez principalmente, da moral instituída. A crítica nietzscheana, assim, assinala o fato de — quer religião, quer moral ou metafísica — estas questões se encontrarem enraizadas em uma filosofia voltada para um futuro incerto ao próprio homem. A posição de Nietzsche, entretantes, não se constitui em uma mensagem utópica, escatológica ou, muito menos, messiânica; antes, se propõe indagar “Quem há de preservar a *humanidade?*”, ou melhor, “Quem vai erigir a *imagem do homem* quando todos os homens se sentirem apenas como serpentes em busca de si, provocando medo, tendo relegado aquela imagem ao nível dos animais ou até mesmo dos autômatos?”⁵³⁷.

⁵³⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. “Os ‘melhoradores’ da humanidade”. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000, § 2.

⁵³⁷ *Idem*, *Considerações extemporâneas*. “Schopenhauer como educador”. São Paulo: Nova Cultural, 1996, § 4.

Tal qual Nietzsche, Camus percebe que a condição imposta ao homem pela modernidade — aquela que promete um lar acolhedor e um estreitamento entre os indivíduos, geradora de uma ‘solidariedade’ comum — é um engodo perigoso, haja vista o apelo humanista ter se tornado uma casa de detenção, na qual é o próprio homem seu principal detento. Lembremos que Camus, na sua discussão acerca do sentido da revolta, aponta para o fato de que, frente às barbáries vivenciadas ao longo do século XX, a revolta aparecia, em uma primeira instância, como individual, voltando-se, entretanto, a uma aventura coletiva.

O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia, torna-se peste coletiva⁵³⁸.

Esta aventura coletiva, contudo, acabou por levar a um novo conceito, o de humanismo. Ou seja, o novo aparato filosófico instaurado transcendeu o homem em sua própria *conditio*, levando, desse modo, a uma nova concepção do humano. Mais uma vez, pode-se afirmar que no lugar das coerções religiosas, o pensamento iluminista soergueu outras coerções, mais inaceitáveis ainda. A virtude morta renasce mais bárbara e atemorizante, pregando a todos, como já aludido, uma espetacular caridade e um idolatria pelo longínquo, “que faz do humanismo contemporâneo uma derrisão”⁵³⁹.

Ora, para Camus, o pensamento político moderno é fundado, tal qual denominado por Lyotard, como a “a grande narrativa” do progresso humano. Essa narrativa progressiva se abre como enganosa, pois no afã de se obscurecer a opressão e afirmar a dignidade humana, o humanismo do século XIX, com sua idéia liberadora, acabou aprisionando o homem em sua própria criação, como afirma Isaac⁵⁴⁰. Este, o homem, agora é tanto a vítima quanto o carrasco. Destarte, *O Homem Revoltado* camusiano oferece um esboço da moderna *hybris*. Camus, assim, localiza no apogeu da modernidade, uma contradição, haja vista que a moralidade, tal qual fora construída, tornar-se devoção.

⁵³⁸ CAMUS. *O Homem Revoltado*. *Op.Cit.*, p 35.

⁵³⁹ *Ibidem*, p 321.

⁵⁴⁰ ISAAC, J. *Arendt, Camus and Modern Rebellion*. *Op.Cit.*, p.75.

Nos passos de Nietzsche, Camus afirma que a condenação do rei se tornou a cruz da história contemporânea, simbolizando, concomitantemente, a secularização da história dos homens e a desencarnação do Deus cristão. Transcendendo as incertezas e ambivalências do mundo moderno, a categoria do humano é descrita, doravante, no imperativo de uma moralidade, a qual é delineada através da famosa razão universal. Trocou-se a absolutização dos reis pela comunidade, eclipsada, dos homens. Fez-se a transmutação intelectual da razão divina pela legislação da razão.

Como Hannah Arendt, Camus está discutindo os limites da razão humana, bem como está se atendo a uma visão nada agradável acerca do pensamento político contemporâneo, haja vista este fundar-se ao longo de um período da história que pode ser denominado por ‘tempos sombrios’. À vista disso, Camus visa a compreender as conseqüências e ambigüidades dadas ao caráter humano advindos do pensamento humanista. Entrementes, vale neste ponto frisar, a análise camusiana não se atém à úmbria do século XX; antes, circunscreve-se a uma análise da tradição do pensamento político o qual aponta para uma dualidade, a qual é engendrada pela ascendência do dualismo da metafísica platônica e que culmina na emergência do cristianismo. Neste ponto preciso, as relações entre o pensamento de Albert Camus e o de Hannah Arendt se estreitam ainda mais, pois ambos — para além da crítica e busca por uma formulação filosófica capaz de dar conta do pensamento político contemporâneo — tentam compreender a nova dimensão humana da modernidade através de um olhar muito específico, a saber: uma análise crítica e renovada da tradição clássica acerca da *conditio humanae*. Em outras palavras, assim como Arendt⁵⁴¹, é através de um esboço já presente em Nietzsche que Camus retoma a valorização da vida contemplativa marcada no pensamento grego primevo. De fato, Camus visa a uma análise das questões que urgem ao homem contemporâneo através do entendimento daquilo que para ele era fundamental, as núpcias com o mundo. Núpcias estas que só podem ocorrer através do vivido, da

⁵⁴¹ O pensamento de Hannah Arendt com certeza, para além da influência de Nietzsche, sofre marcadamente a ascendência da filosofia de Martin Heidegger. Contudo, o mesmo não ocorre com Camus, para quem Heidegger não passava de um professor de filosofia que “escreve sem tremer e na linguagem mais abstrata do mundo que ‘o caráter finito e limitado da existência humana, é mais primordial que o próprio homem’”. Para Camus a crítica de Heidegger ao racionalismo acaba por ser reducionista, visto que reduz o ser a um mero substrato da realidade. Do mesmo modo, não separa a consciência do absurdo. Seus conceitos acerca da inquietação, do medo e do ser para a morte são, para Camus, a própria voz da angústia e súplica à existência. Heidegger, assim, estaria mantido no mundo absurdo, todavia, se torna promotor de seu caráter

celebração das bodas entre o homem e a *physis*, na qual a felicidade possa tão somente ser encontrada na *conditio humanæ*. Ora, o que de fato está em voga diz respeito a um modo de vida do homem que se reflete tanto na sua publicidade quanto na tragicidade de sua existência.

Albert Camus, portanto, amplia seu olhar para o mundo, estendendo-o a lugares para além de um ‘cotidiano servil’⁵⁴², afirmando, desse modo, a existência humana. Afinal, sua filosofia opera uma contestação de toda forma de entendimento da *conditio humanæ* atrelada a crenças e a esperanças futuras, sejam elas religiosas, metafísicas ou atreladas ao suposto progresso da humanidade. Para este pensador do mediterrâneo, a esperança emerge como um dos piores males que acometem a humanidade; e nisto reside a ambigüidade humanista, haja vista sua pretensão messiânica. A dura realidade, destarte, encontra-se na formulação de uma filosofia fundada em certezas impredecáveis e no interesse de controle dos corpos. Ou seja, há sempre a necessidade de se ter um inocente em oposição a um culpado, um bom versus um mau. O messianismo humanista acaba se tornando tão corrosivo e perverso quanto o cristão.

mortal. Procurando “*seu caminho por entre os escombros*”. Cf. CAMUS, A. *O Mito de Sísifo. Op.Cit.*, p. 36-37.

⁵⁴² Entenda-se ‘cotidiano servil’ como uma metáfora para uma vida normatizada, ou seja, uma vida construída a partir de padrões e regras de conduta que não levam em conta a vontade do indivíduo em sua singularidade.

2.1.5.1 — O puro niilismo versus a vontade de núpcias com o mundo

O espetáculo, que é o apagamento dos limites do eu [*moi*] e do mundo pelo esmagamento do eu [*moi*] que a presença-ausência do mundo assedia, é também a supressão dos limites do verdadeiro e do falso pelo recalçamento de toda verdade vivida, diante da *presença real* da falsidade garantida pela organização da aparência. Quem sofre de modo passivo seu destino cotidianamente estranho é levado a uma loucura que reage de modo ilusório a esse destino, pelo recurso a técnicas mágicas. O reconhecimento e o consumo das mercadorias estão no cerne dessa pseudo-resposta a uma comunicação sem resposta. A necessidade de imitação que o consumidor sente é esse desejo infantil, condicionado por todos os aspectos de sua despossessão fundamental. Segundo os termos que Gabel aplica em outro nível patológico, “a necessidade anormal de representação compensa aqui o sentimento torturante de estar à margem da existência”⁵⁴³.

Segundo Nietzsche, o que há de mais universal na era moderna é o fato de o homem ter deixado sua dignidade escapar a seus olhos em uma dimensão imensurável. “Perdemos nosso centro de gravidade”⁵⁴⁴, afirma o pensador. A questão pontuada por Nietzsche antecipa o que mais tarde deixaria Camus e Arendt profundamente abalados. Afinal, o ‘pai’ estava morto, e a vida do homem havia perdido seu fundamento. Este agora, segundo Camus, é um estrangeiro que vaga sem pátria e sem destino, está desterritorializado. O que há de fato, na perda do ‘pai’, é a indiferença do mundo e o desespero humano, um estranhamento que causa a percepção de um *non-sens*, de uma falta, de uma ausência de sentido a própria existência. A existência humana, portanto, não possui nenhum sentido *a priori*, não tendo razão ou finalidade. À vista disso, Camus aponta para o absurdo do existir humano, haja vista o mundo ser, doravante, inapreensível e descontínuo em sua totalidade.

⁵⁴³ DEBORD, Guy. *A Sociedade do espetáculo*. 7 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, §219, p. 140.

⁵⁴⁴ Cf. NIETZSCHE, F. *The Will of Power*. pp. 18. 30.

O problema filosófico exposto por Camus é o mesmo pontuado por Arendt, a saber: a existência, ou melhor, a condição humana frente ao mundo desarrazoado; isto é, frente a um mundo que, não possuindo sentido anteriormente dado, possui seu significado diretamente ligado à ação do homem neste mundo. Há de se ressaltar que o olhar camusiano sobre a situação do homem no mundo está dirigido a um diálogo contínuo com as representações ficcionais que o possibilitam; donde a objetividade conseguida ser um artifício contra a desrazão das coisas nelas mesmas. A verdade em si mesma jamais pode ser apreendida pelo homem, afirma Camus, visto este só poder conhecer sua própria criação: daí o sofrimento causado com a morte de Deus, com a morte do ‘pai’. Diante do exposto, o mundo do homem só pode ser o do vivido, das experiências; nunca um mundo de metafísica ou crença (fé). Esta é, decerto, a razão pela qual o sentimento absurdo suscitado consiste justamente no estranhamento do homem com este mundo; é um sentir-se estrangeiro em sua própria pátria. Consoante Camus, “o sentimento do absurdo pode esbofetear qualquer homem à esquina de qualquer rua. Em si mesmo, na sua nudez desoladora, na sua luz sem esplendor, é inapreensível”⁵⁴⁵.

Ora, se o universo, repentinamente, é devastado de suas luzes e ilusões, então, o homem se sente órfão e, em seu exílio, perde o lar, a terra de esperanças e promessas. É justamente este divórcio entre o homem e sua vida que propicia o sentimento de absurdo. No lugar de um século, tal qual renunciado por Hegel, em que ‘o lar é em si e por si’, o século XX tornou-se um monstruoso abismo entre a proposta humanista e o exílio humano. Esse sentimento de absurdo apresentado por Camus cria um hiato entre o homem e o mundo, fazendo com que nada possa oferecer um conhecimento tal, capaz de assegurar ao homem o mundo como sendo seu. O mundo sem sentido aparente e frente à finitude humana é absurdo e, mais absurdo ainda, é o confronto da desrazão com o desejo de clarividência que sufoca o íntimo da humanidade.

⁵⁴⁵ CAMUS, A. *O Mito de Sísifo. Op. Cit.*, p. 22. Ressalte-se que o absurdo é um sentimento capturado, segundo Camus, apenas pela inteligência, visto ser esta a única capaz de perceber a dualidade existente entre o homem e o mundo. Todavia, a inteligência vista como pura lógica não possui capacidade de apreender este sentimento em sua totalidade, pois o absurdo é traído pelas ações do próprio homem — o homem em si mesmo é sempre desconhecido e a crença numa verdade única nos faria recair em uma metafísica. Logo, quando a inteligência capta o absurdo, o faz apenas em sua aparência e, não naquilo que realmente ele o é, haja vista isto ser logicamente inacessível. A inteligência humana, neste aspecto, aparece como trágica, visto ser impotente diante à enorme desrazão do mundo. O mundo não se reduz às dimensões humanas, tornando impossível sua apreensão como tal.

Apontando para o fato de não ser possível uma certeza acerca das coisas, Camus afirma a impossibilidade de apreensão de uma verdade em si mesma. O mundo não possui sentido justamente por nada ser certo, e nem mesmo a ciência pode aferir sobre certezas absolutas. Do mundo só se pode apreender os fenômenos e enumerá-los. Diante de tal afirmação, um paradoxo é suscitado, oscila-se entre uma descrição dada como certa, mas que não afirma nada de concreto no tocante à existência humana, e as hipóteses que pretendem ensinar algo, porém, não podem ser afirmadas como corretas. Quanto a isso Camus afirma,

Estranho a mim próprio e a esse mundo, unicamente armado de um pensamento que se nega a si próprio logo que se afirma, que condição é essa em que só posso ter paz recusando-me a saber e a viver, em que o apetite de conquista vai de encontro a paredes que desafiam os seus assaltos? Querer é suscitar paradoxos⁵⁴⁶

O estranhamento com o mundo e a ausência de sentido deste abre duas possibilidades assustadoras, a saber: (i) a negação absoluta, ou; (ii) a afirmação absoluta. Em ambos os casos há uma absolutização, na qual ou tudo é negado, inclusive a vida, ou tudo é permitido, inclusive eliminar o outro. Nesse sentido, é na revolta metafísica que o perigo do niilismo puro evidencia-se, haja vista, como já aludido, ser este “o movimento pelo qual o homem se insurge contra sua condição e contra a criação”⁵⁴⁷. A questão em voga aqui ultrapassa a própria revolta metafísica e se dá justamente no momento em que há uma autorização para o assassinato. Afinal,

O crime irracional e o crime racional traem igualmente o valor revelado pelo movimento de revolta. [...] Aquele que nega tudo e autoriza-se a matar, Sade, o dândi assassino, o Único Impiedoso, Karamazov, os partidários do bandido enfurecido, o surrealista que atira na multidão reivindicam, em suma, a liberdade total, a ostentação sem limites do orgulho humano. O niilismo confunde na mesma ira criador e criaturas. Ao suprimir todo o princípio de esperança, ele rejeita qualquer limite e, com uma indignação cega, de cujas razões não se dá conta, acaba julgando que é indiferente matar aquilo que já está fadado à morte⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶ CAMUS, A. *O Mito de Sísifo. Op. Cit.*, p 33.

⁵⁴⁷ CAMUS, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p 39.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 325.

Camus, destarte, não dialoga com quem enaltece a virtude da razão, visto esta razão lógica levada ao extremo construir um império de produção da dor e do sofrimento. A destruição, por si só, já é ilógica, haja vista o conceito de homem não mais dizer respeito a sua *conditio*, mas, isto sim, à hostilidade instituída racionalmente entre opressor e oprimido. O hiato entre homem e mundo torna-se, doravante, o abismo silencioso entre homens. E, como afirma Nietzsche, “em torno do herói tudo se torna tragédia, em torno ao semi-deus, drama satírico; em torno a Deus tudo se torna – como? ‘mundo’, talvez?”⁵⁴⁹. Desse modo, Camus, ao objetar este niilismo puro, diz:

Não quero mais descer esta ladeira tão perigosa. É verdade que olho, uma última vez, para a baía e suas luzes; que o que sobe, então, e chega a mim não é mais a esperança de dias melhores, mas uma indiferença serena e primitiva, a tudo e a mim mesmo. Mas é preciso quebrar esta curva suave demais. E preciso de minha lucidez. Sim tudo é simples. São os homens que complicam as coisas⁵⁵⁰.

Vislumbra-se aqui um entrelace entre o pensamento camusiano e o arendtiano. Ambos, como aponta Isaac, visam a reabilitar as bases capacitadas para defender determinados valores positivos. Ademais, tanto Arendt quanto Camus rejeitam o niilismo, buscando em Nietzsche os contornos desse caminho. Afinal, “Nietzsche, esse ‘gênio maligno’ foi quem, mais que qualquer outro pensador, esteve inabalável dentro deste abismo cultural”⁵⁵¹. Nesse sentido, Camus e Arendt se utilizam da lúcida inteligência de Nietzsche para transpor o niilismo negativo e encontrar o niilismo afirmativo ou ativo. Nietzsche, ao entender a moral como a última face de Deus aponta para o homem, mostrando que este deve agir de modo que as coisas assim existam. Afinal, há “uma verdade muito simples e muito clara, um pouco estúpida, mas difícil de descobrir e pesada de carregar. [...] Os homens morrem e eles não são felizes”⁵⁵².

⁵⁴⁹ Nietzsche, Friedrich W. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p 80

⁵⁵⁰ CAMUS, Albert. *O Avesso e O Direito*. Trad. Valeria Rumjanek. 3 ed. Rio de Janeiro: RECORD, 1996, p 72.

⁵⁵¹ ISSAC, J. *Arendt, Camus and Modern Rebellion. Op. Cit.*, p. 96.

⁵⁵² CAMUS, Albert. *Calígula*. Paris: Collection Folio/ Théâtre, 1993, p 49.

Diante da constatação deste *non sens*, o homem moderno apresenta-se como Calígula⁵⁵³; isto é, como aquele que não vendo mais distinção entre bem e mal, impõe a seu império uma lógica cruel. Ciente da mentira vivida pela humanidade, busca-se uma liberdade sem limites. Contudo, o poder total que assente a tudo cria uma atmosfera lógica e sistemática, atmosfera propícia ao assassinato. Daí, decerto, a ambigüidade do humanismo.

⁵⁵³ *Calígula* é a primeira peça teatral escrita por Camus, datando de 1938/1939. Esta obra está diretamente voltada às noções de absurdo e de revolta. Ressalte-se que o Imperador Calígula aparece para Camus como o homem absurdo em seu estado puro, como aquele que descobre a desrazão do mundo com a morte de Drusilla, irmã a quem amou mais que fraternalmente.

2.2 — *Aísthesis* e Criação: A Estética Mágica da *Existenz*

A arte não é, para mim, um prazer solitário. É uma maneira de comover o maior número de homens possível oferecendo-lhes uma imagem privilegiada dos sofrimentos e alegrias comuns. [...] O artista forja-se nessa ir e volta perpétuos entre ele e os outros, a meio caminho entre a beleza que não pode dispensar e a comunidade da qual não pode separar-se⁵⁵⁴.

No mesmo compasso que Arendt — para quem o fato de o pensamento se encontrar apartado da realidade fez criar uma brecha, uma ruptura entre passado e futuro —, Camus parece também perceber a ruptura deixada pela história, a qual cria um vão escuro que necessita de clarividência. Como afirma Camus, “a miséria impediu-me de acreditar que tudo vai bem sob o sol e na história; o sol ensinou-me que a história não é tudo”⁵⁵⁵. Ora, é o sol que traz a clarividência; ele, como já aludira Nietzsche, é Apolo, o Deus da Luz. Contudo, este sol apregoado é aquele que tanto elucida quanto cega, visto apresentar-se como o sol oracular, como aquele que Camus denomina de “Sol do meio-dia”. A relação entre sol e história presente em Camus é fundamental para se compreender que a filosofia deste pensador se apresenta como aquilo que André Maurois denominou de “idéias encarnadas”⁵⁵⁶, isto é, se realiza por meio de um questionamento ético-estético ancorado no vivido. Ademais, se há para Camus algum tipo de resistência ao niilismo deixado pela derrisão humanista dos últimos séculos, este se dá na ação implementada por uma revolta estética. Entrementes, este revoltar-se é antecedido por um questionamento, por uma reflexão acerca de um dito ‘estar-no-mundo’. Destarte, Camus busca construir um pensamento filosófico capaz de compreender a contradição da finitude humana como sendo justamente o único bem a que o homem pode se apegar; portanto, a formulação desta filosofia se dá no ‘ressensualizar’ a razão por meio de sua aproximação com o universo estético.

⁵⁵⁴ CAMUS Albert. *Discours de Suède*. Paris: Folio-Gallimard, 2001: “L’art n’est pas à mes yeux une réjouissance solitaire. Il est un moyen d’émouvoir le plus grand nombre d’hommes en leur offrant une image privilégiée des souffrances et des joies communes. [...] L’artiste se forge dans cet aller-retour perpétuel de lui aux autres, à mi-chemin de la beauté dont il ne peut se passer et de la communauté à laquelle il ne peut s’arracher”.

⁵⁵⁵ CAMUS, A. *O Averso e o Direito*. *Op. Cit.*, p. 18.

⁵⁵⁶ MAUROIS, André. *De Proust a Camus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1965, p 367.

Não obstante o fato de Camus se encontrar na procura por uma ‘ressensualização’ estética do mundo e da razão, este verifica que o homem só se realiza no intervalo entre passado e futuro, sendo sua presença o que rompe com o curso linear do tempo; estando, assim, em consonância com Arendt, que afirma a exigência de se ressaltar um diálogo entre as forças que emergem do passado e impulsionam ao futuro, bem como o antagonismo intrínseco à relação destas mesmas forças. Contudo, para Camus, tal constatação não se dá de forma simples; antes ocorre por meio da constatação do absurdo da existência humana. Absurdo este que necessita ser compreendido e incluído na ordem das questões fundamentais da filosofia, haja vista, parafraseando Pascal, ‘o erro sempre surge de uma exclusão’. A exclusão aqui apontada diz respeito ao fato de o pensamento tradicional; isto é, a Modernidade e a ilusão racional-iluminista instituída como a ‘certa e indubitável interpretação’ acerca do pensamento “cartesiano-kantiano-hegeliano” ergueu seu muro em torno da razão, deixando para fora o homem, sua criação e sua *conditio*. É justamente nesse sentido que Camus retoma a criação artística, a obra de arte como uma expressão fundamental, para, por um lado, compreender o mundo e as limitações do real e, por outro, desmascarar o cotidiano, explorando todos os sentimentos que dominam o coração humano. Afinal, à luz de Nietzsche, deve-se reconhecer que ‘a vida não é um argumento’. Em outras palavras, apesar de a experiência, em certa medida, poder ser conceitualizável, não faz do conceito algo suficiente para dar conta do vivido, do experienciado. Daí a exigência de inclusão da estética como parte fundamental para entender algumas das questões contidas na análise da *conditio humanæ*, bem como das reverberações desta na ordem do mundo pós a revolução Iluminista e ‘boom’ cientificista do século XIX.

2.2.1 — A Criação Absurda

Cientes de que o absurdo, tal como compreendido até aqui, apresenta-se como um sentimento ambíguo, então, poder-se-ia afirmar que este, por um lado, reduz o homem a uma condição limitada em face de sua finitude, haja vista “em si mesmo, na sua nudez desoladora, na sua luz sem esplendor, [ser] inapreensível”⁵⁵⁷; e, por outro, o mesmo absurdo desolador parece fazer o indivíduo ciente de sua condição absurda; isto é, conhecedor de seus limites, capaz, assim, de superar essa mesma condição através de um desafio, a saber: viver o absurdo da existência com vitoriosa felicidade. Se existe um homem absurdo, este encontra sua realização justamente na consolidação do absurdo da própria existência. Este homem é aquele que se esgota e esgota a possibilidade de inutilizar a esperança, privando os pensamentos de futuro, é o herói absurdo que sabe que “no mundo absurdo [ilógico e irracional], o valor de uma noção ou de uma vida mede-se pela sua infecundidade”⁵⁵⁸. Afinal, o que realmente conta é a vontade de felicidade, e não o marasmo de uma vida instituída. A vida sempre é passível de ser feliz, sem uma necessidade implacável de se fazer escolhas. Em outras palavras, sem “complicar a existência e criar destinos para si mesmos”⁵⁵⁹, haja vista o fato de que aquilo que realmente existe ser uma espécie de enorme consciência sempre presente, na qual é necessário “um mínimo de ininteligência para se conseguir uma existência feliz”⁵⁶⁰. “O resto [...] são apenas pretextos. É uma tela em branco que aguarda nossos bordados”⁵⁶¹.

Ora, esse desafio ao absurdo proposto pode e é efetivamente realizado. Contudo, não é qualquer homem capacitado para tal feito nem este pode ser realizado de qualquer modo. Dentre os heróis absurdos, é talvez o artista aquele mais vitorioso; afinal, com já afirmara Nietzsche, é ‘a arte e só a arte que nos resta para não morrermos de verdade’. De fato, a arte permite ao homem fixar e fixar-se numa relação muito estreita com o mundo que o cerca. Criar, afirma Camus, é viver duas vezes. O artista, portanto, é aquele que se esforça para recriar a realidade, por encontrar-se afastado do eterno. Ademais, sua existência não passa de *mimesis*⁵⁶², de imitação; isto é, de uma

⁵⁵⁷ CAMUS, A. *O Mito de Sísifo. Op.Cit.*, p. 22.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p 88.

⁵⁵⁹ *Idem, A Morte Feliz. Op.Cit.*, p 104.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 115.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁶² Deve-se entender esta *mimesis* no sentido aristotélico, em que “a arte imita a natureza” e, este imitar

incomensurável desmedida travestida sob a máscara do absurdo. Do mesmo modo, faz-se mister apontar para o fato de tanto o artista quanto a obra de arte não se apresentarem como fugas ao absurdo; antes, é na verdadeira arte que o absurdo se mantém. Para Camus, a alegria por excelência se dá no respirar, no reconhecer e encontrar a carne, o cerne do sentimento absurdo. E não há nada mais profundo que a alegria da criação. Por esta razão mesma, se há um homem que ultrapassa o simples exemplo e, assim, se apresenta como modelo do heroísmo absurdo, este é o artista, haja vista este Odisseu se apresentar como criador por excelência, donde toda forma de criação e arte ser sobrelevada. Dos heróis absurdos a que Camus se refere, dois devem ser ressaltados, a saber: (i) o literato e (ii) o ator, o intérprete. Não obstante o fato de Camus, em um primeiro momento, enaltecer estes dois modelos de artistas, verifica-se que a potencialidade estética não se limita a uma única forma de criação, o que ficará mais esclarecido nas análises acerca da poesia e arte da revolta.

A questão estética em Camus se torna fundamental na medida em que tanto o pensador quanto o artista encontram-se aptos para formular um determinado modelo de pensamento. Destarte, não se pode separar o artista de sua obra, assim como não se pode separar um sistema filosófico daquele que o formulou. O artista e o filósofo estão, portanto — como mais tarde apontaria Deleuze —, em uma mesma dimensão, haja vista ambos serem capacitados para recriar a realidade. Em outras palavras, ambos são capazes de criar um mundo ou pelo menos limitá-lo na própria criação. Por esta razão, Camus, ao abordar a criação absurda, refere-se, em primeiro lugar, ao romance, como, por exemplo, os de Dostoievski ou Kafka. O que efetivamente está em voga nesta questão diz respeito ao fato de o verdadeiro artista ser quem pode, na atitude estética, apontar para questões significativas, que permeiam o âmbito da filosofia. Mais precisamente, a literatura é a obra de arte que apresenta o divórcio entre homem e mundo em sua forma mais explícita; ou seja, na vida encarnada de suas personagens. A obra de arte, assim, exige do artista uma consciência dos limites a que ela mesma está imposta. Ademais, a criação não pode significar mais do que o próprio artista.

Afinal, a expressão estética não pode ser um fim, tendo como sentido a consolação de uma vida, pois “criar ou não criar, não muda coisa nenhuma”⁵⁶³. Em outros termos, a verdadeira obra de arte é sempre a medida humana, não devendo ultrapassar esta fronteira: e somente a inteligência pode dar ao artista tal medida.

Ora, por mais que a tradição mantenha o espaço literário e o filosófico em uma arbitrária oposição, bem como seja evidente o clima particular que cada qual possui, apontar para uma radical cisão é equívoco. Nesse sentido, faz-se mister lembrar Hannah Arendt, para quem a filosofia necessita ser recriada; daí a proximidade por ela estabelecida entre o pensamento de Husserl e o poeta e libretista Hofmannsthal. Ou seja, tanto para Arendt como para Camus, poesia e filosofia podem estar em um mesmo compasso, haja vista o fato de que ambas clamam uma nova morada para o homem: evocando, assim, imagética e “magicamente, um lar a partir de um mundo que se tornou estrangeiro”⁵⁶⁴. A criação, portanto, é uma tentativa de recriação. Entrementes, no tocante a obra de arte, esta nasce de um paradoxo, no qual há, concomitantemente, a necessidade de uma “inteligência ordenadora” e a:

Renúncia da inteligência a raciocinar o concreto. [A obra de arte] nasce do triunfo do carnal. É o pensamento lúcido que a provoca, mas nesse mesmo ato, o pensamento renuncia a si próprio. [...] A obra de arte encarna um drama da inteligência, mas só indiretamente o comprova⁵⁶⁵.

De todas as formas estéticas, é no romance que o absurdo emerge de modo mais evidente. Cabe aqui ressaltar que para Camus nem toda a obra literária é válida, pois para ele apenas um grupo seleto de artistas podem ser considerados heróis absurdos e, respectivamente, suas obras criações absurdas⁵⁶⁶. Ora, o artista a que Camus se refere é aquele que vislumbra o trágico da condição humana, retratando-a justamente no romance, na sua obra literária. Este produto da criação, a obra romanesca, é, portanto, o local onde a tragicidade desta *conditio* é apreendida em sua melhor expressão. Camus, deste modo, faz

⁵⁶³ CAMUS, A. *O Mito de Sísifo. Op. Cit.*, p 122.

⁵⁶⁴ ARENDT, H. *A Dignidade da Política. Op. Cit.*, p. 17.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁶⁶ Camus, obviamente, está se referindo a um tipo de romancista, do qual nomes como Shakespeare, Dostoievski, Kafka, Tolstoi, Proust, etc. são exemplos clássicos. Há, portanto, para Camus, uma obra maior, mais verdadeira. Apesar de todas as implicações referentes a esta questão, pode-se afirmar que um número significativo de romances ruins não deve fazer sublevar ou esquecer a grandeza dos melhores.

uma forte crítica àqueles que pregam uma supremacia da razão sobre o sensível; isto é, sobre o estilo⁵⁶⁷ — *le style c'est l'homme même*. Aqueles que se apegam a um pensamento cujos raciocínios se atêm unicamente aos logísticos, são incapazes de elaborar uma verdadeira obra absurda, bem como refletir acerca da *conditio humanæ*. Os grandes romancistas, afirma o pensador argelino, “são romancistas filósofos, quer dizer, o contrário de escritores de tese”⁵⁶⁸. O romance, nesse sentido, possui o caráter de retratar a realidade; contudo, não a retrata em sua completude, pois a verdade em si mesma é inapreensível. Se há algo a se conhecer, este se dá apenas campo do verossímil. A função do romance, portanto, reside na apresentação de verdades relativas à carne, ao sensível, que são, para Camus, as únicas verdades passíveis de reconhecimento.

Outro herói absurdo é o ator. Ele, por seu turno, reina no domínio do mortal, em glórias por demais efêmeras. Mas toda glória é passageira e, “de todas as glórias, a menos enganadora é a que se vive”⁵⁶⁹. O ator, então, decide pela glória do inumerável, aquela que se consagra na experiência. Sabe que ao morrer nada restará. Talvez uma foto, uma recordação que de nada valerá sem o arfar de sua respiração, de seu riso ou seu choro em cena. Viver, desse modo, é representar, e a morte está na obscuridade daqueles que não se consagram no aplauso. É por esta razão que Camus afirma que o absurdo nunca foi tão bem ilustrado como na arte da representação. Afinal, os destinos humanos aparecem em curtos espaços de tempo, nos quais o homem comum percebe que não há fronteiras entre aquilo que ele é e aquilo que deseja ser. O espetáculo não dura mais de três horas, logo no limite da representação o ator vive a personagem em um destino mais excepcional, percorrendo o caminho sem saída que todo homem leva a vida inteira para fazer. A arte da representação, desse modo, desempenha o papel de imitadora do mortal, exercitando-se e aperfeiçoando-se na aparência. O ator, assim como o homem absurdo, não nega a vida, ao contrário, exalta-a o máximo possível. Sua dor é a da morte prematura, pois sabe que a perda da vida é irreparável. Camus, assim, nos descreve a cena final:

⁵⁶⁷ Estilo está sendo usado no sentido que se refere a um modo próprio de expressar um pensamento. Segundo o lema francês “*le style c'est l'homme même*”.

⁵⁶⁸ CAMUS, A. *O Mito de Sísifo*. *Op.Cit.*, p 125.

⁵⁶⁹ *Idem, ibidem*.

Basta um pouco de imaginação para se sentir o que significa o destino do ator. É no tempo que ele compõe e enumera as suas personagens. É no tempo também que ele aprende a dominá-las. Quanto mais vidas diferentes viveu, melhor se separa delas. Vem o tempo em que é necessário morrer para o palco e para o mundo. O que ele viveu está na sua frente. Por isso ele vê claro. Sente o que essa aventura tem de desgarrador e de insubstituível. Ele sabe e agora pode morrer. Há casas de retiro para velhos comediantes⁵⁷⁰

O que ocorre de fato, por parte de Camus, é a busca para elucidar a atitude criadora, bem como o modo pela qual esta possa, efetivamente, complementar a existência absurda. Donde o verdadeiro artista deve ser coerente com o sentimento absurdo, não mantendo, assim, nem esperanças no além mundo, e tampouco crenças na espécie humana. Este criador deve, portanto, ser consciente e saber que seu trabalho não possui futuro:

A arte não pode ser melhor servida do que por um pensamento negativo. Os seus trâmites obscuros e humilhados são tão necessários à compreensão de uma grande obra como o negro é necessário ao branco. Trabalhar e criar <<para nada>>, esculpir na argila, saber que a nossa criação não tem futuro, ver nossa obra destruída num dia, sendo consciente de que, profundamente, tal não tem mais importância do que construir para séculos e séculos, eis a difícil sagesa que o pensamento absurdo autoriza⁵⁷¹.

A tocha da lucidez é mantida no homem absurdo pela arte, uma tarefa nada fácil, da qual muita disciplina é exigida. Logo, o verdadeiro artista, o criador por excelência produz sua obra sempre consciente de sua limitação, isto é, de sua mortalidade, sem esperança ou ilusão. O destino do pensamento, então, não está em fazer renúncias, mas, isto sim, em ressaltar imagens. A criação se faz, desse modo, na busca, e o criador é um ‘filósofo envergonhado’⁵⁷² que não baseia sua obra em pura demonstração de idéias, mas, antes, na consciência da pluralidade de verdades existentes. Este homem lúcido sabe que é na diferença, no pensamento plural que a arte se mantém, ele é o testemunho da revolta humana contra sua própria condição, a qual exige do pensamento tanto liberdade quanto diversidade.

2.2.2 — Criação e Revolta: A Poesia Revoltada

A compreensão acerca do absurdo acaba por desembocar em uma análise mais

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p 105.

⁵⁷¹ CAMUS, A. *O Mit de Sísifo. Op.Cit.*, p 140.

profunda da *revolta* e do *homem revoltado*. Destarte, pode-se perceber que o mesmo se verifica na tentativa de elucidar a atitude criadora como complementar a existência absurda. Em outras palavras, a busca pela compreensão das bases da criação engendra um olhar para um determinado estilo criativo e, concomitantemente a ele, para o seu criador. A obra de arte agora passa a ser vista não apenas em sua esfera criativa, mas também, e principalmente, em seu aspecto engajado; isto é, na recusa implícita à falta de sentido do mundo.

Ora, faz-se mister salientar que se deveras há uma dificuldade na compreensão do real significado da revolta no pensamento camusiano, esta provém do fato de a condição humana reunir dois aspectos paradoxais e contraditórios, a saber: tragicamente, embute tanto a recusa quanto a aceitação. Por um lado, há a recusa daquilo que minimiza a *conditio humanæ*, na qual se apresenta o divórcio empreendido entre homem e mundo e, por outro, há a aceitação da *conditio humanæ*, a qual se dá justamente na recusa apresentada. Contudo, faz-se mister lembrar, a recusa apontada por Camus não significa a renúncia do mundo. Antes, sua crítica está no pressuposto de que a compreensão racional da relação entre homem e mundo depende necessariamente: (1) da historicidade como item definidor dessa relação, na qual o homem se relaciona com o mundo histórico e qualquer outra dimensão do “mundo” deve traduzir-se historicamente para ser assimilada à conjuntura humana, ou (2) da crença metafísica, na qual o homem e mundo se coadunam segundo fins de uma criação pré-determinada. À vista disso, é justamente uma intervenção — seja ela de ordem histórica ou metafísica — o que Camus recusa, apontando para um modelo possível de escape a esta suposta ‘construção’ do universo humano. Tal escape aparece tanto na arte quanto no artista; afinal, é pelo tratamento que o artista impõe à realidade que afirma sua força de *recusa*.

Ressalte-se ainda que o artista é aquele que não tolera o real por sentir que algo lhe falta. Contudo, este mesmo artista que não tolera o real, preserva a realidade no universo de sua criação. E isso de modo a revelar a *aceitação* de pelo menos uma parte deste real, parte que ele, o artista, retira das sombras do devir para conduzir à luz da criação⁵⁷³. A arte aparece, portanto, como o equilíbrio entre o real e a recusa que o homem opõe a este mesmo real; como um jogo no qual se ocultam e desvelam dois elementos,

⁵⁷² *Ibidem*, p.142.

cabendo ao artista, ao manifestar a revolta, traduzir este jogo de ambigüidades de qual sua obra dará testemunho. Em seus *Carnets*, Camus escreve “só pensamos através de imagens. Se queres ser filósofo, escreve romances”. Essas palavras significam, para além da postura literária de Camus, um debruçar-se sobre a condição humana por meio de imagens, retirando o filósofo de sua casca kafkaniana, permitindo-lhe deixar de ser aquele artista fechado em sua obra. O verdadeiro artista-filósofo, portanto, na pretensão de encontrar aquilo que na poesia é mais exemplar e dilacerante, encontra a verdadeira vida.

2.2.2.1 — Surrealismo e os gênios da criação e revolta

Ora, é em meio à revolta Metafísica, aquela pela qual o “homem se insurge contra a sua condição e criação”⁵⁷⁴, que o artista-filósofo se apresenta: sua ‘mágica’ está na ‘poesia revoltada’. Poesia esta que emerge como um pêndulo que oscila entre o parecer e o agir; ou seja, entre a negação do absoluto e a contestação de parte da realidade. Esta poesia, que se insurge contra um poder que a oprime, encontra-se no pensamento estético do século XIX e início do século XX. Oscilando entre dois extremos, a poesia revoltada, afirma Camus, vibra da negação à afirmação, do racional ao irracional; sendo dúbia entre a literatura e a ‘vontade de poder’, entre “o sonho desesperado e a ação implacável”⁵⁷⁵. O artista de nossos tempos ilumina, portanto, um caminho ambíguo e duvidoso: a trajetória do parecer até o agir. E o faz por um atalho extraordinário.

Dentre os criadores que divinizaram a blasfêmia e transformaram a poesia em experiência e meio de ação, Camus aponta para os surrealistas. Afinal, estes artistas transcorrem o atalho mais espetacular, buscando na demência e na subversão, regras de construção⁵⁷⁶.

⁵⁷³ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. *Op.Cit.*, p. 307.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 39.

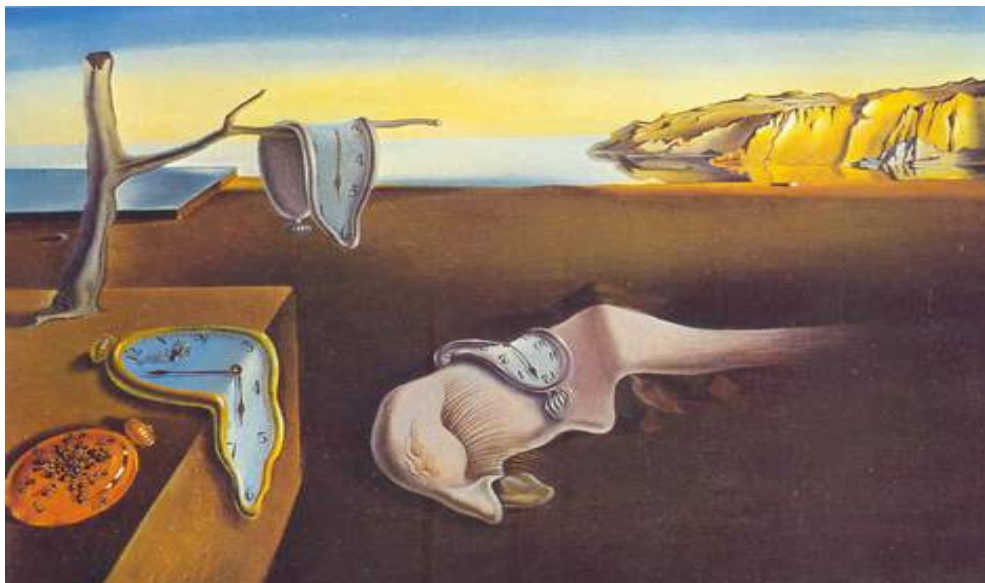
⁵⁷⁵ *Ibidem*, p 103.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p 104.

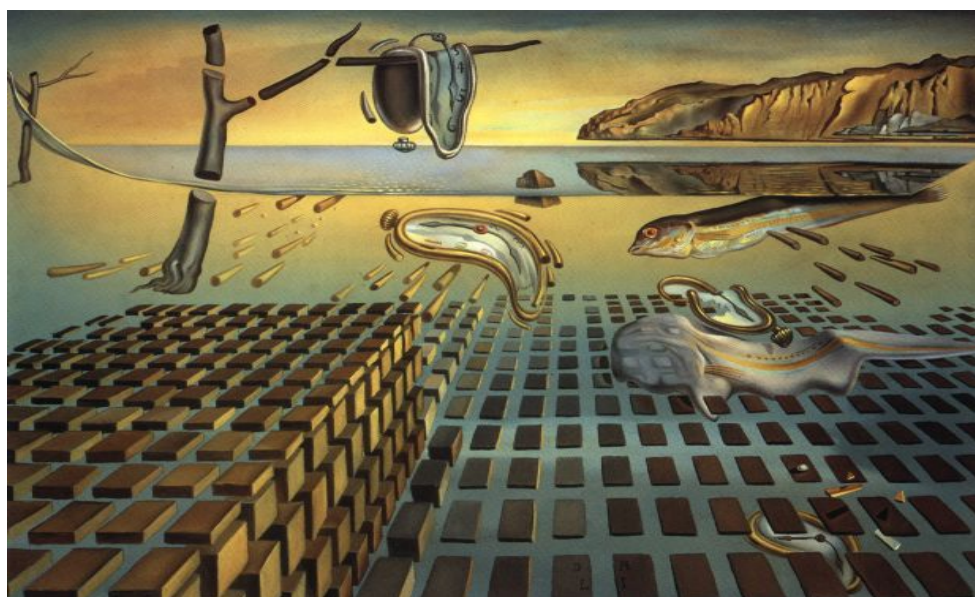
O surrealismo abriu esse caminho e codificou seu balizamento. Tanto por suas exorbitâncias quanto por seus recuos, ele deu a última e suntuosa expressão a uma teoria prática da revolta irracional, no próprio momento em que, por outros caminhos, o pensamento revoltado criava o culto da razão absoluta⁵⁷⁷.

Segundo Freud, o homem deve libertar sua mente da lógica imposta pelos padrões comportamentais e morais estabelecidos pela sociedade e dar vazão aos sonhos e às informações do inconsciente. Nesse sentido, o onírico aparece como força transgressora no movimento surrealista. Rejeitando o romance e a poesia em estilos tradicionais, as poesias e textos deste movimento são marcados pela livre associação de idéias e imagens do inconsciente. O poeta Paul Éluard, autor de *Capital da Dor* e André Breton, autor de *O Amor Louco*, *Nadja* e *Os Vasos Comunicantes*, são representantes invejáveis desta literatura. Contudo, foi através da pintura que as idéias surrealistas foram melhor expressas. Através da tela e das tintas, os artistas plásticos colocaram suas emoções, seu inconsciente e a representação do mundo concreto. Vale lembrar que este movimento artístico dividiu-se em duas correntes: A primeira, representada principalmente por Salvador Dalí, trabalha com a distorção e justaposição de imagens conhecidas. Sua obra mais conhecida neste estilo é *A Persistência da Memória*. Já os artistas da segunda corrente libertam a mente e dão vazão ao inconsciente, sem nenhum controle da razão. Joan Miró e Max Ernst representam muito bem esta expressão. As telas saem com formas curvas, linhas fluidas e com muitas cores. *O Carnaval de Arlequim* e *A Cantora Melancólica*, são duas pinturas de Miró que representam muito bem esta vertente do surrealismo.

⁵⁷⁷ *Idem, ibidem.*



Salvador Dalí, *A Persistência da Memória* (1931)⁵⁷⁸



Salvador Dalí, *A Desintegração da Persistência da Memória* (1952-1954)

⁵⁷⁸ Este “delírio comestível”, nascido de um sonho que o pintor teve de um camembert escorrendo, representa o tempo, que come e também se come. O relógio no centro da tela parece aludir a uma sela sobre um cavalo branco ou, no tema que nos interessa, um chapéu na cabeça de um homem com bigode, esbaforido, com a língua para fora, exaurido e angustiado por sentir que sua memória se esvai (e derrete como um queijo camembert). Um homem sem memória é como um relógio que se derrete.



Miró, *O Carnaval de Arlequim* (1924-1925)⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Este quadro pertence a um período em que o “pintor surrealista”, segundo as palavras de Breton, procura sistematizar a linguagem formal, o que culmina, precisamente, nesta obra. Trata-se de um interior bem cheio, no qual vários expoentes, anteriormente usados, como o galo, a enorme orelha e os olhos ligados a objetos inanimados são combinados com outros elementos novos, nomeadamente: a escada – supostamente um símbolo pessoal de fuga – e o fragmento de uma partitura musical, para significar o som da guitarra, símbolo que se relaciona diretamente com o interesse de Miró pela relação existente entre as coisas e a linguagem, entre o significado e o significante. A partir desta obra, o artista abre o caminho para a pintura de sons, em simultâneo com os objetos visíveis. Símbolos privados e pessoais misturam-se, à semelhança do bigode de Pierrot com corpo em forma de guitarra. A linguagem de sinais de Miró desenvolve-se à medida que o pintor vai aperfeiçoando os seus símbolos pessoais, repetindo-os sempre em novas configurações, tentando deles extrair todas as nuances mágicas e poéticas. Segundo alguns estudiosos da sua obra, os desenhos de Miró para esta pintura constituem o resultado de alucinações produzidas pela fome, de acordo com o artigo do próprio autor, “Eu sonho com um estúdio grande”. Embora esta composição apresente certa complexidade e leve ainda mais longe as suas distorções da forma, supõe-se que a sua inspiração se tenha movido pelo intuito de combinar a intenção de “catalogar” e o ambiente que o rodeava com a linguagem pictórica que até então desenvolvera. Esta pintura, portanto, não se apresenta tanto como uma mera exemplificação simbólica da paisagem da Catalunha, mas antes, como um catálogo da sua paisagem interior. O cenário que nos é mostrado na tela é de seu próprio estúdio. Ressalte-se que o próprio Miró – o arquétipo do catalão, o Caçador, com o seu bigode, barba, cachimbo e chapéu – é representado nesta obra, ele é o Arlequim.

Vale ainda lembrar que o pensamento e a obra surrealista não estão proclamando o irreal ou a falta de senso contra o humano; antes apresentam o quanto a vida normatizada, padronizada e sistemática é, ela sim, irreal, violenta e sem graça. Logo, pode-se pensar que, por mais contraditório que pareça⁵⁸⁰, o Surrealismo é, de fato, um movimento contrário a tudo o que tolhe o humano. Em outras palavras, os artistas desta expressão da estética revoltada recusam a maior de todas as violências, a saber: a falta de sentido da vida. O onírico condensa, assim, os anseios por um mundo transformado, no qual o homem não se apresente mais na figura de um animal raivoso e homicida, que apenas se reconhece minimizando ou lutando contra seu semelhante. Na civilização surrealista, na Sociedade do Futuro, o homem, através do amor e do sonho, encontraria finalmente a plenitude da harmonia com o mundo, ou seja, sua verdadeira razão de viver.

Este movimento que se inicia na década de 20 — numa França que ainda ouve o clamor do dadaísmo e os verdadeiros protagonistas deste rompante artístico se dizem contra o próprio Dada — é a expressão legítima da revolta absoluta, de uma insurreição e insubordinação contra tudo e, principalmente, contra todos aqueles que fazem do espírito humano mera conformidade. O surrealismo, então, se define como recusa a todas as determinações; de forma nítida seus fundadores e adeptos proclamam ser ‘os especialistas da revolta’.

Poder-se-ia chamar Dali ou Miró, por exemplo, de “filósofos de última hora”, visto buscarem uma *locus* de acesso ao mundo, o qual estaria justamente no acesso à magia e no re-encantamento desse mesmo mundo. Lembrando que tanto a magia quanto o re-encantamento são privilégios de poucos, ou melhor, é uma característica própria do artista, visto ser ele que — através dos sonhos, do amor louco, do escândalo, da ida ao encontro do acaso objetivo, da disponibilidade para o humano — sempre transgride as normas do mundo, criando e construindo um novo modo de olhar para este mundo, dando-lhe, assim, uma nova forma, um outro discurso. A pintura Surrealista, então, poderia ser compreendida como o fruto de um encontro entre a paixão, o amor louco e a poesia, na qual o acaso e o onírico se entrelaçam, dando um contorno e uma cor diferente à realidade humana. Donde poder-se dizer que, longe do que pensam alguns “críticos”, o surrealismo nada tem de “irrealismo”; antes, este é a busca intransigente de uma supra-realidade. Seu

⁵⁸⁰ Cf. Segundo Manifesto Surrealista.

ponto de partida é o próprio cerne do que há de mais elevado e sublime no humano. O poeta/pintor do sonho e da loucura supera tensões e quebra com as máscaras que a sociedade normatizada e sistemática costumam utilizar e tentar impor aos demais. A obra surrealista, portanto, busca atingir e expressar a transparência do homem por meio do sonho, da beleza da mulher, da certeza do prazer; isto é, como já firmara Camus, “no gosto da pedra quente” e na “glória de ser homem”⁵⁸¹.

Essa promessa de felicidade, é um atentado vivo ao “princípio de desempenho” da sociedade afluyente, como bem lembra Herbert Marcuse em *Eros e Civilização*. Amar é o mesmo que transformar a vida e existe na poesia/pintura surrealista uma insurreição *surreal* contra o Real, insurreição que se dá a partir da transformação, exacerbação e transgressão. Para Camus, esta expressão artística e criadora em particular é a recusa total do mundo presente. Afinal, estes poetas de *crayon*, tinta, caneta e sonho são conscientes do desafio da humanidade frente a um mundo injusto e irracional. Suas inquietações estão “no grito do espírito que se volta contra si mesmo e está bastante decidido a esmagar desesperadamente esses obstáculos”⁵⁸².

De fato, Camus não é unânime acerca do Surrealismo. Em *O Homem Revoltado* parece estar querendo acertar suas contas com este movimento singular que irrompe na Europa e começa a se desvelar nas Américas. Camus busca fazer as pazes com André Breton, com o qual havia rompido desde *O Mito de Sísifo*. Lembremos que Breton declarara no *Segundo Manifesto Surrealista*⁵⁸³ que o ato surrealista mais simples consistia em descer à rua, de revólver em punho, e atirar ao acaso na multidão, ponto de vista inaceitável para Camus. Ademais, o princípio de não-culpabilidade empreendido pelo movimento criava um problema, visto que os surrealistas acabaram por enaltecer tanto o assassinato quanto o suicídio e este último era apregoado, principalmente por Crevel, como a mais justa de todas as soluções. Para Camus, o erro desses jovens heróis da criação foi crer que, enquanto poetas, poderiam se aliar à morte. Entretanto, parece que o movimento surrealista teve uma pausa. Tal qual Sísifo, o Surrealismo teve um momento de respiração, no qual Breton escolhe definitivamente o amor. De forma cordial, Camus sugere um

⁵⁸¹ Cf. CAMUS, A. *Núpcias*. *Op. Cit.*

⁵⁸² *Idem*, *O Homem Revoltado*. *Op. Cit.*, p 116.

⁵⁸³ NADAU, Maurice. *História do Surrealismo*. Trad. Geraldo G. Souza. São Paulo. Perspectiva, 1985.

arrependimento de Breton por tamanha ‘estupidez’ escrita no *Segundo Manifesto* ⁵⁸⁴, enaltecendo-o pelo fato de, justamente, ter sido o único, em uma época inglória para a humanidade, a falar profundamente do amor.

À vista disso, faz-se mister apontar para o fato de não somente estes estetas do sonho que emergiram no pós I Guerra, no século XX, serem os únicos exemplos representativos de uma ‘poesia da revolta’. Em um olhar criterioso acerca da recusa e da poesia, outros rebeldes se apresentam. São eles: Melville, Wilde, Lautréamont, Rimbaud e Kafka. Estes criadores por excelência aparecem com mesmo apreço que os surrealistas, haja vista oferecerem caminhos para uma poesia revoltada.

Melville, por exemplo, apresenta-se para Camus como um gênio, um criador de mitos capaz de coroar a vida e recriá-la; construindo seus símbolos “sobre o concreto, e não sobre a matéria do sonho”⁵⁸⁵. Ao contrário de Kafka, em quem a expressão espiritual, mesmo que insubstituível, acaba por ultrapassar tanto a invenção quanto a expressão, Melville retira seus símbolos da realidade; a imagem é encarnada na percepção do concreto. Seus livros exaltam a vida a cada página, encontrando simultaneamente a revolta e o consentimento. A paixão pela beleza nos lança ao fundo do mar, em abismos impiedosos capazes de iluminar nosso continente de sombras.

Oscar Wilde é o artista que, para Camus, encontrou a sua verdade por entre as grades da prisão. “Ninguém foi tão longe quanto ele na exaltação da arte e ninguém, durante todo este tempo, foi menos artista”⁵⁸⁶. Seu brilho dionisíaco o fez confiar somente nas árvores do lado ensolarado do jardim e, como ele mesmo afirma, esquecendo-se de suas sombras e da escuridão. Todavia, o sol se apaga e o condenam, mas o brilho do verdadeiro artista aparece, justamente, nas sombras de sua prisão. O dândi de outrora, segundo Camus, pôde, então, “escrever um dos mais belos livros já nascidos do sofrimento do homem”⁵⁸⁷, *De Profundis*. Este poema é o coração e a alma de Oscar Wilde em suas versões mais explícitas e sinceras. Assim como *A balada do cárcere de Reading*, nesta obra Wilde reconhece que arte e dor são atitudes inseparáveis. A verdade não é recusada e, assim, se ganha a vida, justificando-a de forma mais elevada. Nas palavras do próprio Wilde, “sou o

⁵⁸⁴ TODD, Olivier. *Albert Camus: uma vida. Op. Cit.*, p 563.

⁵⁸⁵ CAMUS, Albert. *A Inteligência e o Cadafalso e outros ensaios*. Trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco. Rio de Janeiro, Record, 1998, p 31.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p 73.

amor que não ousa dizer o nome”.

No cárcere de Reading junto a Reading Town/Há um fosso de má fama,
/E nele jaz um desgraçado a quem devoram/Cruéis dentes de chama./Jaz
num sudário ardente,e o mísero sepulcro/Seu nome não proclama./E, até
que Cristo chame os mortos, ali possa/Em silêncio jazer.../Não é preciso
dar suspiros ociosos, nem/Tolo pranto verter: Aquele homem matara a sua
coisa amada./E tinha que morrer/.Apesar disso - escutem bem-todos os
homens/Matam a coisa amada;/Com galanteio alguns o fazem, enquanto
outros/Com face amargurada;/Os covardes o fazem com um beijo,/Os
bravos, com a espada!⁵⁸⁸

Lautréamont merece destaque neste ponto, haja vista aparecer a Camus como fundamental para se entender a banalidade enquanto vontade. Apontando para o fato de esta mesma vontade ser a responsável pelo escamoteamento do desejo de parecer no homem revoltado. Isto porque o revoltado acaba, neste aspecto particular do pensamento, querendo ser aquilo que não o é; e isso mesmo que sua revolta tenha começado, justamente, no intuito do reconhecimento daquilo que realmente é. Ora, Lautréamont, o poeta sem rosto⁵⁸⁹, blasfema, transpondo o humano à animalidade; o que, na análise camusiana, se apresenta como uma expressão clara de um escape para além das fronteiras do ser, ou seja, uma fuga da realidade, donde se sai de uma condição absurda em favor do sonho; em última análise, há uma transcendência do ser homem. Aí reside o erro deste artista, afirma Camus.

Aparentemente Lautréamont está imparcial frente à desrazão do mundo; sua revolta acaba, contudo, sendo levada a uma atitude conformista. Destarte, sua poesia se apresenta como metáfora da contradição premente entre conformidade e contra-senso; contradição esta que permeia o mundo e o absurdo da condição humana. Neste caso, esta infeliz ilustração acaba por remontar a uma vontade de nada ser. Sua fúria é retratada na aniquilação exposta em suas obras. Consoante Camus:

⁵⁸⁸ WILDE, Oscar. *A balada do Cárcere de Reading*. Trecho.

⁵⁸⁹ Até o início dos anos noventa não se conhecia o rosto de Lautréamont. Acredita-se que uma foto encontrada no Uruguai seja sua.

Com Lautréamont, compreende-se que a revolta é adolescente. Nossos grandes terroristas da bomba e da poesia mal saem da infância. Os *Chants de Maldoror* são obra de um estudante quase genial. [...] Como o Rimbaud das *Illuminations*, lançado contra os limites do mundo, o poeta prefere ficar com o apocalipse e a destruição a aceitar a regra impossível que o faz ser o que é, num mundo como ele é⁵⁹⁰.

A revolta deste ‘romântico extravagante’ é a revolta do homem contra si mesmo, daquele que, sem a esperança divina, volta-se ao mal: sofrer é fazer sofrer. Ao contrário de defender o homem, Lautréamont volta-se contra ele, fazendo uma apologia tanto do crime quanto da violência. Esta posição é entendida, por Camus, como a expressão da paixão de uma época. No entanto, não é neste aspecto que sua verdadeira originalidade reside, mas, isto sim, em um drama mais profundo, a saber: a solidão humana frente à indiferença divina. Diante de um Deus sentado “em um trono feito de excrementos humanos e de ouro”⁵⁹¹, Lautréamont acaba por recusar a consciência racional, recaindo no mesmo irracionalismo apontado em *O Mito de Sísifo*; tendendo ao suicídio moral e assentindo, mesmo que de forma poética, ao assassinato. A morte coletiva neste caso é a morte da consciência. Ressalte-se que para Camus a lucidez é um marco do pensamento artístico de Lautréamont; entretanto, a luz parece ser demais para seus olhos, o que o faz “reduzir a vida, e sua obra, ao fulgurante nado da sépia no meio de uma nuvem de tinta”⁵⁹². Evadido das fronteiras do ser, ele acaba por atentar convulsivamente contra as leis da natureza. Vale frisar que a crítica camusiana não é reducionista com a obra de nosso poeta; ela aponta os dois lados de uma mesma moeda, a saber: como um gênio criador pode operar, simultaneamente, a revolta e a fuga.

O mesmo Lautréamont que fala não conhecer nenhuma graça maior do que a de ter nascido, afirma uma imparcialidade em seu espírito, o que o faz fugir do mundo real, mesmo se encontrando revoltado. Do mesmo modo, afirma Camus, sua obra tanto exalta a solidão humana e a rebeldia de uma constatação lúcida, quanto execra todos os homens e a si mesmo. Por último, lança-se numa fronteira permissiva, na qual a liberdade total implica a destruição e o assentimento ao assassinato. Assim como suas personagens, que muitas vezes exigem uma revolta total, Lautréamont exige uma banalidade absoluta,

⁵⁹⁰ CAMUS, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p 105.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 106.

⁵⁹² *Ibidem*, p 108.

sufocando o grito da consciência e se deixando levar pelo conformismo. Sua atitude se revela no sonho, mas sonhar e ser banal também é uma forma de ação, logo, onde residiria o erro? O homem revoltado, afirma Camus, conhece muitas tentações e o conformismo é uma delas.

Para este pensador argelino, a obra de Lautréamont ilustra bem a subserviência intelectual pela qual a revolta pura se deixou levar no século XX. As *Poésies* (obra de Lautréamont) são entendidas como o prefácio de uma obra futura que, no entanto, já está escrita no presente. É o sonho de uma criação ideal, da verdadeira revolta literária. Todavia, a banalidade encontrada, por mais que possa ser entendida como ação, ainda é a do outro. Todo gênio é banal, diz Camus, e é a sua própria trivialidade que deve ser escarnecida e produzida. Os filhos legítimos da revolta não são seus dândis e serviçais, mas, isto sim, o próprio homem, aquele que consciente, insurge-se contra esta banalidade intrínseca à sua condição.

Não se deve esquecer que, para muitos outros pensadores e artistas de nosso século, Lautréamont é tido como um marco, visto que sua obra é aparentemente dedicada à condenação de uma poesia que se limita a cantar paixões. Quanto a este aspecto, o valor do pensamento deste poeta, parece não haver maiores críticas por parte de Albert Camus.

Assim como Lautréamont, Rimbaud também possui um papel de destaque como artista da revolta, sendo alvo de elogio e crítica. Este poeta rebelde, que em sua poesia cantou a disposição humana, foi apenas revoltado em sua obra, afirma Camus. No que diz respeito à sua vida, não se pode afirmar o mesmo. Ao contrário do que se crê, sua renúncia ao gênio literário não o coloca em um patamar superior; antes, sua posição consiste na aceitação do pior niilismo que possa existir.

Ora, se deveras há um grandeza em Rimbaud, esta aparece justamente no instante em que expressa em suas poesias o triunfo e a angústia dada à revolta. O faz em uma linguagem que se presentifica na sua forma mais plena. Rimbaud concebe a contradição de um mundo injusto, porém inevitável, no qual a vida permeia a linha tênue entre dois sentidos, que mesmo contraditórios devem ser articulados, saber: o apelo ao irrealizável e a realidade dura. Do mesmo modo, recusa a moral hipócrita e estereotipada, bem como o sentimento que se está determinado a um dever-ser. Segundo Camus, este poeta do século XIX traz consigo tanto a lucidez quanto o inferno. Na saudação e repulsa à beleza apreende a contradição do mundo e a vivência. Ele é o gênio, o grande artista da

revolta. Para Camus, como para tantos outros, com certeza, o maior.

Contudo, este poeta ‘peca’, perdendo sua virtuosidade ao trair a contradição por ele mesmo apregoada. O silêncio de Rimbaud não é uma outra forma de revolta, como por vezes suscitado. É, isto sim, um exílio no qual a banalidade se torna misteriosa. O criador inesgotável se calou e, em seu lugar, Camus afirma, surgiu um Cristo que se enfileira nos guichês dos bancos e que troca a exaltação dos suplícios e os gritos de ódio a um Deus injusto por uma proclamação à mediocridade humana. Este mito da criação suicida seu próprio espírito, tornando-se submisso e passivo diante à degradação do mundo. Corrompido e resignado, a revolta de Rimbaud ficou apenas nos poemas de juventude e no último sopro de vida. Em seu leito de morte proclama: “Não, não...eu agora me revolto contra a morte”⁵⁹³.

Neste compasso descontínuo entre o *sim* e o *não*; isto é, entre o aceite da *conditio humanæ* e a recusa de sua minimização, voltamos ao Surrealismo, entendendo que este movimento se apresenta como significativo devido ao fato de ter dado continuidade ao movimento de revolta apregoado pelo jovem Rimbaud. Para Camus, esta atitude artística é tanto política quanto social, e a ascense revoltada advinda desse caráter irrompe em uma luta entre a vontade de ser e o desejo de aniquilação, tornando-se, destarte, a legítima herdeira do maior poeta de todos os tempos.

Diante do exposto, faz-se mister frisar que a arte não se resume à obra literária e tampouco ao belo. Sua ação transcende a própria expressão artística. Destarte, Camus vai para além de uma poesia revoltada no intuito de enfatizar os caminhos trilhados por uma revolta estética. Existe, portanto, uma arte não panfletária, não utilitarista nem fútil; antes, uma arte engajada, isto é, há uma expressão estética capaz de apontar para um sentido no pesado fardo da condição humana.

Em uma análise final acerca do pensamento estético camusiano, percebe-se que tanto o artista quanto a obra de arte possuem papel significante na edificação do homem, entendendo-o como aquele capaz de afirmar sua *conditio* justamente na recusa de tudo aquilo que a minimiza, seja com o emprego de ardis e sutilezas ou com ostensiva violência. Lembremos que não há nada mais tentador para o homem do que ostentar, com exibicionismo, o exercício do poder; logo, se deveras há um momento de resistência para

⁵⁹³ RIMBAUD, *apud* Camus, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p 114.

fora da ingerência e das imposições dogmáticas que reprimem a espontaneidade e a liberdade individuais, esta aparece no poder de criação a qual somente o artista é capaz. Contudo, o artista peca quando este, em nome do compromisso com a realidade histórica, aceita a realidade como dada, transpondo-a simplesmente de forma “edificante”. Nesse sentido, a obra de arte abandona seu papel engajado, tornando-se arte utilitarista a serviço de uma ideologia.

O artista da revolta, portanto, é aquele que aceita e recusa o mundo real tal como este lhe é dado, infinitamente longe de suas aspirações, o faz um só ato de uma subjetividade internamente dividida. O artista revoltado é quem se expressa pela criação, tendo a seu favor a própria estrutura do ato criador. Sua obra emerge como refiguração da realidade; uma refiguração expressiva na qual a realidade figurada aparece efetivamente como “efeito” daquilo que o artista tanto recusou quanto aceitou. Em outras palavras, pressupõe-se a expressão artística, enquanto arte engajada, como uma estrutura de linguagem capaz de desempenhar uma determinada função criadora — que envolva não apenas a originalidade da expressão artística, mas, também, a originalidade das atitudes do homem frente ao mundo. O que nos leva a aferir, então, que a mesma (arte) também possua a função, dentre outras, de instauradora de bases éticas. Desempenha, desse modo, uma atividade importante no que concerne à Política. Logo, determinadas obras de arte são capazes, dentre outras coisas, de atuarem para além da simples representação e criatividade pura, circunscrevendo, no estilo artístico, uma reflexão e uma denúncia da miséria da condição humana. Nesse sentido, a obra de arte como atitude revoltada deve trazer consigo e a tensão singular de todos os elementos que configuram a *obra*, ou melhor, o mundo tornado obra.

Se o revoltado deve recusar ao mesmo tempo o furor do nada e a aceitação da totalidade, o artista deve escapar ao mesmo tempo do *frenesi* formal e da estética totalitária da realidade. [...] a arte e a sociedade, a criação e a revolução devem [...] reencontrar a origem da revolta, na qual recusa e consentimento, singularidade e universal, indivíduo e história se equilibram na tensão mais crítica⁵⁹⁴.

⁵⁹⁴ CAMUS, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, pp. 303-304.

Faz-se mister apontar para a origem do ato criador na aspiração de unidade do mundo, a qual é a matriz da atitude revoltada. Ora, o artista, seja no ato de recusa ou de afirmação, rearticula o real, dando-lhe justamente a unidade que emana de sua subjetividade criadora. Afinal, esta unidade aspirada só vive diante da paradoxal tensão constante entre aceitação e recusa do real. O que Camus afirma diz respeito ao fato de, perante a realidade, tanto a liberdade absoluta quanto a total submissão implicarem a negação do ato criador. Em outros termos, se deveras há um significado específico para a obra de arte, este emana da relação essencial entre o artista e sua tensão entre a recusa e o aceite do real. É nesse sentido que Camus afirma existir uma expressão autenticamente artística. Consoante o pensador argelino, há determinadas expressões estéticas as quais se apresentam como *não autênticas*; estas assim se apresentam justamente, por um lado, incorporarem totalmente a realidade e, por outro, excluírem-na em sua totalidade. Daí que tanto o realismo e o formalismo se apresentem como alvo de críticas por parte de Camus. O formalismo triunfa quando a realidade é completamente banida da arte; já o realismo é a incorporação total da realidade à arte. Essa dupla exclusão realizada não se deve apenas a um *parti-pris* contra os extremos; antes, ela se origina no sentido próprio de arte, a saber: sua tensa e concomitante aceitação e recusa do real. Ou seja, quando se verifica uma recusa absoluta do real o que fica é a exclusividade da forma, a qual, para Camus, se apresentaria como uma expressão tornada pretexto de evasão. Do mesmo modo, se a realidade é aceita como pretexto de sua exaltação, desaparece o ato subjetivo de refiguração. Em ambos os casos já não se pode falar em criação.

Ora, sendo a força criadora traduzida justamente na dissonância da criação, então, pode-se afirmar ser esta a figuração mais característica do artista, na qual ele sempre será o blasfemo e o transgressor. Ou seja, o mundo dado nunca o satisfará, haja vista a realidade necessitar sempre de completude, e a busca desta completude consiste, justamente, nas tentativas de recriação de mundos em que a perfeição da arte venha a concorrer com a perfeição divina. Afinal, “a arte, qualquer que seja o seu objetivo, faz sempre uma concorrência culpada a Deus”⁵⁹⁵.

⁵⁹⁵ FUMET, Stanislas. *apud* CAMUS, A. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p. 297.

A ambição do artista consiste na paixão pela unidade, a qual se torna a motivação mais genuína da consciência revoltada, e a tentativa de realização deste desejo está para sempre inscrita na contradição a que ela remete: “o homem recusa o mundo como ele é, sem desejar fugir dele”⁵⁹⁶. A exigência mais obstinada é a da unidade como posse completa tanto de si e quanto do mundo, é a plena identificação entre sentido e destino. A essência da obra de arte reside na perpétua correção, sempre voltada para o mesmo sentido, que o artista efetua sobre sua própria experiência. Longe de ser moral ou puramente formal, essa correção visa primeiro à unidade e traduzindo-se em uma necessidade metafísica. Esse é o sentido do romance; afinal, o “mundo romanesco não é mais que a correção desse nosso mundo. O sofrimento é o mesmo, a mentira e o amor, os mesmos”⁵⁹⁷.

Vale lembrar que se há uma correção a ser realizada esta se dá justamente na tensão feita de negação e aceitação. Um exemplo claro se encontra no mundo proustiano que, nos alude Camus, por mais fechado e insubstituível que seja, é construído a partir de um recorte do passado. Portanto, é criado a partir de sua negação, e isso de modo que a memória se edifique soberana frente à dispersão do universo, para que a unidade, assim significada na arte, se sobreponha aos fatos e ao vazio do tempo perdido. A unidade criada se encontra na articulação entre o tempo perdido e o tempo redescoberto, em uma memória capaz de capturar a fatalidade da morte e a construção romanesca da imortalidade, a certeza da finitude do homem e a esperança de eternidade da obra. À vista disso, percebe-se que a obra de arte reside como autêntica justamente na contradição; afinal, é a impossibilidade da tarefa que atua como estímulo da sua realização. Por esta razão, a arte sempre autêntica aponta para um horizonte inatingível da indistinção entre criatura e criador.

⁵⁹⁶ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. *Op.Cit.*, p. 299.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 302.

É nesse sentido que mais uma vez Albert Camus se une a Hannah Arendt. Ambos compartilham da mesma teoria: os horrores do século XX trouxeram à tona um fenômeno político inovador, o qual pode ser ilustrado nos movimentos totalitários que percorrem as últimas décadas; mudando, de forma abrupta e imprevisível, toda uma característica fisionômica de uma determinada era, legitimou-se um ‘poder’ derivado unicamente “por causa de seu número, [...] da indiferença, ou pela combinação de ambos”⁵⁹⁸. E a pergunta agora está na possibilidade de uma saída. Como afirma Camus, “a horrenda sociedade de tiranos e escravos em que vegetamos só encontrará sua morte e sua *transfiguração* no nível da criação”⁵⁹⁹. É neste ponto que a criação artística se torna assaz importante, visto aparecer como a “saída” possível.

Afinal, é por meio do ato criador que o artista escapa dos limites da história, lançando-se à criação de outros mundos. A atitude estética, então, torna-se capaz de apresentar, e até mesmo construir uma nova dimensão, direcionando o homem a uma nova forma de olhar e ausculta do mundo e do real. Isto se faz possível, justamente, através da transgressão a qual a obra estética, entendida como arte revoltada, está sujeita. Afinal, como afirma o libretista escolhido por Arendt, “as maravilhosas frases poéticas são as que nos fazem ver, com indiscutível certeza e grande clareza, o fisicamente impossível”. E, por que não ficar com as palavras de Van Gogh, que afirmara:

Tanto na vida quanto na pintura, posso efetivamente privar-me de Deus. Mas, não consigo, eu sofredor que sou, me privar de algo que é maior que eu, que é minha vida, o poder de criar⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ ARENDT, Hannah. *O Sistema Totalitário. Op.Cit.*, p. 399.

⁵⁹⁹ CAMUS, A.. *O Homem Revoltado. Op.Cit.*, p. 314.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 296.

EPÍLOGO DA PRIMEIRA PARTE

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Em seu maior esforço, o homem só pode propor-se a diminuição aritmética do sofrimento do mundo. Mas a injustiça e o sofrimento permanecerão e, por mais limitado que sejam, não deixarão de ser um escândalo. O “por quê” de Dimitri Karamazov continuará a ecoar; a arte e a revolta só morrerão com a morte do último homem ⁷⁴¹.

Durante mais de uma década, entre 1989 e 2001 — no período pós ‘Queda do Muro de Berlim’, fim da União Soviética —, os teóricos da política não se pronunciaram de forma contundente acerca da manutenção de estados totalitários, e tampouco teorizou-se muito acerca das práticas de terror, mesmo estas se encontrando tão evidentes, como o ‘Massacre de Srebrenica’⁷⁴². Os críticos do paradigma totalitário mantiveram-se em um linear no qual forçaram o tempo e inutilmente estudaram a história através das lentes de interesses políticos, ou com o alvo de julgar o valor moral de ações particulares. Finalmente, a temática emergiu com o 11 de setembro nos EUA. Afinal, parece que o mundo se deu conta de que há um tipo específico de guerra, ‘ambígua e etiquetada no terror’. Entrementes, esta nova guerra foi concebida como o encontro de “um tipo novo de totalitarismo”, escorado na ideologia do fundamentalismo Islâmico.

⁷⁴¹ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. *Op.Cit.*, p. 347.

⁷⁴² *Massacre de Srebrenica* foi a matança, em julho de 1995, de até 8.373 bósnios, variando em idade de adolescentes a idosos, na região de Srebrenica na Bósnia Herzegovina pelo Exército Sérvio da Bósnia, sob o comando do General Ratko Mladić e com a participação do forças especiais da Sérvia conhecidos como “Escorpiões”. O massacre incluiu várias ocasiões onde crianças e mulheres foram assassinadas. O massacre de Srebrenica é o maior assassinato em massa da Europa desde a Segunda Guerra Mundial, e é considerado por muitos como um dos eventos mais terríveis da história européia recente. Foi o primeiro caso legalmente reconhecido de genocídio na Europa depois do Holocausto. De acordo com o Tribunal Criminal Internacional para a antiga Iugoslávia (International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia - ICTY), ao tentar eliminar uma parte da população bósnia, as forças sérvias cometeram genocídio. Elas pretenderam a extinção de 40 mil bósnios que viviam em Srebrenica, um grupo emblemático dos bósnios em geral.

Ora, decerto não nos é possível apontar para o fundamentalismo islâmico como um advento moderno, sequer podemos falar abertamente de um fundamentalismo islâmico⁷⁴³ ou generalizar o universo árabe. Afinal, se há bases para serem confrontadas estas não dizem respeito ao universo do mundo oriental; antes, fazem parte do universo Europeu, isto é, do ocidente do qual somos partícipes. É por esta razão que os principais teóricos do totalitarismo resistiram e subscreveram uma aproximação fundamental nas bases dos regimes totalitários empreendidos pelo Nazismo e pelo o Stalinismo; entre o Bolchevismo e os projetos revolucionários Socialistas nacionais.

Como o fumante que reivindica não haver nada mais fácil que o hábito de fumar, esquecendo as conseqüências advindas de tal hábito, as teorias do totalitarismo encontravam-se esquecidas, relegadas a um contexto triste, mas passado, da história da humanidade. Repentinamente ela renasce com vigor novo. Contudo, as bases para seu ressurgimento se encontram ambíguas, necessitando serem revisitadas e articuladas com o passado que não ficou esquecido. Inspirado no paradigma totalitário articulado pelos pensamentos de Hannah Arendt e Albert Camus, faz-se mister entender que o advento totalitário, concomitante com a implementação das práticas de terror, soergue-se como um problema contemporâneo, o qual, advindo do conceito originário de política, mantém a pergunta filosófica, a saber: *Qual a definição de homem? Quem se encaixa nesta?*

Afinal, com o século XX, um limite é transgredido; ou seja, ultrapassa-se a um determinado nível da barbárie. Trata-se agora de uma barbárie especificamente moderna, do ponto de vista de seu *ethos*, de sua ideologia, de seus meios e de sua estrutura. Nesse compasso, o homem do *Aufklärung* kantiano, que nascera junto com a Revolução Francesa e que aguardava pela emancipação e liberdade de sua *conditio*, pereceu diante da incerteza de ter ele mesmo salvaguardado o sentido de sua humanidade. A sociedade que emerge pós a Iluminação, decerto se encontra entrincheirada pela violência, pelo terror e pelo crime de lógica emergentes. A civilização contemporânea, portanto, no lugar de encontrar a pausa da respiração — tal qual Sísifo, no sopé da montanha — vivencia a exaustão da barbárie moderna. O sentido da política corrompe-se, os conceitos não dão mais conta nem do mundo nem do homem que emergem, e a filosofia precisa construir-se novamente.

⁷⁴³ O Islamismo transcende as fronteiras do mundo árabe e, hoje, se crê haver mais islâmicos na Europa que na região árabe de conflitos.

A questão que permeia a noção de terror e as práticas que implementam um sentido moderno à barbárie são inauguradas com o advento da I Grande Guerra e todo o seu entorno. Não é em vão que Hannah Arendt e Albert Camus referem-se aos escritos de Rosa Luxemburgo e Franz Kafka. Ambos têm em comum o fato de terem tido a intuição de que alguma coisa sem precedente estava por vir no curso daquela guerra.

É Rosa Luxemburgo, ao usar a palavra de ordem “*socialismo ou barbárie*”⁷⁴⁴ — em *A crise da social-democracia*, de 1915 — quem rompe com a concepção de que a história aparece como um progresso irresistível, inevitável e ‘garantido’ pelas leis ‘objetivas’ do desenvolvimento econômico ou da evolução social. Este termo implica a percepção da história como processo aberto, isto é, como uma série de bifurcações, no qual o “fator subjetivo” — consciência, organização, iniciativa — dos oprimidos torna-se decisivo. Não se trata mais de esperar que o fruto amadureça, segundo as “leis naturais” da economia ou da história, mas de agir antes que seja tarde demais. Decerto, a outra alternativa é um sinistro perigo: a barbárie. Em princípio podemos pensar que esta alternativa perigosa é um retrocesso, a “recaída na barbárie” como “a aniquilação da civilização”, uma decadência análoga àquela da Roma antiga⁷⁴⁵. Contudo, não se trata de uma impossível ‘regressão’ a um passado tribal, primitivo ou ‘selvagem’; antes, a barbárie que se evidencia é eminentemente moderna, da qual a Primeira Guerra Mundial dá um exemplo surpreendente, bem pior em sua desumanidade assassina que as práticas guerreiras dos conquistadores ‘bárbaros’ do fim do Império Romano. Jamais havia se visto o uso de tecnologias tão modernas — os tanques, o gás, a aviação militar — colocadas ao serviço de uma política de massacre e de agressão em uma escala tão imensa.

Rosa recusava categoricamente, do princípio ao fim, em ver na guerra outra coisa senão a mais terrível catástrofe, sem importar qual fosse seu resultado final; o preço de vidas humanas [...] seria alto demais sob quaisquer circunstâncias⁷⁴⁶.

⁷⁴⁴ Apesar de o termo ser sugerido por certos textos de Marx ou de Engels, é com Rosa que essa formulação se torna explícita e elaborada.

⁷⁴⁵ LUXEMBURGO, R. *A crise da social-democracia*, 1915.

⁷⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 54.

Ao escrever *A Colônia Penal*, em que “máquina de poder” bárbara ou em que “aparelho da autoridade” sacrificador de vidas humanas pensava Kafka? Escrita em outubro de 1914, três meses após a eclosão da grande guerra, esta obra de Kafka apresenta de maneira tão penetrante a lógica mortífera da barbárie moderna como mecanismo impessoal. É sob a forma literária que as intuições de Kafka descrevem a nova barbárie. Em *A colônia penal*, um soldado indígena é condenado à morte por oficiais cuja doutrina jurídica resume em poucas palavras a quintessência do arbitrário: “a culpabilidade não deve jamais ser colocada em dúvida!”. Sua execução deve ser cumprida por uma máquina de tortura que escreve lentamente sobre seu corpo com agulhas que o atravessam a frase “Honra teus superiores”.

Toda a narrativa kafkaniana gira em torno de um sinistro aparelho (*Apparat*) que parece mais e mais no curso da explicação detalhada que o oficial dá a um viajante como um fim em si mesmo. O *Apparat* não existe para executar o homem; antes, é o homem que existe pelo Aparelho, de modo a fornecer um corpo sobre o qual ele possa escrever sua obra-prima estética, sua inscrição sangrenta ilustrada de “muitos florilégios e ornamentos”. O oficial mesmo é apenas um servidor da Máquina e, finalmente, ele mesmo se sacrifica a esse insaciável poder aniquilador⁷⁴⁷. O *Apparat* romanceado por Kafka é o mesmo diagnosticado por Rosa de Luxemburgo, no qual a barbárie é inominável. Os massacres do último século encarnam muito bem, e de maneira mais acabada a modernidade da barbárie. Para além do genocídio empreendido pelos nazistas, os Gulags stalinistas e as bombas atômicas que arrasaram Hiroshima e Nagazak, encontramos a destruição de Guernica⁷⁴⁸ no ano de 1937, o massacre bósnio na década de noventa, o genocídio do Timor, dentre outros menos noticiados. Em comum, todos esses exemplos contêm praticamente todos os ingredientes da barbárie tecno-burocrata moderna.

⁷⁴⁷ KAFKA, Franz. *O Veredito e Na Colônia Penal*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁷⁴⁸ A 26 de Abril de 1937, segunda-feira, a cidade de Guernica, a 30 km da frente da guerra civil espanhola, foi bombardeada das dezesseis horas e quarenta e três minutos às dezenove horas e quarenta e cinco minutos. Dois dias depois, os franquistas ocuparam a cidade “Guernica, a mais antiga cidade dos bascos, centro de suas tradições culturais, foi completamente destruída ontem à tarde por um reide aéreo dos revoltosos. O bombardeio dessa cidade aberta, muito atrás das linhas de combate, durou três horas e quinze minutos, durante as quais uma poderosa esquadrã aérea alemã, composta de bombardeiros Junker e Heinkel, e caças Heinkel, não parava de despejar sobre a cidade bombas de 1000 libras e, calcula-se, mais de 3000 projéteis incendiários de 2 libras, de alumínio. Ao mesmo tempo, os caças mergulhavam sobre a cidade para metralhar a parte da população civil refugiada nos campos(...)”. The Times, de 28 de abril de 1937.

Auschwitz com certeza representa a modernidade, não somente pela sua estrutura material, como a ‘fábrica da morte’ que cientificamente organizada utiliza as técnicas mais eficazes, mas também como um dos possíveis resultados do processo civilizador como racionalização e centralização da violência e como produção social da indiferença e da minimização da *conditio humanae*. A ideologia legitimadora do genocídio é ‘pseudo-científica’, biológica e eugenista, possuindo suas bases em um dado aparato jurídico, que se vale da exceção. A utilização obsessiva desses recursos é tanto característica do discurso anti-semita dos dirigentes nazistas quanto do discurso de Islobodan Milosevic, responsável pelo massacre de Srebrenica em 1995. Basta observar as fotos abaixo:



Auschwitz — campo de crianças



Gulag Soviético — campo de trabalhos



Hiroshima — sobrevivente



Bosnia — Campo de prisioneiros

Encontra-se nos meios de exterminação, algo como já sublinhara Marcuse, a transformação da razão ocidental em força destrutiva⁷⁴⁹. Não há nada no passado que seja comparável à produção industrial, científica, anônima e racionalmente administrada da morte nesses últimos séculos. Basta comparar Auschwitz e Hiroshima com as práticas guerreiras das tribos bárbaras do século IV para percebermos que eles não têm nada em comum. São fenômenos inteiramente novos, que não seriam possíveis senão no século XX. As atrocidades de massa, tecnologicamente aperfeiçoadas e burocraticamente organizadas, pertencem unicamente à nossa civilização. É nesse sentido que levar em conta a barbárie moderna nos exige o abandono da ideologia do progresso linear e uma nova interpretação da história.

É neste ponto que os pensamentos de Hannah Arendt e de Albert Camus convergem. Afinal, estes representantes da “*génération résistance*”, a qual vivenciou as algeias da Segunda Grande Guerra, pensaram a política contemporânea como algo novo que necessita ser laborado. Ambos foram cientes de que o século XX foi capaz de minimizar a condição humana de modo mais exacerbado. O totalitarismo, tal como foi consolidado, apresenta-se como um fenômeno de ruptura, eliminando com qualquer ideal de política e com a noção primeva de poder; tornando-se, destarte, um dos principais corroboradores

⁷⁴⁹ Sua análise da burocracia como máquina “desumanizada”, impessoal, sem amor nem paixão, indiferente a tudo aquilo que não é sua tarefa hierárquica, é essencial para compreender a lógica reificada dos campos da morte.

para a legitimação da violência e do assassinato, por meio de seu aparato jurídico-social-científico. Ora, esses dois intelectuais — como alude Issac —, possuem seus pensamentos acoplados em um mesmo processo, a saber: compreender a *conditio humanæ* a partir da desnaturação da política. Ademais, ambos perceberam que o radicalismo político engendrado nos dois últimos séculos revelou-se como uma inadequação, e isso tanto no que concerne ao liberalismo quanto ao Marxismo. Estes dois modelos de Estado, os quais visavam à liberdade do homem, tornaram-se, isto sim, cúmplices na ascensão do totalitarismo e, conseqüentemente, na minimização da *conditio humanæ*. Consoante Arendt,

Os habitantes de um país totalitário são arremessados e engolfados num processo de natureza ou da história para que se acelere o seu movimento; como tal, só podem ser carrascos ou vítimas da sua lei inseparável [...]. Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio da ação, é a ideologia⁷⁵⁰.

É de suma importância ainda frisar que as filosofias de Arendt e de Camus não se circunscreveram apenas em um recorte histórico trágico da humanidade; mas, isto sim, apontam para um problema filosófico genuíno, a saber: a filosofia não possui um arcabouço conceitual que dê conta dos problemas advindos com o nascimento do homem contemporâneo. De fato, é na visão de uma “política revoltada” que Arendt e Camus compartilham suas idéias, percebendo que conceitos não são pontes fixas, antecipando o que anos mais tarde Gilles Deleuze escreveria:

A filosofia não é a simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos [...]. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos.

O conceito é um incorpóreo, embora se encarne ou se efetue nos corpos. Mas, justamente, não se confunde com o estado das coisas no qual se efetua. Não tem coordenadas espaço-temporais, mas apenas ordenadas intensivas. Não tem energia, mas somente intensidade, é anergético. [...] O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa⁷⁵¹.

⁷⁵⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Op. Cit., p. 196.

⁷⁵¹ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, pp. 13. 33.

À vista disso, percebe-se que para Camus, assim como para Arendt, é urgente a necessidade de se criar um novo universo conceitual capaz de dar conta ou pelo menos tentar entender este mundo que surge. Ambos escolhem a criação; enquanto Camus se joga na arte revoltada, Arendt deixa-se levar pela mágica da *Existenz*. Comparticipam, assim, da escolha pelo sensível, pelo vivido. Nesse sentido, a ‘moderna rebelião’ empreendida por estes pensadores que viveram seus ‘tempos sombrios’ não se fecha; antes, deixa-se inconclusa, obrigando-nos a abri-la com outros. Donde eu não almejar qualquer tipo de conclusão, mas, isto sim, um diálogo deste pensamento vivo com o de outros pensadores. Acende-se, portanto, a busca pela compreensão do problema da definição do que seja o homem na contemporaneidade e as implicações que desta conceituação decorrem. Realizo tal empreitada apontando para um possível diálogo do pensamento arendtiano e camusiano com o de Michel Foucault e Giorgio Agamben. Ademais, em vista de *aísthesis* proclamada, faz-se mister também apontar para uma abertura para a arte, apresentando-a como uma possível forma de ruptura e resistência.



II PARTE

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de toda uma leitura tradicional acerca das relações entre poder e política, é fato que o pensamento filosófico-político contemporâneo — marcadamente a partir do século XIX — é caracterizado por uma relação complexa, a saber: a sobreposição da vida em relação à política. Neste compasso, alguns conceitos acabaram se entrelaçando e adquirindo contornos dantes distintos. Em outros termos, as relações entre poder, violência e força passaram a configurar uma esfera comum, perdendo suas definições originárias, e tornado-se, destarte, sinonimizadas. Tal sinonimização, por conseguinte, gerou uma inversão entre o dito pré-político e o político; subseqüentemente, estabeleceu-se uma relação necessária entre a esfera do *bios* e a da política. Como já ressaltara Arendt, “os filósofos gregos não duvidaram de que a liberdade se localiza exclusivamente na esfera política, e que a necessidade (*bios*) é de maneira fundamental um fenômeno pré-político”. Do mesmo modo, força e violência se justificam apenas nesta esfera (*bios*), visto constituírem os meios para dominar a necessidade e, conseqüentemente, fazer do homem um ente livre. Ou seja, na gênese do pensamento filosófico, o âmbito do político e o da vida irrompem como categorias separadas. E o *bios politikos* diz respeito unicamente à vida fincada na *polis*.

Em contrapartida, o mundo, a partir do século XIX, erige de uma identificação e de uma sobreposição do *bios* em relação à esfera política. Em outras palavras, a vida, bem como os domínios do corpo, isto é, o *bios*, que antes faziam parte da esfera pré-política, transformaram-se no eixo axial das questões políticas atuais.

Ora, conquanto a política, no pensamento filosófico primevo, significa liberdade e ação entre homens, esta agora tem seu sentido no controle das normas do corpo. Assim, o paradigma entre aquilo que é definido por normal e anormal, humano e não-humano, torna-se o condutor para se compreender as relações políticas. Em outras palavras, o campo do *bios*, que para os gregos era concebido como um domínio eminentemente privado, passa doravante a fazer parte da esfera do social e, conseqüentemente, do político. Se havia uma *raison d'être* da política, esta se vinculava

diretamente à liberdade, sendo, por conseguinte, seu domínio de experiência, a ação. Tal *raison d'être*, contudo, ganha um novo sentido, em face de um novo domínio entrar em cena, o do *bios*, e com ele, o um novo conceito, o de *biopolítica*. O que está em voga neste momento é a ambigüidade deste processo complexo. À vista disso, percebe-se que, se por um lado há uma positividade dessa *biopolítica*, presente nos direitos adquiridos, por outro, existe um lado obscuro e complexo desse mesmo processo, haja vista a crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e cálculos do poder.

Levando-se em consideração o pensamento de Arendt, aponta-se para o fato de que a *conditio humanæ* é definida pela vida política, pelo diálogo entre iguais, donde o homem caracterizado enquanto um *zoon logon ekhon* (ser dotado de fala), tendo como contraposto o *aneu logou* (o sem logos), aquele que se encontra apartado da participação política, isto é, um ser desprovido de parte de sua *conditio humanæ*. Em outros termos, um indivíduo cuja vida se encontra pautada unicamente na sua característica de “ser vivo”, para qual não é concedido direitos para além dos de vida e morte, visto este ser pertencer unicamente ao âmbito do biológico. Contudo, parece que os últimos séculos, desde a Revolução Francesa, acataram o conceito de humano vinculado ao de ‘ser vivo’, donde se concluir que aludir a uma participação política por parte deste indivíduo se torna paradoxal, tendo em vista a ausência de liberdade e, estando as “conquistas políticas” fundadas unicamente ou numa aceitação passiva ou como sendo oriunda de mecanismos de violência e coerção. Ora, o que se tem de fato é que, ao longo dos últimos duzentos anos, o homem não apenas foi capaz de erigir regimes pautados no terror e no genocídio, mas também criou políticas excludentes com base no conceito de humano; isto é, definiu-se um modelo de homem pré-determinado por uma dada ordenação social e jurídica.

Em última instância, o que se tem, com efeito, é um caráter totalmente artificial do que seja a igualdade entre os homens, visto que estes acabam sendo reduzidos, tanto pelo Direito quanto pela política, a ‘meros integrantes da espécie humana’. Tal fato, provavelmente, justifica, por um lado, o extermínio nos diferentes regimes totalitários, e, por outro, a redução do homem à mínima porção que este possa ter, privando-o, destarte, de todo e qualquer direito, até mesmo o da própria vida. Com efeito, faz-se mister problematizar as questões inerentes tanto a uma filosofia política quanto a uma ética capazes de abarcar não apenas os problemas que concernem a estes conceitos tradicionais, mas também, àqueles que ‘transvaloram’ e buscam construir novas perspectivas no

âmbito político, resgatando a política como um conceito filosófico constitutivo da *conditio humanæ*.

É a partir de uma problemática — apontada por Michel Foucault — o *biopoder* e racismo, suas funções e áreas de aplicação, que se verifica a necessidade de um diálogo acerca do que seja o *biopoder* e a *biopolítica*, haja vista o fato de a temática transcender a esfera do conceito e de seu autor, circunscrevendo-se como um problema filosófico genuíno e emergente. Ademais, a sociedade contemporânea insurge como um ponto de aplicação de certas ingerências governamentais, bem como sua política está pautada em uma formalização dúbia, na qual a sociedade aparece, por um lado, empreendedora e, por outro, erige-se em bases legais. Tal postura, decerto, denota a existência de um Estado ambíguo que, na ‘intenção’ de preservar liberdade e igualdade, irrompe como um ‘estado de exceção’, coibindo ações as quais não se encontrem em conformidade com certa construção de ‘mundo comum’. Nesse sentido, a filosofia, imbuída de um *status* fundamentado em um caráter legal e científico, acata não apenas o extermínio do outro, mas antes, sua necessidade lógica, como alude Albert Camus. Ou seja, o pensamento político contemporâneo é caracterizado pela exclusão e pelo crime efetuado pela razão, haja vista que o assassinato moderno necessita de toda uma operação logística para ser executado. Por conseguinte, percebe-se que na sociedade contemporânea existe uma justificativa, tanto jurídica quanto filosófica, para a implementação do genocídio e da exclusão, visto que aquele a quem desejo matar ou excluir não pertence ao meu conceito de homem. A exemplo disso, vê-se no nazismo os crimes contra os judeus, ciganos e Testemunhas de Jeová, dentre outros grupos. Todavia, cabe ressaltar, há ainda outros exemplos tão cruéis e legítimos quanto os acima citados, valendo considerar os eventos mais recentes, desde o massacre de Srebrenica, o 11 de setembro nos EUA até as invasões no Iraque e o recente conflito entre Israel e Líbano. Tais conflitos, decerto, apontam para a compreensão de uma definição do que seja o homem na contemporaneidade, bem como de uma suposta ‘natureza humana’; afinal, esta se encontra relacionada com um caráter artificial que imputa à condição humana uma determinada política e ordenação cultural, retirando a individualidade característica da *conditio humanæ*.

À vista disso, deve-se verificar se o sacrifício humano, isto é, a constante minimização da *conditio humanæ* realmente compensou. Afinal, as avançadas tecnologias a que a civilização moderna chegou, a conquista da natureza, dentre outros fatores, parecem

estar “satisfazendo as necessidades de um número cada vez maior de indivíduos”. A mecanização e padronização da vida, bem como a crescente destrutividade do progresso fornecem subsídios suficientes para não pôr em dúvida o princípio de um mundo que seja entendido como evoluído, entranhado no compasso do progresso histórico. Em outras palavras, o contínuo incremento da produtividade e o tão almejado progresso tornam cada vez mais ‘realistas’ a promessa de uma vida ‘igual’ e, paradoxalmente, ‘livre’ para todos. Entrementes, essa realidade imposta acaba, por conseguinte, não satisfazendo o homem em sua plenitude, e tampouco responde a determinadas questões, principalmente as que visam entender quem é este sujeito autônomo que emerge na Modernidade. Esta realidade imposta sequer dá conta da união entre homem, razão e sensibilidade, sujeito e objeto, sonho e realização. É, portanto, incapaz de compreender a condição humana como determinante na obtenção do prazer individual, visto somente enxergar o homem como instrumento normatizado no conjunto do trabalho. Infelizmente, a dissolução do indivíduo em sua pseudo-autonomia, sua constante adaptação a uma sociedade mecanicista e a normatização social parecerem se fazer de forma espontânea, apontando para a racionalidade técnica como que atingindo todos os setores da vida social, tornando, assim, os controles tecnico-burocráticos a própria personificação da razão. Será — diante desse conjunto de fatos — que não há mais porque resistir, não há o quê ultrapassar. Ou seja, se eliminou qualquer tentativa de ruptura e modo de transgressão?

Ressaltemos que o progresso intensificado parece estar vinculado a uma igualmente intensificada pseudo-autonomia e, conseqüentemente, a uma ausência de liberdade real. Por toda a civilização ocidental, o domínio e a hostilidade do homem para com o homem crescem em amplitude e em eficiência. Essa tendência, contudo, não se apresenta como uma regressão incidental, transitória, na senda do progresso. Os campos de concentração, extermínios em massa, guerras bacteriológicas e bombas nucleares não são “recaídas no barbarismo”; antes, são a implementação irreprimida e legitimada das conquistas da lógica e da filosofia moderna. E a mais eficaz subjugação e destruição do homem pelo homem encontra seu lugar, justamente, no apogeu da civilização, no momento em que se crê, diante das realizações materiais e intelectuais da humanidade, ser possível a criação de um mundo verdadeiramente livre. A pergunta que se segue é:

*Será que existe uma abertura para fora deste sistema engessado?
Uma forma de ruptura com esse mundo subjugado e normatizado?*

A resposta talvez contemple uma retomada da *Revolta* como atitude estética — empreendida por Albert Camus—, haja vista o tema *revolta e arte* dar conta de determinada forma de expressão artística que possui por finalidade refletir sobre a condição humana e, a partir de tal reflexão, apresentar, por meio de uma recusa do mundo, a construção de algo novo e ‘transcendente’.



Untitled, cover of *Approaching the Storm*, 1982.

CONSIDERAÇÕES PRIMEIRAS

VIDA E POLÍTICA: DOIS CONCEITOS SOBREPSTOS RELAÇÕES ENTRE VIOLÊNCIA, FORÇA E PODER NO PENSAMENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO CONTEMPORÂNEO

Estas primeiras considerações visam unicamente a ampliar a compreensão do problema já pontuado tanto por Arendt e Camus. Em outros termos, aponto para a minimização da *conditio humanæ* como um problema genuinamente filosófico da Modernidade, o qual não se encerrou nos eventos datados das décadas de trinta a sessenta. Esta ampliação pretendida, vale destacar, encontra seu suporte na problemática emergente na contemporaneidade, a qual se direciona à definição do que seja o homem e como este deve se inserir no mundo dado. Ora, conquanto o problema filosófico apresentado por Arendt e por Camus possua, por um lado, sua circunstancialidade histórica, por outro, ele não se circunscreve a este recorte temporal; portanto, ao apontar para sua continuidade, abre-se a possibilidade de vislumbre do seu caráter universal. Neste sentido, os elos que unem o pensamento camusiano ao arendtiano ultrapassam as fronteiras de suas respectivas filosofias, e se estendem ao cenário do debate contemporâneo. Neste espírito, construo um diálogo com os pensamentos de Michel Foucault e Giorgio Agamben, figuras centrais no cenário contemporâneo. Estes, a despeito de nunca terem formulado um diálogo efetivo com Camus e Arendt, pontuam elos em comum para com eles. Afinal, seus trabalhos apontam para a continuidade do problema aqui analisado. As relações entre práticas de terror e terrorismo de Estado se encaixam em um discurso no qual as condições históricas que legitimaram práticas de submissão dos sujeitos se tornam alicerces para os mecanismos de uma *biopolítica* e para os processos *bioidentitários*. Ademais, em vista da compreensão do que seja o homem, busco melhor esclarecer o conceito de *Homo hostilis*, defendendo que este arquétipo de homem erige-se em bases que criam uma falsa ‘natureza humana’, a qual, pautada em princípios artificiais, exclui aqueles que não se encontram neste conceito artificializado.

1.1 — A Compreensão de Homem na Contemporaneidade: Sua Intrínseca Relação com a Biopolítica e o Biopoder

O ato de matar a individualidade do homem, de destruir a sua singularidade, fruto da natureza, da vontade e do destino, condição de todas as relações humanas, cria um horror que de longe ultrapassa a ofensa da pessoa político-jurídica e o desespero da pessoa moral [...]. O terror [...] não é o bem estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as “partes” em benefício do “todo”⁷⁶³.

A partir do conceito foucaultiano de *biopolítica*, das reflexões de Giorgio Agamben acerca das relações entre *zoé* (vida nua) e *estado de exceção*, bem como da compreensão arendtiana e camusiana sobre o que seja a *conditio humanæ* pode-se tentar compreender não apenas as condições históricas que legitimaram práticas de submissão dos sujeitos em nome do bem comum, da saúde das populações, do futuro da espécie ou da vitalidade do corpo social, mas também, a necessidade filosófica de se buscar uma *raison d'être* para a legitimação, por parte do pensamento filosófico contemporâneo, do conceito de homem postulado por um dado aparato científico e jurídico.

Ora, é fato que a sociedade contemporânea emerge como um ponto de aplicação das intervenções governamentais, bem como também é fato que sua estruturação política se dá na formalização de duas faces de um mesmo fenômeno — advindos da Revolução Francesa —, a saber: de uma sociedade que, por um lado, aparece empreendedora e, por outro, erige-se em bases judiciárias. Tendo isso em vista, faz-se mister salientar a relevância de apontar para questões que marcaram e ainda marcam a esfera filosófico-política, da qual o homem, principalmente nas últimas décadas, se tornou, de modo *sui generis*, partícipe. À vista disso, o que se verifica ao longo dos dois últimos séculos é a construção de regimes pautados na exceção e exclusão, nos quais tanto o terror quanto o genocídio tornam-se possibilidades concretas. Tal fato evidencia-se na medida em que tais regimes possuem por base a institucionalização de um modelo de homem pré-determinado por uma prévia ordenação científico-social e jurídica. Em outras palavras, o pensamento filosófico-político contemporâneo é marcado por uma relação complexa, da qual se

⁷⁶³ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: Totalitarismo, o paroxismo do poder*. Rio de Janeiro: Documentário, 1979, pp.218.223.

perpetra uma sobreposição da vida em relação à política.

Ademais, cabe novamente frisar, o âmbito do político e o da vida irrompem, na gênese do pensamento filosófico, como categorias separadas, haja vista que aferir sobre o homem apenas como ser-vivente ou como déspota (só vinculado ao *oikos*), implica o fato de entendê-lo como não inserido na esfera pública, isto é, como não sendo partícipe do *lócus* comum a outros homens. Isso se dá de tal maneira que não lhe é permitido realizar a atividade mais fundamental de sua *conditio*, a ação; não realiza, por conseguinte, o diálogo, de modo a não estar incluído nos negócios públicos. Outrossim, diz respeito ao fato de que também a partir do final da ‘dita’ Modernidade (século XVIII e início do XIX), isto é, com a primazia do Jurídico no estabelecimento das estruturas soberanas e dos Estados, um outro conceito clássico grego de vida, ‘*zoé*’ — o viver comum a todos os seres vivos —, emerge. Tal conceito, como destacado por Agamben, aparece como condição *sine qua non* na distinção entre dois tipos de vida, a saber: a ‘vida com valor’ e a ‘vida desprovida de valor’. Aponta-se, portanto, para o fato de haver “um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode, portanto, ser morta, sem que se cometa homicídio”⁷⁶⁴. Por conseguinte, “o homem moderno [aparece] como um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”⁷⁶⁵. Com efeito, ambas as sentenças apontam para o fato de que a política contemporânea apresenta-se como uma *biopolítica*, a qual implica o deslocamento e a ampliação da deliberação sobre a morte. Tal deliberação, destarte, se dá em razão de ter o soberano, o chefe de Estado, isto é, o governante se tornado aquele que pauta sua ação em uma linha de movimento, a qual se desloca para uma relação cada vez mais ampla da vida social, de modo a fazê-la entrar em simbiose íntima com a ciência, com a medicina, com o sacerdócio e com a ação jurídica⁷⁶⁶. Em outros termos, o mundo, a partir do fim da Modernidade, erige-se de uma identificação e de uma sobreposição do *bios* em relação à esfera política. A vida, bem como os domínios do corpo, isto é, o *bios*, que antes faziam parte da esfera pré-política, transformaram-se no eixo axial das questões políticas atuais. Ademais, a inclusão da ‘vida nua’, ou ‘vida sacra’, isto é, da *zoé* nos aplicativos jurídicos que sustentam toda uma ordenação governamental ou soberana, gera uma cisão entre dois conceitos dantes interligados: o humano e o político.

⁷⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 146.

⁷⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, apud AGAMBEN, G. *Homo Sacer, Op. Cit.*, p. 125.

⁷⁶⁶ Cf. AGAMBEN, G. *Op. cit.*

Ora, é a partir da construção de um conceito do que seja humano que se pode apontar para a ênfase concedida aos mais diferentes tipos de procedimentos dos cuidados corporais, os quais, visando à formação de identidades somáticas, perpetraram uma série de domínios de ordem jurídica e científica, com fins de higienização e controle estético. Em outras palavras, formulou-se, a partir de um determinado recorte histórico, um dado modelo identitário, a saber: uma *bioidentidade*. Tal modelo, decerto, para ganhar estatuto de validade erigiu-se com bases na criação de diferentes artifícios teóricos, de modo a ser não apenas justificado, mas também receber uma legitimação mais ampla. Emerge, portanto, na transição do século XIX para o XX, uma população de homens postos “fora da jurisdição humana”. Nesse contexto, faz-se mister salientar, uma *bioidentidade* acaba advinda da relação, ou melhor, da identificação e da sobreposição do *bios* em relação à esfera política, bem como da implicação da vida natural do homem nos mecanismos e cálculos do poder. Em outros termos, há o surgimento de mecanismos de *biopoder* e *biopolítica* capazes de perpetrar e possibilitar o processo *bioidentitário* emergente.

Tais relações, entretanto, parecem não ter efetivamente sido contextualizadas, senão limitadas como apontamentos acerca do conceito de *biopoder*; o que, como alude Fassin⁷⁶⁷, não implica uma abordagem teórica ou conceitual do mesmo, à exceção de Agnes Heller e Giorgio Agamben, os quais se encontram inseridos na tradição filosófica. Em ambos os casos, Heller e Agamben, utilizam-se do pensamento arendtiano e foucaultiano para uma análise conceitual do tema; afinal, foi o “trabalho de Hannah Arendt que fundou paralelamente a Foucault uma teoria do governo referido à vida”⁷⁶⁸.

Apesar de o pensamento arendtiano propiciar o entendimento das relações entre poder e vida, bem como a sobreposição da vida com relação à política, é Michel Foucault quem efetivamente aponta para um deslocamento expressivo que ocorrera nas estratégias de poder a partir do fim do século XIX⁷⁶⁹, no qual há uma assunção da vida pelo poder. Consoante Foucault,

⁷⁶⁷Cf. FASSIN, Didier. Biopolitique. In: LECOURT, D. (org.). *Dictionnaire de la Pensée Médicale*. Paris: PUF, 2003, pp.176-179.

⁷⁶⁸ *Idem*, *ibidem*.

⁷⁶⁹ FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

Uma tomada do poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico⁷⁷⁰.

Em outras palavras, percebe-se na transição do século XIX para o XX que o controle da sociedade sobre os indivíduos não mais se opera tão somente pela consciência ou pela ideologia, mas, isto sim, passa a realizar-se também no corpo, fazendo deste uma realidade *biopolítica*, na qual o conceito de *biopoder* emerge em oposição ao direito de morte, caracterizado no poder dado anteriormente ao soberano. Afinal, “na teoria clássica da soberania, [...] o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais. [...] o direito de vida e morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana”⁷⁷¹. Michel Foucault, por um lado, visando a um estudo das técnicas políticas, nas quais é o Estado o responsável pelo cuidado da vida do indivíduo e, por outro, visando ao estudo das tecnologias do *eu*, através do processo de subjetivação e vinculação identitária, direciona sua análise aos modelos visíveis com os quais o poder acaba penetrando tanto no corpo quanto na vida dos sujeitos. Nesse sentido, acaba apontando para dois aspectos convergentes do poder, a saber: o “duplo vínculo político, constituído pela individuação e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno”⁷⁷².

Segundo Agamben, Foucault acaba deixando obscuro um determinado ponto de interseção entre o modelo jurídico-institucional e o biopolítico do poder, haja vista que para o pensador italiano é justamente a implicação da ‘vida nua’ na esfera política aquilo que constitui o poder originário do soberano. Sem tentar questionar a posição de Agamben, mas apenas me utilizando da relação por ele estabelecida, percebe-se que o que decorre dos novos dispositivos políticos já não diz mais respeito a sujeitos de direito; antes, na ocorrência da *biopolítica*, substituem-se as leis pelos fatos. Ou seja, o que entra em jogo é o “corpo espécie”, a “vida nua”, o espaço da necessidade vital muda e silenciosa, ao qual Arendt se refere em a *Condição Humana*. O que de fato se percebe é que o sujeito político passa agora a ser identificado com o domínio das necessidades vitais. Não há mais o indivíduo em sua singularidade, mas, isto sim, um ser que serve de suporte aos processos biológicos de nascimento e mortalidade. Os indivíduos, portanto, no interior das relações

⁷⁷⁰ *Idem. Em defesa da Sociedade*. Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999; p. 286.

⁷⁷¹ *Idem, ibidem*.

⁷⁷² *Idem. Dit et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, p.229-232. v. 4.

de *biopoder* e *biopolítica*, passam da condição de sujeitos de direito à condição de corpo espécie.

Nesse sentido, cabe uma ressalva acerca da condição anormal a que muitos indivíduos se encontram inseridos, e isso tanto no seu aparato ‘jurídico-natural’ quanto no ‘jurídico-biológico’, bem destacados e distinguidos por Michel Foucault em *Os Anormais*⁷⁷³. Em outros termos, no momento em que se caracteriza um indivíduo, patologicamente, à condição de anormal, dando-lhe um estatuto científico-jurídico, dispomos de seu corpo, partindo do pressuposto de que este não pode ser descrito como efetivamente humano; afinal, a figura do ‘anormal’ está inserida na figura do monstro, o qual, desde a Antiguidade tardia, aparece como meio homem e meio bicho. Tal fusão entre o humano e o animal permite, nos controles perpetrados a partir do fim do século XVIII, um olhar mais detalhado acerca da questão do ‘poder de normalização’. Tal questão, decerto, visa à compreensão daquilo que sustenta uma norma jurídico-científica que define o homem, bem como avalia as possibilidades ou não de correção deste indivíduo e de sua possível inserção ou definitiva exclusão em uma dada sociedade. Michel Foucault, portanto, já aponta para o fato de, no ato de uma ‘interdição’ como medida judiciária, estar o indivíduo apartado de sua *conditio humanæ*, haja vista este se encontrar desqualificado como sujeito de direito. Em outras palavras, Foucault enuncia a emergente negatividade de um aparato jurídico fundamentado pelas técnicas e procedimentos médicos e cientificistas, as quais apontam para um caráter de exceção dos sujeitos. A partir desse olhar, percebe-se que o mote da interdição e dos processos de disciplinamento dos corpos encontram-se vinculados às relações de *biopoder*. Donde os mecanismos de controle acabarem por construir algo mais intenso, isto é, uma *biopolítica*, sobrelevada do *bios* em relação à política, na qual o discurso valida a exceção e exclusão ‘jurídico-natural’ do indivíduo considerado ‘anormal’, melhor dizendo, não-humano.

Destarte, o problema que emerge na contemporaneidade funda-se no redirecionamento e deslocamento de uma questão ímpar de nossa sociedade; no lugar do *como é possível ao homem civilizado moderno cometer delitos tão atroz para com outros homens?*, indaga-se, doravante, acerca dos modelos jurídicos e dispositivos políticos que consentiram que homens fossem privados de seus direitos e de suas prerrogativas. E isso de

⁷⁷³ Cf. *Idem*. *Os Anormais*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

tal modo que cometer qualquer delito contra eles, inclusive a sua eliminação, não mais se apresenta como um crime⁷⁷⁴. Ademais, o poder de morte erigido pelas diretrizes jurídico-científicas aparece como um complemento do poder exercido, positivamente, sobre a vida, o qual, consoante Foucault, procura-se tanto sua administração quanto sua expansão; e isso de modo a exercer sobre o *bios* aqueles já pontuados controles precisos e regulações gerais⁷⁷⁵. O poder sobre a vida na forma de um *tanatopoder*, isto é, de morte, encontra, desse modo, sua legitimidade em uma espécie de gerência calculada do *bios*. Portanto, é em nome da saúde coletiva, da vitalidade da espécie, que a *biopolítica* transparece em sua face obscura. Ora, o que efetivamente ocorre é um deslocamento e um progressivo alargamento das decisões sobre a vida, sobre o *bios* humano, a qual transmuta em uma decisão sobre a morte. Tal transfiguração, alude Agamben, faz com que a *biopolítica* acabe se convertendo em *tanatopolítica*, de modo a se tornar:

Uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote⁷⁷⁶.

Em outras palavras, a ingerência do soberano sobre os cidadãos torna-se uma intrusão de princípios biológico-científicos na ordem política. À vista disso, nossa sociedade atravessou o limiar da modernidade biológica na passagem do século XVIII para o XIX, fazendo do indivíduo engenharia estratégica nos cálculos do poder político. A vida biológica, portanto, torna-se mira para a execução de um poder sobre a vida. Ou seja, o que há concerne a uma estatização biológica. O *biopoder*, visto desse modo, pronuncia-se de forma dupla e complementar, a saber: como uma ‘anátomo-política’, em cuja base se encontram os processos de disciplinamento corporal e; como uma *biopolítica* das populações.

Faz-se mister apontar para o fato deste ‘limiar da modernidade’ referido não ser algo exclusivo no pensamento foucaultiano, haja vista Arendt já o ter diagnosticado em suas investigações sobre o fenômeno totalitário, enfatizando o fato de nos campos de concentração nazistas e stalinistas operar-se uma modificação estratégica do homem em

⁷⁷⁴ Cf. AGAMBEN, G. *Homo Sacer. Op. Cit.*

⁷⁷⁵ Cf. FOUCAULT, M. *A história da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

⁷⁷⁶ AGAMBEN, G. *Homo Sacer. Op. Cit.*, p. 128.

sua *conditio*, de modo a restringir a participação da *bios* na política, transformando-a, segundo Agamben, na ‘vida nua’, ou ao que ela chamava a “abstrata nudez de ser unicamente humano”, numa vida desprovida de valor. Nas práticas totalitárias, a execução de um poder engendrado na técnica torna-se meio par a redução do homem ao seu mero estágio biológico. Tal prática, contudo, não se restringe às emergências de um governo totalitário; antes, circunscreve-se na estrutura jurídico-científica engendrada pela Modernidade, a qual recorre à manipulação e imposição de caráter artificial para a ‘natureza humana’, em função do fato de ter erigido um arquétipo de homem a partir de dispositivos engendrados nos aparatos jurídico e científico. Cria-se, portanto, um ‘estado de natureza’ artificializado, cuja vocação consiste em tornar a vida uma ‘verdade axiomática’ de validade incontroversa. Nesse sentido, o caráter sacro da vida se perde na radicalização do ‘*animal laborans*’. Com a Modernidade introduz-se um aparato no qual “uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem [para tanto,] ultrapassar para a divindade”⁷⁷⁷

O âmbito público esgota-se, havendo, por conseguinte, uma intimização progressiva da sociedade. Ora, se a Modernidade é identificada com um processo de crescente decomposição do espaço público, de privatização e intimismo, na qual a mudança de uma sociabilidade e uma convivência anônima e pública praticamente desapareceram, então, a vida, no seu sentido *bios*, passa a ocupar o vazio deixado pela decomposição desse âmbito público. Esse movimento de politização da vida — o que Foucault qualifica de *biopoder* — acaba se tornando algo fortemente antipolítico, como entende Arendt. O que se verifica nesta questão é o fato de Arendt e Foucault, mesmo não confluindo, como alude Agamben, suas próprias perspectivas, acabam por convergir seus pontos de vista ao perceberem dois pontos convergentes do mesmo objeto, a saber: (i) por um lado, a sacralização da vida — a *zoé* referida por Agamben —, a vida biológica e; (ii) por outro, a institucionalização jurídico-científico da mesma. Em outros termos, há uma direção perpetrada pelo âmbito do político, a qual faz do *bios* o alvo de ações *biopolíticas*, as quais se apresentam sob a forma de lutas por um direito à vida, ao corpo, à felicidade e à satisfação das necessidades fisiológicas e espirituais. Lembremos ainda que, para Arendt, o âmbito do político constituía-se justamente mediante o apartamento entre o espaço do

⁷⁷⁷ *Idem.* p.89.

oikos — da vida doméstica e das necessidades biológicas — e o espaço público, da *polis*, correspondendo, desse modo, à diferenciação aristotélica entre a *zoé* e o *bios*; isto é, entre a vida biológica e a vida política. Dito isso, aponta-se para o fato de que, em Hannah Arendt, os confrontos sobre a raça e, em geral, sobre todo o biológico na natureza apresentarem-se apolíticos por definição, donde o conceito de *biopolítica* ser uma contradição em termos. Contudo, poder-se-ia dizer que Arendt não negaria necessariamente esta possibilidade, dada a nova configuração do conceito de homem e, subsequentemente, as novas relações estabelecidas com a *conditio humanæ*.

Destarte, há conseqüências complexas advindas deste processo *biopolítico* engendrado com a iluminação moderna, donde a politização do biológico — tanto no que concerne ao totalitarismo quanto à ‘intimização’ e à normatização da sociedade — emergir como um processo de implementação de identidades e subjetividades, formando, desse modo, modelos de sujeitos, produzindo corpos dóceis e criando uma ilusão de autonomia.



Pink Floyd, *Escola Fábrica* — cena do filme *The Wall*

1.2 — “A Ilusão da Autonomia”: A Formação dos Sujeitos e os Processos Bioidentitários

O mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida numa proveta, no desejo de misturar, 'sob microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas comprovadamente capazes a fim de produzir seres humanos superiores' e 'alterar (-lhes) o tamanho, a forma e a função'; e talvez o desejo de fugir à condição humana esteja presente na esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos cem anos. Esse homem do futuro, que segundo os cientistas será produzido em menos de um século, parece motivado por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada — um dom gratuito vindo do nada, que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo⁷⁷⁸.

É com a virada para o século XIX que as relações entre conhecimento e ciência se alargaram e o discurso passou a ser acerca da emancipação e do progresso humano. Este discurso — o qual teve diferentes apreciações nos pensamentos de Kant, Hegel, Marx e Comte — fez, no século XX, afirmar-se a idéia de que o indivíduo devia e podia tornar-se um sujeito autônomo, histórico⁷⁷⁹, de direito, psíquico, moral, jurídico e, *ipso facto*, ele mesmo o sujeito de suas ações. Ora, decerto, o que fez o indivíduo tornar-se um ser histórico foi o fato deste ter se tornado antes um ser de direito. Em outras palavras, o implemento do sujeito histórico necessitou do implemento de uma sociedade cujos indivíduos fossem garantidos por certos direitos — tais como, os direitos políticos, civis e sociais. O que ocorre, contudo, é que o indivíduo, para possuir determinados direitos, deve, antes de tudo, ser considerado indivíduo humano. Afinal, o homem só se torna sujeito a partir de certos processos identitários, os quais o façam, efetivamente, ter sua existência reconhecida.

Ressalte-se que a ilusão da construção de um sujeito autônomo provocou alguns conflitos, haja vista o equívoco de se buscar uma razão abstrata e metafísica para o reconhecimento do homem aliada à busca de um poder de Estado dado por um aparato jurídico. Ademais, a proposta de um caráter identitário obrigou um sentido de pertença, reativando, assim, uma procura de crenças em diferentes fundamentos, conforme o Estado

⁷⁷⁸ ARENDT, H. *A condição humana. Op.Cit.* p. 13.

⁷⁷⁹ Aludindo a Walter Benjamin que afirmou ser todo indivíduo um ser histórico.

e a sociedade exigissem. O caráter identitário acrescido da necessidade de uma crença fortificou o controle estatal, o controle dos corpos e, necessariamente, evidenciou as relações entre aquilo que pode ser considerado ou não passível de estar vivo. Ou seja, o que caracteriza, doravante, a vida humana, o *bios* do homem, é sua inclusão em uma verdade artificial construída pelo aparato e mecanismos do jurídico, do social e do científico. O homem, desse modo, torna-se hostil ao próprio homem, o que enfatiza o conceito, aqui construído por mim, de *Homo hostilis*. Donde o assassinato ser algo decorrente desta hostilidade.



*Murderer*⁷⁸⁰

De fato, a razão humana — tal qual fora vislumbrada no século das Luzes e pela Revolução Francesa —, a racionalidade dos fins últimos e dos valores irrigados pelos sentimentos e pelas paixões, tal como nos ensinaram Kant e Goethe não foi o que triunfou a partir do século XIX e, de maneira mais evidente ainda, ao longo de todo o século XX. O que despertou o homem parece ter sido a racionalidade desfigurada e restrita, a qual, no lugar de um ‘estado de natureza’ como apregoado por Hobbes, verifica-se a construção de um modelo que se pretende natural. Entrementes, tal modelo, o já referido arquétipo de homem, erige-se em bases artificiais, cuja legitimação verifica-se no aparato jurídico-científico que emerge pós a iluminação moderna.

⁷⁸⁰ Disponível em <<http://tylerfc.blogs.it/>>. Data de acesso: 10 de Jul. de 2007.

Sinaliza-se aqui, portanto, um advento que decorre de uma forma de pensamento e de um estilo de ação perversos, cujas bases acabam convergindo de forma controversa com um estado humano já apresentado por Thomas Hobbes no *Leviatã*, no qual o homem se torna o *Homo homini lupus*. Consoante Hobbes:

Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. [...] tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz. [...] O resultado dessa situação geral é que a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.⁷⁸¹

O advento apontado não mais diz respeito ao ‘estado de natureza’ apresentado por Hobbes, no qual o *Homo homini lupus* existe por não haver um poder regulador capaz de manter o controle sobre as ações humanas. O *Homo hostilis* proposto por mim, deriva justamente da construção de um poder regulador, o qual, no lugar de tirar o homem de sua solidão, o coloca enclausurado dentro de um sistema jurídico que, respaldado na legitimação social e científica, cria um estado artificial de ‘natureza humana’. Tal natureza permite que um indivíduo hostilize — desconsiderando o outro como sujeito — aquele que em seu aparato jurídico-científico não se consagra como humano.

Concorda-se, portanto, com Agamben, haja vista o mundo atual parecer estruturar-se com bases em um *tanatopoder*, naquele poder de morte, legitimador da gerência calculada do *bios*. O *Homo hostilis* aparece, portanto, como um animal vicioso e hostil pra com aquele cuja humanidade não é reconhecida. Diante disso, não há diálogo; antes, o que ocorre é a exclusão, a qual, na maioria das vezes ultrapassa o *vigor*⁷⁸² individual, traduzindo-se por violência. Ora, o que de fato se verifica é uma institucionalização, mais precisamente jurídica, do poder sobre a vida. Institucionalização esta que ocorre sob a forma de força coercitiva, força que ganha exponencial

⁷⁸¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (Clássicos Cambridge de Filosofia Política), cap. XIII (*Da condição natural da Humanidade relativamente à sua felicidade e miséria*).

⁷⁸² Aquela capacidade singular que aparece como caracterização individual e única já anunciada por Hannah

principalmente com os novos aparatos técnico-científicos do século XX. O indivíduo é submetido, assim, a diferentes estratégias, principalmente às do Estado do qual é cidadão. Em outras palavras, o indivíduo encontra-se subjugado a normas, as quais especificam que tipo de homem este é e se sua vida é válida ou não. A esse respeito, percebe-se haver uma contradição entre dois tipos de direito, a saber: (i) os que concernem ao homem e que visam ao universal deste e; (ii) os que concernem ao cidadão, os quais insistem na especificidade do homem e em seu sentimento de pertença ou não a uma dada nação. Faz-se mister, diante do aferido, voltarmos-nos a Hannah Arendt, visto a pensadora apontar para o fato desta distinção entre homens fazer surgir e desenvolver indivíduos apátridas. O sujeito que emerge com a Modernidade, portanto, é um indivíduo passível de ser morto sem sanção. E o Estado total que aparece com o século XX — o Estado totalitário — coloca em prática a *biopolítica* apontada. Sua estrutura, como alude Agamben, funciona sob o modo da exceção que se torna ‘via de regra’⁷⁸³, na qual o homem pode ser rebaixado à condição de sub-homem.

Ora, a politização da vida constitui o acontecimento decisivo da Modernidade, haja vista a institucionalização do sujeito e a inserção do *bios* na política. O Estado passa, agora, a exigir do indivíduo uma identificação completa — como no caso da Alemanha nazista e do sistema soviético e, mais recentemente, as distorções legais implementadas nos EUA pós 11 de setembro —, sendo seu Código Jurídico o que define quem possui ou não o direito de se encontrar neste Estado; por conseguinte, também quem define aquele que é considerado seu cidadão. O que fica fora deste âmbito tem sua *conditio humanæ* minimizada, a ponto deste poder ser descartado, rejeitado ou mesmo eliminado. Ou seja, nem todos possuem uma vida digna de ser vivida, donde aquele que não é incluso no discurso comum não ser considerado necessariamente humano; daí os campos de concentração e extermínio encontrados ao longo de todo o século XX e as relações *bioidentitárias* perpetuadas nesta primeira década do século XXI. Como afirma Agnes Heller⁷⁸⁴, no século XXI, toda teoria crítica deve ocupar-se seriamente da penetração da *bioidentidade* no âmbito do político.

Arendt, como demonstrado no Capítulo I.

⁷⁸³ O que leva C. Schmitt, teórico do Estado total, a dizer: “a fonte da lei é a palavra do Führer”. Já quanto aos stalinistas e aos maoístas, sabe-se que tanto Stalin quanto Mao tinham sempre razão.

⁷⁸⁴ Cf. principalmente HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.



O discurso agora é o do *bios*; afinal, a Modernidade instaurou uma *biopolítica*, que substitui a pluralidade característica da *conditio humanæ* pelo conceito de identidade. A *dialektiké* que distinguia, na *pólis* grega, o sentido primevo de política, isto é, o uso persuasivo da palavra no confronto de diferentes opiniões perde sua função, dando lugar a uma verdade unívoca e absoluta. A ideologia perfeita cria um consenso no qual todos compartilham de uma mesma opinião, de uma certeza irrevogável. Há uma redução biológica da pluralidade a uma *bioidentidade* homogeneizante das diferenças, a uma homogeneidade advinda da tentativa de coesão e unidade total. O indivíduo que se distinguia por suas singularidades, agora, para ser considerado homem deve possuir uma *identidade* compartilhada na estrutura artificial criada.

O discurso *biopolítico* cria, assim, a ilusão de existir um sujeito autônomo, entretantes, esta existência mascara a desconfiança na autonomia, haja vista negar-se a diferença e, conseqüentemente, não ser possível a persuasão. Ora, se a categoria-chave de uma política concreta é a diferença visível do corpo, a presença do outro acaba por criar, nos sistemas *biopolíticos*, uma irritação e uma tensão em si mesma. Daí o outro ser negado como o estrangeiro, como aquele que não possui lugar nesse espaço. A exclusão do outro se torna, destarte, necessária pra a manutenção de uma certeza inequívoca acerca do que é verdadeiro ou falso, ou melhor, de quem pode ser considerado homem ou não. Diante do exposto, faz-se mister a prática de determinados processos de subjetivação, de modo a se formar sujeitos capazes de autocontrole, auto-vigia e auto-governo. A heterogeneidade é abafada pelas modernas asceses corporais, as *bioasceses* que reproduzem, no foco subjetivo, as regras da *biossociabilidade*. Ressalte-se que o auto-governo e a formação de *bioidentidades* ocorrem por meio de toda uma série de recursos reflexivos e de práticas de *bioascese*.

A ilusão da autonomia se dá através de uma suposta valorização do indivíduo, tornando-o responsável por si. Vale lembrar que a condição de autonomia se traduz num melhor estado de saúde e no desenvolvimento de hábitos de vida e escolhas comportamentais saudáveis, os quais devem ser compartilhados por todos. Aqueles que não se comportam adequadamente sofrem com determinadas sansões, principalmente com as coerções sociais e psicológicas. O exemplo mais recente diz respeito ao tabagismo. É, justamente, em nome da autonomia dos sujeitos que se encontra na base das próprias tecnologias governamentais. A autonomia ganha nada mais é que um processo de auto-

vigia, na qual a única liberdade consiste em sermos os policiais de nós mesmos.

1.2.1 — Emancipação e Exceção: As controvérsias do Estado Moderno

Ora, o discurso de um progresso humano acoplado a uma suposta autonomia do sujeito suscita um olhar sobre as bases que erigiram a Modernidade; isto é, nos coloca frente às bases da razão que trouxeram as luzes da liberdade e da emancipação do sujeito. Contudo, a formação de um sujeito autônomo dentro de um Estado livre se tornou, no limiar dos séculos XX e XXI, algo controverso, haja vista a desconstrução da mesma liberdade e autonomia apregoadas. Afinal, erige no Ocidente um estado que no seu aparato jurídico apresenta-se sob a forma do *Estado de Exceção*⁷⁸⁵. Donde se perceber que a busca infundada de uma *razão* capaz de dar conta de toda a compreensão de mundo acabou criando, contrariamente, uma *desrazão*; e isso tanto no que concerne ao entendimento do homem quanto ao do Estado. É por isso que se configura na Modernidade uma “crise da razão política”, a qual advém da formação do Estado Moderno e, sobretudo, da consagração desta *Razão de Estado*⁷⁸⁶. Razão esta que, por meio da revolução, propiciou a formação do *Estado de Exceção* e, mais drasticamente, a instauração do “terrorismo de Estado”.

Todas as revoluções resultam num fortalecimento do Estado. 1789 traz Napoleão; 1848, Napoleão III; 1917, Stalin; os distúrbios Italianos da década de 1920, Mussolini; a República de Weimar, Hitler. Essas revoluções, sobretudo, depois que a I guerra Mundial liquidou os vestígios do direito divino, propuseram-se, entretanto, com uma audácia cada vez maior, a construção da cidade humana e da liberdade real. A crescente onipotência do Estado sancionou essa ambição em todos os casos. [...] o estranho e aterrorizante crescimento do Estado Moderno pode ser considerado como a conclusão lógica de ambições técnicas e filosóficas desmedidas [...] O sonho profético de Marx e as poderosas antecipações de Hegel ou de Nietzsche acabaram suscitando, depois de que a cidade de Deus foi arrasada, um Estado racional ou irracional, mas em ambos os casos terrorista⁷⁸⁷.

⁷⁸⁵ Cf. AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004 (Estado de Sítio).

⁷⁸⁶ *Razão de Estado* é uma teoria ou ideologia do poder soberano que se iniciou com Maquiavel e, em suma, implica a *ultima ratio*, na “última razão dos reis” do Estado Soberano. Aplica-se um tipo de *razão política* à sobrevivência institucional da soberania estatal. Portanto, esta *razão política*, no sentido de aplicar a moderna racionalidade técnica às estruturas do poder torna-se *tecnocracia*.

⁷⁸⁷ CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Op. Cit., p. 208.

O Estado suscitado erigiu-se em torno do Estado Moderno e, a fim de manter o monopólio, admite, para tanto, o uso de todos os meios e ardis, desde o engodo, a violência, a normatização, até mesmo, todo este conjunto de atos coercitivos. Faz-se mister apontar para o fato desta ação coercitiva ser respalda na exceção constituída juridicamente, donde, é na Revolução Francesa que se encontra o primeiro exemplo de Estado de Exceção. A Revolução Iluminista é quem instaura o Estado de Sítio. Consoante Agamben,

O Estado de Sítio teve sua origem na França, durante a Revolução. Depois de sua instituição pelo decreto da Assembléia Constituinte de 8 de julho de 1791, ele adquire fisionomia própria *de état de siège fictif* ou *politique* com a Lei do diretório de 27 de agosto de 1797 e, finalmente, com o decreto napoleônico de 24 dezembro de 1811⁷⁸⁸.

Nos momentos de crise aguda, instaura-se o Estado de Sítio Político, ou seja, a exceção se torna a regra. Em determinadas situações o que se observa é o fato de quem governa, em face dos graves ataques ao monopólio da força, tender, em geral, a sair da legalidade. Em outras palavras, coloca-se a segurança interna do Estado acima do respeito às normas legais, éticas e políticas, tidas como imperativas em condições normais. O Estado de exceção instaurado permite a exclusão de qualquer um, donde as práticas de *biopoder* emergirem de modo mais explícito. Com efeito, a implementação de um Estado de Exceção, trata do desenvolvimento de um ‘racionalismo político’, cujo cálculo rigoroso dos meios é aquele que é mais adequado ao fim escolhido; ou seja, o que de fato ocorre é um racionalizar o comportamento político para manter o poder. Da associação do cálculo-lógico à política decorre a associação da *razão* ao Estado e, subsequentemente, a associação com a coerção. Daí a violência não ser tida como atitude irracional neste caso.

O Estado de Exceção faz sucumbir a liberdade, entendendo que esta deve ser protegida dela mesma por ações de exceção. Logo, as mesmas regras da exceção vistas em Balzac para a França, também poderiam ser alegadas para a Alemanha. Historicamente, o Estado de *total* Exceção na Alemanha representou um desprezo pela Constituição de Weimar.

⁷⁸⁸ AGAMBEN, G. *Estado de Exceção. Op.Cit.*, p. 24.

O opressor, que coloniza o oprimido, transportou direto para seu psiquismo a compulsão pela segurança e pela soberania. O indivíduo iludido pensa ser um sujeito autônomo, capacitado par fazer escolhas, haja vista encontrar-se provisória e aparentemente salvaguardado pelas leis. O que de fato ocorre não é nem a sua autonomia nem a sua emancipação, mas, isto sim, o sentimento de se estar sempre verticalizado em si mesmo, ensimesmado. Vale lembrar que todo Estado de Exceção é mais que a exceção; antes, se torna um Estado de execução, visto as saídas possíveis não permitirem que o indivíduo se torne de fato um sujeito, mas, isto sim, alguém sujeitado e iludido. Alucinando ser sujeito autônomo e senhor de si, o indivíduo nega-se. Consoante Franz Kafka:

Pior é quando, geralmente ao acordar assustado, me parece às vezes que a atual distribuição é completamente falha, que ela pode provocar grandes perigos e precisa ser corrigida o mais rápido possível, sem consideração por sonolência e cansaço; aí eu me apresso, vôo, não tenho tempo para cálculos; porque quero executar um plano novo e exato, agarro arbitrariamente o que vem aos dentes, arrasto, puxo, suspiro, gemo, tropeço, e qualquer mudança de estado presente, que eu julgo supersticioso, me satisfaz⁷⁸⁹.

O opressor subjuga até mesmo aquele que lhe era mais caro, a morte de Marat⁷⁹⁰ — executado no período do terror na França revolucionária — é exemplo claro da exceção. A perseguição a Trotsky também pode ser vista pelo mesmo prisma. O ‘Terrorismo de Estado’, portanto, é algo concreto; contudo sua asseveração diz respeito à exceção-regra estabelecida pelos Estados Modernos. O indivíduo possui sua vida válida e reconhecida se se identificar com um ideal coletivo que o sujeita. O que efetivamente ocorre é a ilusão de uma autonomia, haja vista que a referida autonomia se encontra na base das próprias estruturas governamentais.

⁷⁸⁹ KAFKA, Franz. *Um artista da fome: A Construção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 69.

⁷⁹⁰ Jean-Paul Marat (1743-1793) foi importante personagem da Revolução Francesa Era tido como o porta voz do partido jacobino, a ala mais radical da revolução.



Louis David, *A Morte de Marat*, 1793.

A excepcionalidade tornada regra cria uma sensação de *non sense*; isto é, de falta de sentido, visto se estar submergido na *desrazão*. Uma *desrazão* advinda da dominação racional-legal que é legitimada pelo poder de Estado, independentemente da Justiça. Esta excepcionalidade é bem específica, pensada, arquitetada e *voluntária*. Como apontara Benjamim, “só não há poder sobre os mortos”.

Ora, se todo o Estado de Exceção se torna, em última instância, um Estado de execução, então, pode-se afirmar que é necessária uma cumplicidade social. Contudo, tal cumplicidade não se dá de bom grado; antes, a conivência suscitada decorre de uma coerção operada no constrangimento, o qual é necessário para enraizar as normas de opressão. Esse poder opressivo e fossilizado advém, como alude Camus, de uma fantasmagoria, do surreal apresentado no Estado de Sítio Político. De fato, o Estado de Sítio Político pode ser analisado como o estertor de um Estado de Exceção que, com o estatuto da força, se abriga na capa de um pseudo ‘Estado Democrático’; acenando, sob a toga legal, tornar-se o Juiz sobre os homens. Em outros termos, esse Estado soergue-se de seu argumento legal da exceção, apresentando-se como um contra-senso manifesto pela força coercitiva empregada.

Na peça *Estado de Sítio*, de Albert Camus, percebemos o quão forte essa argumentação legal é absorvida pelo povo. Na voz do Nada, o bêbado que personifica o nihilismo negativo, ouve-se:

Vamos gente! Estamos no bom caminho. Ser regulamentar, ou não ser regulamentar, eis toda moral e toda a filosofia. [...] A supressão: eis meu evangelho. Mas até o momento eu não tinha boas razões para executá-la. Agora, tenho a razão regulamentar⁷⁹¹.

É no regulamento que a força coercitiva transforma-se em força de garrote, tanto no *Estado de Sítio*, a peça de Camus, quanto no Estado de Sítio enquanto fenômeno político. Não há escolhas, a não ser resignação. Consoante Camus, o poder sempre precisa se amparar no consentimento, nas instituições e nas tradições que o mantêm. Ou seja, há a necessidade de ancorar-se na legalidade e, assim, obter legitimidade. Contudo, apesar do fio afiado da guilhotina, talvez ainda haja um escape; afinal, existe a arte, este movimento que tanto exalta quanto nega e que é constantemente alvo da hostilidade dos reformadores e ideólogos revolucionários. Entre a “festa da razão” e a virtuosidade e transbordamento do belo, há quem escolha o belo, pois, “nestes mundos fechados [é onde] o homem pode afinal reinar e conhecer”⁷⁹². Lembremos que o artista refaz o mundo por sua conta e, com ele, o mundo criado nunca fica calado. Enquanto as sinfonias da natureza não conhecem pauta, a música possui sinfonias acabadas, na qual:

A melodia dá sua forma a sons que em si mesmos não a têm, na qual uma disposição privilegiada das notas extrai, finalmente, da desordem natural uma unidade satisfatória para o espírito e para o coração.

Vale mais uma vez lembrar Guernica, cidade arrasada pelos horrores de um atentado ‘terrorista’. No início deste ano, Picasso havia recebido do governo Espanhol o encargo de pintar um mural para o pavilhão espanhol da *Exposition Internationale des Arts et Techniques dans la Vie Moderne* (Paris 1937). Tal mural foi consagrado à destruição de Guernica, como representação dos horrores da guerra. Nesse sentido, mais que muitas teses, o quadro *Guernica* fala.

⁷⁹¹ CAMUS, A. *Estado de Sítio*. Trad. de Maria Jacintha e Antônio Quadros. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 122.

⁷⁹² *Idem*. *O Homem Revoltado*. *Op. Cit*, p.294.

CONSIDERAÇÕES SEGUNDAS

REVOLTA ESTÉTICA: ECOS DA RAZÃO E DA RECUSA

Como pontuado, parece que a questão da minimização da *conditio humanæ*, consequência de uma conceituação de homem, e advinda, enquanto tal, dos fenômenos políticos que caracterizam nossos *tempos sombrios*, pode encontrar na arte e no artista um exílio. Este é o ponto a partir do qual, nestas segundas considerações, quero apontar para a revolta estética, pressupondo que a expressão artística aparece como uma estrutura de linguagem capaz de desempenhar uma determinada função criadora — a qual envolva não apenas a originalidade da atitude artística, mas também, as relações entre homem e mundo, homem e homem. Tal questão, destarte, aponta para a função criadora da arte como possibilidade de esta se apresentar também como instauradora de bases éticas; desempenhando, desse modo, uma atividade importante no que concerne à Política. Não há dúvida que determinadas obras de arte são capazes, dentre outras coisas, de atuar para além da simples representação e criatividade pura, circunscrevendo, no estilo artístico, uma reflexão e uma denúncia da miséria na qual a *conditio humanæ* se encontra. É a partir de um diálogo, formulado por mim, entre o pensamento estético de Albert Camus e o pensamento de Gilles Deleuze e Georges Bataille que escolho a criação como uma possibilidade de recusa da minimização da condição humana e, conseqüentemente, possibilidade de resistência frente às barbáries contemporâneas. Em outras palavras, é em vista da *aísthesis* proclamada, de certa ‘mágica da *Existenz*’ que a arte se torna uma possibilidade de abertura e resistência em uma era tão sombria quanto a que Arendt e Camus vivenciaram e profetizaram.

2.1 — A Arte como Fabricante de Universos: A Transgressão do Real

O inferno só tem um tempo, a vida um dia recomeça. Talvez a história tenha um fim, nossa tarefa, no entanto, não é terminá-la, mas criá-la à imagem daquilo que doravante sabemos ser verdadeiro. A arte, pelo menos, nos ensina que o homem não se resume apenas à história. [...] Os revoltados que querem ignorar a natureza e a beleza são condenados a banir da história que desejam construir a dignidade do trabalho e da existência. Todos os grandes reformadores tentam construir na história o que Shakespeare, Cervantes, Molière e Tolstoi souberam criar: um mundo sempre pronto a satisfazer a fome de liberdade e de dignidade que existe no coração de cada homem. Sem dúvida, a beleza não faz revoluções. Mas chega um dia em que as revoluções têm necessidade dela⁸²⁴.

Segundo Hannah Arendt, é pela obra que o *homo faber*, o ‘fabricador de objetos’, rompe com o anonimato no qual se encontrava imerso enquanto simples *animal laborans*. Afinal, conquanto o trabalho apareça como uma atividade infinda, a obra ou fabricação tem tanto um início quanto um fim já determinados; terminando com um resultado palpável e durável, a saber: o objeto de uso. Ao fabricar objetos de uso, o homem não apenas constrói o mundo, mas também, e principalmente, inaugura a identidade humana. Identidade esta que se dá, dentre outras coisas, na duração do objeto criado. É pela atividade da obra ou da fabricação que o homem tece o mundo humano, dando, assim, formas às coisas, e, quando prontas, essas mesmas coisas fabricadas tornam-se novos condicionantes para o homem. Ora, dentre as coisas que sustentam a identidade do homem no mundo, a obra de arte se destaca, haja vista sua característica de suma duração e ausência de utilidade. “Dada a sua eminente permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; [ademais], a fonte imediata da obra de arte é a capacidade humana de pensar”⁸²⁵.

Nada revela de forma tão espetacular que este mundo feito de coisas é o lar não-mortal de seres mortais. [...] É como se a estabilidade humana transparecesse na permanência da arte de sorte que certo pressentimento de imortalidade [...] adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido ⁸²⁶.

⁸²⁴ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. Op. Cit., pp. 316-317.

⁸²⁵ ARENDT, H. *A Condição Humana*. Op. Cit., p. 181.

⁸²⁶ *Idem, ibidem*.

É justamente pelo fato de não possuir utilidade aparente que a obra de arte consome-se no seu próprio clarão, pois sua função é aparecer para revelar o ‘belo’.

Enquanto que a objetividade de todos os objetos de que nos rodeamos repousa em terem uma forma através da qual aparecem, apenas as obras de arte são feitas para o fim único do aparecimento⁸²⁷.

Em outras palavras, na reificação⁸²⁸ da obra de arte ocorre algo pra além de uma transformação. De fato o que se verifica é uma transfiguração, uma metamorfose que ultrapassa os limites da utilidade para o horizonte do sentido. Ora, se a fonte da obra de arte está na capacidade de pensar, então a reificação verificada na obra de arte emerge não do instante do pensamento, mas, isto sim, da transformação do pensamento em realidade através das mãos do homem, do artista neste caso. As obras de arte, desse modo, são, eminentemente, fruto do pensamento, sem, contudo, abandonarem sua existência de coisa. O artista, portanto, não copia o real, mas o cria, construindo para além do pensamento dado. Nesse sentido, remeto-me mais uma vez a Picasso, já que em suas pinturas com motivo de natureza morta, tais como *violino com uvas* e *violino e guitarra*, ele opera uma disfunção; transfigurando os objetos, cria obras de arte. Destarte, as telas criadas perduram como obra do pensamento do artista, as quais rompem com os limites da instrumentalidade de objetos, incorporando-os em uma outra forma, e encontrando um sentido cuja ocorrência se dá na própria obra criada.

Consoante Gombrich:

Se pensarmos num objeto, digamos, um violino, ele não se apresenta ao olho de nossa mente tal como o vemos com os olhos de nosso corpo. Podemos pensar e, de fato, pensamos em seus vários aspectos ao mesmo tempo. [...] Alguns deles destacam-se tão claramente que sentimos poder tocá-los ou manipulá-los. E, no entanto, essa estranha mistura de imagens representa mais do violino ‘real’ do que qualquer instantâneo ou pintura meticulosa poderia jamais conter⁸²⁹.

⁸²⁷ *Idem. Entre o Passado e o Futuro. Op. Cit.*, p. 263.

⁸²⁸ Reificação significa, no processo de alienação, o momento em que a característica de ser uma “coisa” se torna típica da realidade objetiva. O termo é utilizado por marxistas como Lukács. A pesar de Hannah Arendt não ser marxista, ela se encontra situada dentro de uma linguagem de época, da qual, principalmente, seus amigos da escola de Frankfurt são partícipes.

⁸²⁹ GOMBRICH, E. H. *História da Arte*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Círculo do Livro, 1972, p. 456.



Pablo Picasso, *Violino e Uvas*, 1912.

Ora, a atitude estética, portanto, em face de uma apropriação específica do real, torna-se capaz de apresentar, e quiçá construir uma nova dimensão para a humanidade. Inscrita a partir de uma reflexão trágica do mundo e da existência, essa atitude entendida como artística busca direcionar o homem a uma nova forma de olhar⁸³⁰ e ausculta deste mundo e deste real apropriados. Isto se faz possível, justamente, através da transgressão a qual a obra estética está sujeita. Ademais, esta atitude transgressora, metamórfica e transfigurada, acaba, no olhar camusiano, apresentando-se como arte revoltada. Afinal, consoante Arendt, ‘o artista parece o único indivíduo que resta na sociedade de massas’, e a ‘poesia’, cujo material é a linguagem, é a mais humana e a menos mundana das obras fabricadas pelo homem. Não é a toa que Arendt escolhe Rilke para ilustrar o clamor das chamadas presente na obra de arte.

⁸³⁰ Distingue-se, aqui, o “ver” como função do olho, do “olhar”, como objeto da função escópica. Se a luz se propaga em linha reta, ela também refrata, se difunde, inunda. Há diversidades essenciais que escapam ao campo da visão, não estando na linha reta, diz Lacan, mas no ponto luminoso, no ponto de irradiação, que também é o ponto de transbordamento da íris, descrita como uma taça. Tal efeito, grosso modo, tira o olhar do campo balizado pelo modelo cartesiano da visão, ou seja, arranca o olhar da consciência. O sujeito perde a noção do que vê. E o que vê se perde na indefinição causada pelo estilhaçamento luminoso; ou seja, se perde na indecibilidade do olhar. Por isso, o que se quer ver nunca está onde se olha. Nesse ponto a visão é dominada por uma espécie de cegueira luminosa em que o ato de ver perde toda a função ao submeter-se às investidas do desejo liberadas pelo olhar na função escópica.

Do brilho indescritível da transformação/
 Tais criações: Sensação! Confiança!/
 Nós sofremo-la frequentemente: as flamas transformam-se em cinzas; /
 Ainda, na arte: as flamas vêm da poeira. /
 É aqui mágico. No reino de um período/
 A palavra comum parece levantada acima de... /
 No entanto, é realmente como a chamada do macho/
 Que chama a pomba fêmea invisível⁸³¹.

À vista disso, podemos apontar para a atitude estética; isto é, para obra e artista como representantes de uma ação e de um modelo de recusa. Por um lado, (i) o artista aparece como aquele que, consoante Camus, possui a paixão pela unidade, fazendo desta a motivação mais genuína da consciência revoltada. Paradoxalmente, tal paixão é contraditória, visto o ato de criação se dar, simultaneamente no aceite e na recusa da realidade dada: “o homem [como já referido] recusa o mundo como ele é, sem desejar fugir dele”⁸³². Por outro lado, (ii) a obra de arte aparece como aquela que possui sua essência na eterna correção. Em outras palavras, a expressão estética, a *aísthesis* proclamada atua como uma textura de idéias, cujos questionamentos dependem, para além da apreciação de gosto, da própria expressão a qual a estética, como possibilidade ético-político, se propõe. A inovação desta análise “*aisthetica*” consiste, portanto, em reconhecer que mundo não está no singular e que tampouco o real dado é a última palavra. A criação artística, destarte, tanto permite ao homem marcar o mundo com seu próprio selo quanto o faz perceber o rosto do outro como uma experiência que cria o mundo político⁸³³. Afinal, na revolta suscita-se o sentimento no qual “o homem se transcende no outro”⁸³⁴. Há, decerto, na atitude estética um deslocamento, no qual a criação artística sai de seu campo estritamente específico, o ‘belo’, para uma atmosfera expandida nas diferentes relações humanas. Em outras palavras, há a passagem da obra de arte do seu campo estético para o ético-político, concomitante, à passagem do *animal laborans* para o *homo faber*. Ora, se é na atividade da obra que o homem tece o mundo humano, então, pode-se afirmar que é na

⁸³¹ Poema intitulado *Mágica*, de R.M. Rilke.

⁸³² CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. *Op. Cit.*, p. 299.

⁸³³ Cf. CURTIS, Kimberley F. *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*. *Op. Cit.*

⁸³⁴ ‘Transcender no outro’ deve ser entendido como ter o outro por espelho de si mesmo, resguardando, contudo, este mesmo outro como singular. Cf. CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. Ademais, o sentido de transcendência aqui proposto está para fora de qualquer faculdade que dirija os objetos para fora do mundo. O transcendental referido é o sujeito a um empirismo superior. Cf. DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006, Cap. 3.

criação artística que o homem traduz sua condição política. Apesar desta conotação política da arte aqui apregoada, faz-se mister apontar para o fato de ser comum certo reducionismo de algumas interpretações acerca do tema, as quais insistem em tentar delimitar temporalmente certa arte política, fazendo da mesma uma atitude de protesto e panfleto na luta contra ditaduras específicas do século XX. É nesse sentido que, em vista de *aísthesis* proclamada, urge apontar para a arte e para o artista, apresentando-os como estruturas de resistência; isto é, como participantes de um movimento engajado que de modo algum panfleta em nome de qualquer ideologia, mas, isto sim, reconstrói o mundo a partir da tensão premente da criação e recusa do mesmo. É para além da importância das poéticas revolucionárias e contestatórias que o sentido ético-político da arte se revela, apontando para outras contextualizações tanto mais complexas quanto diversificadas.

Para fora de fixar a *práxis* estética em uma hermenêutica da atividade crítica e do ‘fazer-criado’, é fundamental entender a torrente da própria atividade no instante que esta inunda os vales do seu ‘escrever-se’ e ‘propagar-se’ na Modernidade. É nesse sentido que é possível traçar paralelos entre este pensamento da *aísthesis* encontrado em Arendt e Camus com o de outros pensadores, de modo a defender a idéia de arte como fabricante de universos, capaz não somente de representar o real, mas também de transgredi-lo e, de certo modo, alterá-lo. Consoante Camus, “a bem dizer, a exigência da revolta é em parte uma exigência estética”⁸³⁵. Ou seja, a criação artística aparece como engajamento e revolta, ou, pelo menos, em seu estado primitivo, como um questionamento, uma enunciação do conteúdo da revolta.



Man Ray, *End of the Christian Era*, 1925.

⁸³⁵ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. Op. Cit., p. 293.

2.2 — Engajamento, Arte e Transgressão: As dobras da linguagem

A busca da verdade é a aventura própria do involuntário [...] O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. [...] O signo sensível nos violenta: mobiliza a memória, põe a alma em movimento; mas a alma, por sua vez, impulsiona o pensamento, lhe transmite a pressão da sensibilidade, força-o a pensar a essência como a única coisa que deva ser pensada. Assim, as faculdades entram em um exercício transcendente em que cada uma afronta e encontra seu limite: a sensibilidade, que apreende o signo, a alma, a memória, que o interpreta; o pensamento, forçado a pensar a essência. Com justa razão pode Sócrates dizer: sou o Amor mais que o amigo, sou o Amante; sou a arte mais que a filosofia; sou a coação e a violência, mais que a boa vontade⁸³⁶.

As práticas artísticas desempenham um importante papel na partição do perceptível à medida que suspendem as coordenadas da experiência sensível e remarcam a rede de relações entre espaços e tempos, sujeitos e objetos, o comum e o singular. Há um campo simbólico construído sobre frases escritas, mãos de mármore, tintas e pincéis que, dispostos como ferramentas sobre a mesa, evidenciam o excesso e remetem às relações entre homem e mundo. A metáfora da obra de arte como ferramenta do pensamento é justamente o limite ‘transposicional’ de espaço e do tempo, o qual possibilita certas relações independentes entre si. A arte, portanto — em uma hermenêutica que se espalha no exceder —, surge como forma expressiva sobre a qual se medita e se discorre a partir do ‘intraduzível’ e do ‘caótico’. E é no emergir desta atividade estética que a arte delimita sua existência visível e sua *práxis*, evidenciando o mundo através de sua expressividade. Ora, conquanto a dita arte política, isto é a arte panfletária e ideológica se ocupa do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto — acreditando possuir a competência para verificar a qualidade das coisas, para falar das propriedades do espaço e dos possíveis no tempo —, a criação artística, como obra engajada e transcendente, não captura a política e as vicissitudes humanas por sua vontade, isto é, pelo pensamento de um povo como obra de arte; ao contrário, ela emerge como um recorte dos tempos e espaços, do visível e do invisível, da palavra e do sonoro que, sem definir um tempo e um lugar exatos, provoca a recusa do mundo e denuncia aquilo que lhe falta.

⁸³⁶ DELEUZE, Gilles. *Proust e os Signos*. Trad. Antônio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense

É nesse sentido que o olhar estético da criação se estende ao pensamento de Gilles Deleuze, para quem a arte é possuidora do grau mais elevado de verdade; apresentando-se, desse modo, como um signo⁸³⁷ maior que, contrapondo-se aos demais⁸³⁸, explicita sua superioridade perante a materialidade dos signos que rodeiam o mundo do pensamento. Ora, justamente por contrapor-se, a arte compreende todos os demais signos; integrando-os, quebra a opacidade que fazia com que estes não aparentassem colorido. A arte, desse modo, ultrapassa o nível da interpretação, partindo do material ao ideal de modo a encontrar uma essência maior, haja vista expressar-se sem contingências, isto é, sem a materialidade ou a subjetividade. Por conseguinte, apresenta-se singularmente e se encontra liberta das armadilhas do objeto e das tramas da subjetividade. A arte, portanto, constitui a verdadeira unidade, aquilo que une o signo ao sentido.

À vista disso, Deleuze vislumbra certo poder na arte, o qual apresenta pelo menos três qualidades superiores aos demais signos, a saber: “a imaterialidade; a essencialidade absoluta do sentido; a perfeita adequação signo-sentido”⁸³⁹ Para Deleuze, portanto, a arte é a “diferença última e absoluta”⁸⁴⁰, apresentando-se, destarte, como “diferença interna, diferença qualitativa decorrente da maneira pela qual encaramos o mundo, diferença, que, sem a arte, seria o eterno segredo de cada um de nós”⁸⁴¹, pois sem ela não nos mostraríamos, não nos revelaríamos. Afinal, cada sujeito possui seu próprio mundo, sendo isto o que constitui a própria diferença. Os mundos, vale lembrar, são tanto singulares quanto diferentes, e pertencem a particulares. Estes mundos, ademais, se expressam dentro do sujeito e nunca fora dele. Para Deleuze, “o mundo envolvido na

Universitária, 1987, pp. 94.96.100.

⁸³⁷ Para Deleuze, signos não devem ser entendidos como na afirmação lingüística de Ferdinand de Saussure, segundo o qual ‘signos são constituídos de um símbolo e pelo sinal, integrando a significação das formas lingüísticas e, assim, constituindo a essência da linguagem’. Deleuze é contrário à afirmação saussuriana do primado do significante sobre o significado. Para ele, signos são objetos de um aprendizado temporal e estão para ser decifrados. São estruturas específicas e constituem a matéria de diferentes mundos. Cada indivíduo, cada objeto isolado constitui um lugar próprio que o difere dos demais. Os signos forçam o pensamento e tiram-no de um pretense lugar natural. Na gênese do ato de pensar está a violência dos signos sobre o pensamento que “são o que força o pensamento a pensar em seu exercício involuntário e inconsciente, isto é, transcendental”. MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 169.

⁸³⁸ Deleuze hierarquiza os signos desde os mais frívolos até os mais verdadeiros, aqueles capazes de apreender toda a essência e desvelar-se enquanto verdade. São quatro os mundos dos signos encontrados por Deleuze, o primeiro é o da mundanidade, depois os signos do Amor. O terceiro mundo dos signos é o das impressões ou qualidades sensíveis: são, segundo Deleuze, “signos materiais”, e dizem respeito à memória. Por fim, último mundo dos signos, aquele que apreende seu sentido numa essência ideal, o mundo da Arte.

⁸³⁹ MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Op. Cit., p. 176.

⁸⁴⁰ DELEUZE, G. *Proust e os Signos*. Op. Cit., p. 41.

⁸⁴¹ *Ibidem*, p. 42.

essência é sempre um começo do mundo geral, um começo do universo, um começo radical e absoluto”⁸⁴². Um começo que é sempre recomeço. Um eterno retorno de diferenças únicas ou singulares. Uma perpétua recriação, que define o nascimento do *tempo*. Tempo que sempre é redescoberto, e que revela “seu estado puro contido nos signos da arte”⁸⁴³. É diante de tal afirmação que a arte aparece como o que permite a redescoberta do tempo enredado na essência. E é o sujeito, enquanto artista, aquele capaz de redescobrir o tempo no instante de seu nascimento.

Ora, o artista, então, é aquele capaz de conduzir o tempo e o mundo para recriar tanto o real quanto a si mesmo. Em outras palavras, a obra artística é fruto de uma ação do pensamento. Não se trata, portanto, do aproveitamento de um dado saber; antes, o artista, para além de ser um ‘fabricador de objetos’, é capaz de realizar a *práxis* artística como modelo de pensamento, tendo a competência, dentre outras coisas, de equacionar ética com estética, fazendo dessa ética mais que uma disciplina de conduta, a própria ‘natureza humana’. Dirige seu olhar tanto para o sensível quanto para a razão e intuição deste mundo que o cerca; torna-se, assim, consciente de que todos os tempos históricos coexistem no agora da ‘humanidade’ e nos tempos internos de cada indivíduo. A criação artística apresenta-se, assim, como o êxtase pelo qual o indivíduo-artista observa-se, transforma-se e constrói uma nova realidade em sua obra. É no criar que o artista abre a possibilidade de expressar o ético e o político esteticamente. O par ético-estético transmuta e metamorfoseia não somente o indivíduo-artista, mas também e, talvez principalmente, o mundo que contempla a obra de arte construída.

A capacidade criativa, a produção exercida pelo artista emerge como a aparição de uma diferença. Em outras palavras, a criação estética aparece com a construção de algo que não podia ser simplesmente deduzido a partir do real dado. O verdadeiro artista e a verdadeira ‘obra de arte’ são coisas raras; o criador não é encontrado no homem comum; e, como alude Deleuze, ‘ter uma idéia é uma espécie de festa’. O que se pretende nesta análise é apontar para o ato da criação como algo capaz de apreender do visível, o invisível, bem como para o criador-artista como aquele capaz de realizar um novo tipo de discurso do mundo e do real. A *práxis* estética torna-se, destarte, a possibilidade de uma re-construção do mundo. Enquanto processo e experiência, a criação

⁸⁴² DELEUZE, G. *Proust e os Signos. Op. Cit.*, p. 42

ultrapassa as fronteiras meramente da forma-imagem ou do objeto resultante.

A obra de arte, desse modo, desperta no artista a função transgressora, haja vista a transgressão ser, como alude Bataille, um movimento da poesia que se abre ao “não-saber”, uma espécie de êxtase e erotismo capaz de vislumbrar o impossível, recusando e criando simultaneamente o real. À vista disso, faz-se mister salientar que para Bataille há no trabalho uma forma de regulação econômica dos fluxos, apresentando-se, portanto, não apenas como uma tentativa de controle dos gastos, mas antes, como uma estrutura normatizante que se impõe contra o excesso. É nesse sentido que determinadas atitudes se sobressaem, visto serem capazes de romper com a norma instituída; isto é, há certas formas de ação que desempenham uma função transgressora, as quais se põem frente a toda “lei” que subsista apenas como estrutura de normatização e minimização da *conditio humanæ*. Logo, pode-se aferir que, para se escapar de uma vida medíocre e sistêmica, é necessário transgredir e exacerbar. Decerto, das várias formas de vazão que existem, tais como a embriaguez, o riso, o erotismo, a angústia e o sacrifício, encontra-se a poesia. Em outras palavras existe a arte, o artista e sua obra, os quais aparecem como expressões transgressoras da norma, pois, para fora do ato criativo e do produto a ser contemplado, tanto criador quanto obra criada emergem como elementos aptos a levarem o indivíduo a exceder seus limites e vislumbrar para além do possível.

Essa reflexão empreendida acerca da atitude estética é visível em seu aspecto engajado no pensamento de Albert Camus. Afinal, por mais que a função da obra de arte resida na criação do mundo e na contestação da realidade apregoada, há um refletir manifesto na atitude estética que, em um primeiro momento, se apresenta necessariamente como negação e recusa⁸⁴⁴ a todo um estratagema social que aparece ao artista como corrompido desde suas bases. Esse ato refletido, para Camus, denomina-se, como já salientado, de *revolta*. E esse ‘revoltar-se’ leva a expressão artística a uma atitude entendida como ética⁸⁴⁵, pois, em sua transgressão da realidade, é capaz de provocar no homem comum algum tipo de reação contra o tédio de sua própria existência. Nesse

⁸⁴³ *Ibidem*, p. 43.

⁸⁴⁴ Entendendo recusa e negação não como renúncia, mas, contrariamente, como o primeiro passo para firmar-se a condição humana. Nega-se e recusa-se uma ordem, um sistema, uma ação, para se poder afirmar e assentir o fato de ser homem. Em outras palavras, a recusa e a negação, no sentido camusiano diz respeito a um prenúncio da própria afirmação.

⁸⁴⁵ Uma postura ética baseada na questão aristotélica, isto é, voltada para uma virtude.

sentido, Camus está em plena sintonia com Deleuze, haja vista apontar par a criação artística como um equacionamento entre ética e estética. Contudo, na ambientação da revolta é necessária uma forma de arte mais específica, visto não ser qualquer expressão artística capaz de supor, ou mesmo atuar no âmbito da dimensão ética. Logo, há modalidades estéticas capazes de transgredir e, por conseguinte, recusar e resistir a um mundo normatizado e pré-instituído. A este tipo específico de arte, denominamos arte ‘engajada’. Ou seja, há, como já salientado, uma expressão artística que não panfleta em nome deste ou daquele modelo determinado de sociedade, mas, isto sim, age de forma crítica e denunciatória contra toda estrutura social que impele o homem a uma vida medíocre, normatizada e impessoal.

Ora, acatando-se a atitude estética [artística] como possibilidade de transgressão e ruptura, deve-se, então, conhecer aquele que é sua causa⁸⁴⁶; isto é, o homem-artista, esta criatura que se recusa ser o que aparentemente é, visto revoltar-se contra sua própria condição. Ou seja, o artista engajado deve ser entendido como aquele que se posiciona contra a acomodação e mediocridade, as quais pretendem encerrá-lo em uma vida medíocre. Seu grito resistente objeta a forma pela qual sua existência é erigida, o que o leva a redesenhar sua própria condição de existir, glorificando-se na beleza expressiva que a arte evoca. O artista, destarte, surge como quem não tolera o real. No entanto, ninguém pode prescindir dele [real]. Logo, esse criador por excelência oscila em uma linha tênue, na qual razão e imaginação se misturam. Segundo Albert Camus, a criação artística deve ser entendida como “exigência de unidade e recusa do mundo”⁸⁴⁷, pois o verdadeiro criador rejeita o mundo, justamente, por perceber que nele há uma carência, isto é, falta-lhe algo. Sendo assim, cabe a estes operários das penas, brochuras e pincéis lhe dar um fim, um *télos*. Na revolta, o criador não banaliza suas ações com puros assentimentos ou renúncias; a arte por ele realizada possui por finalidade última compreender este mundo que surge de tempos em tempos, moldar-lhe uma face e, não simplesmente julgá-lo.

A expressão artística revoltada, portanto, emerge como um eco de razão e de recusa. Sua inserção política não se dá nas mensagens e tampouco na maneira pela qual

⁸⁴⁶ Causa é utilizada no mesmo sentido de Giambattista Vico, para quem, verdade e fato ou o verdadeiro e o feito são entendidos com sendo o mesmo; podendo um ser convertido no outro. Isto quer dizer que só pode ser conhecida de maneira indubitável aquilo que o próprio sujeito cognoscente faz, cria ou produz.

⁸⁴⁷ CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. Op. Cit., p. 291

são representadas as estruturas, os conflitos ou as identidades sociais. A expressão artística, em uma estética da revolta, ecoa política e eticamente em virtude da distância mesma que toma; sublinhando o mundo, tenciona o real não apenas no conjunto das estruturas estéticas forjadas; antes, na percepção e criação de um espaço-tempo específico. A arte, neste aspecto, insurge como configuração de um espaço, como a delimitação de uma esfera específica de experiência, encontrando-se tanto à disposição dos objetos “comuns” quanto dos sujeitos a quem se reconhece na capacidade de designar esses objetos. As relações éticas vinculadas nesta *práxis* abarcam vários segmentos no campo estético, haja vista que, independente de uma obra final, cria seu sentido na relação que mantém com a produção de subjetividade. Tal qual o homem que pensa não poder realizar pensamentos de não-significação, pois estes já pressupõem um significado, também a obra de arte não pode ser a do não sentido, pois ela já possui sentido no simples fato de existir.

Decerto, o que importa não é o ‘objeto’, a obra manufaturada; antes, é o movimento o que desperta tanto razão quanto recusa. Este movimento que a obra de arte encena, possibilita certa compreensão das estruturas que estão em embate, criando um binômio dialético sem síntese do interdito e da transgressão. A obra de arte enquanto estrutura de recusa do real torna-se, por conseguinte, a vivência do excesso, o ‘mal’⁸⁴⁸ pontuado por Bataille; contudo, a recusa proclamada não é absoluta, haja vista nela o real se harmonizar, ganhar a densidade e a unidade almejadas. Ora, na obra de arte, principalmente na literatura, ao se suspender a realidade, a figura do transgressor se fortalece, de modo a transformar-se em mito justamente pelo enfrentamento da morte. Exemplo claro está na admiração por Jean Genet⁸⁴⁹. O escritor francês fascina como o transgressor emoldurado pela escrita. Na busca da ‘santidade pelo mal’, Genet adota a invocação poética como meio de transfiguração de sua vida repleta de signos de corrupção e decadência. Bataille afirma que somente no mal esculpimos os traços efetivamente humanos de nossa fisionomia. Afinal, é no mal que se quebra a integridade social, se

⁸⁴⁸ Em *A Literatura e o Mal*, Bataille analisa as obras de Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, William Blacke, Sade, Proust, Kafka e Jean Genet. Parcialmente publicados na revista *Critique*, nos anos que se seguiram a Primeira Guerra Mundial, estes estudos oferecem o sentido que tinha a literatura para Bataille. Para ele, a literatura é comunicação, impondo tanto uma lealdade quanto uma moral rigorosa. Não é inocente. “A literatura é o essencial ou não é nada. O mal — uma forma penetrante do Mal — de que ela é a expressão tem para nós, creio eu, o valor soberano”.

⁸⁴⁹ Para Jean-Paul Sartre, por exemplo, os textos de Genet eram pistas para descobrir como um desclassificado, sem nenhuma tradição cultural, conseguiu produzir uma literatura tão complexa e bela, que o levou a ser

transborda o erotismo e, através da recusa e criação do real, se alcança o impossível. Nesse sentido, a obra de Sade pode ser lida como o grau supremo e mais acabado de sua manifestação. Não é em vão que Camus afirma que na “festa da razão” implementada por Saint-Just, a Revolução Francesa guilhotinou o único poeta de seu tempo⁸⁵⁰.

A obra de arte, a expressão do artista é assim um espaço não-representativo no qual a linguagem subsiste dobrada sobre si mesma, sem sujeito e sem adereços⁸⁵¹. É, destarte, pura transgressão. Mas, dentre todas as obras, pode-se dizer que é na literatura que o tempo não se perde: é resgatado como na *recherche* de Proust; este retorna como outro que não o marcado pelo ponteiro do relógio. Ademais, no romance, a morte é adiada. A literatura emerge, então, como um mecanismo para burlar a realidade cruel, a finitude, haja vista o romancista em suas obras, como já afirmara Camus, ser capaz de viver inúmeras vezes, tantas quanto as suas personagens. A obra literária, destarte, tematiza o vazio primordial, aquele donde as palavras ainda não nasceram. Em outros termos, a transgressão literária, em seu excesso e exacerbação, reflete o mundo e torna-se profética; apontando sempre para mais dura realidade e crueza, a falta de sentido *a priori* da existência. Basta olhar os romances de Dostoiévski. Contudo, para enxergar a dobra da palavra, deve-se saber que “a verdade não se entrega a quem não a busca até ao delírio”⁸⁵². Ora, é justamente neste âmbito, no qual transgressão e revolta se entrelaçam nas dobras do signo da arte que se pode falar de determinados movimentos estéticos e certos artistas. A partir da segunda metade do século XIX e primeira do século XX, determinados movimentos estéticos surgiram como expoentes de uma atitude de revolta. Ou seja, determinados modelos de expressão artística⁸⁵³ foram capazes de se insurgir contra o jugo de uma realidade que aposta na minimização da *conditio humanæ*, na norma e no conformismo. Tais movimentos, em verdade, construíram um diálogo com o mundo, o qual, por se encontrar inapreensível ao homem, não dá respostas concretas. Neste diálogo, no lugar de se buscar uma *raison d'être* para a existência do homem, um sentido *a priori*, efetivou-se, através da transgressão e recusa, uma denúncia do processo de extermínio da

considerado um dos maiores escritores da França.

⁸⁵⁰ Cf. CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. Op. Cit., p. 291.

⁸⁵¹ Cf. FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁸⁵² Cf. BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. Trad. Suely Santos. Porto Alegre: LP & M, 1989.

⁸⁵³ Alguns autores costumam denominar muitos desses movimentos de vanguardas.

individualidade humana e a, concomitante, extinção de sua singularidade. À vista disso, percebe-se que, a despeito das questões de gosto que envolvem a obra de arte, não foi raro percebermos que muitas das novas posturas morais ou éticas que se instauraram no decorrer destes cem anos sofreram demasiada influência destes movimentos de uma estética revoltada. Afinal, a expressão artística inserida como recusa, em sua ação transgressora não se apresentou tão somente como ‘mero’ reflexo ou representação de uma sociedade circunscrita em seu tempo; antes, a arte revoltada denotou, em sua atitude de transgressão, um modelo de ação capaz de denunciar a realidade imposta pela sociedade ocidental vigente que, além de acatar a miséria da condição humana, a tem valorado enquanto virtude e necessidade.

Destarte, a estética aqui pontuada apresenta-se como um movimento que engendra uma atitude ética no espaço político, que possui sua realização plena em um universo de representações que exprimem uma filosofia da experiência e do vivido. Em outros termos, opera-se uma ‘conversão estética’ na política, visto ser possível, através da arte, dar uma outra forma a este mundo insólito e corruptor. Com efeito, no desdobrar dos conteúdos estéticos, há uma tensão geradora do caos sensível, a qual, justamente pelo seu caráter tensional, acaba ressacralizando e ‘ressensualizando’ esta época em que o sujeito se encontra carente na minimização de sua *conditio*. Esta expressão estética é tanto modalizada quanto compassada, de modo a transformar-se, intimamente, na recusa lúcida que ‘des-oculta’ o indivíduo de seu sujeitamento. Talvez por esta razão mesma, a vida tenda, doravante, no seu eco de razão e de recusa, a estetizar-se cada vez mais. Diante do exposto, certos artistas e determinados movimentos estéticos realizaram com maestria sua função transgressora e tentaram dar ao mundo um sentido que se oculta na normatização mecanicista da vida cotidiana. Apresentando-se como críticos da sociedade ocidental vigorante, esses artistas construíram suas obras artísticas para além da reflexão sobre o Real, não apenas representando as relações do homem com o mundo, mas também, e principalmente, traduzindo-as, questionando e, por vezes, as renovando. Dentre esses revoltados dos pincéis e das penas, alguns podem ser citados, como Rimbaud, Lautréamont, Oscar Wilde, Artaud, os Expressionistas e os Surrealistas, dentre outros. Contudo, é importante salientar que, simultaneamente ao fato de se encontrar revoltada, este mesma arte engajada — a qual é objeto de recusa e transgressão — pode ser incorporada ao sistema que se ergue sobre os escombros dos antigos. Tal evento, decerto,

acaba por fazer da atitude estética não mais denúncia transgressora, mas, isto sim, modelo de aceite e manipulação. Ou, esvaziada de qualquer conteúdo, obra de arte irrefletida. Em ambos os casos, a revolta estética perde seu caráter revoltado, sendo normatizada e normatizante. Enfim, nos resta Camus, que para além do filósofo da ética e da política, foi ele mesmo um artista engajado. Em *O Estrangeiro*, ecoa a transgressão da qual a revolta é partícipe. Nas palavras de Meursault:

Nada, nada tinha importância e eu sabia bem por quê. Do fundo do meu futuro, durante toda esta vida absurda que eu levava, subira até mim, através dos anos que ainda não tinham chegado, um sopro obscuro, e esse sopro igualava, à sua passagem, tudo que me haviam proposto nos anos, não mais reais que eu vivia. [...], que me importava o seu Deus [...], já que um só destino devia eleger-me a mim próprio [...]. Todos eram privilegiados. [...] Para que tudo se consumasse, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muitos espectadores no dia de minha execução e que me recebessem com gritos de ódio”.⁸⁵⁴

Logo tudo estaria consumado e o grito repetido de Meursault se refletiria no mesmo espelho criativo com o qual o artista espia o mundo. Na arte como revolta, sanciona-se uma sentença: na desrazão prenhe do universo, resta ao homem recusar o vácuo pelo qual caminha a existência. E, se de veras há apenas um problema filosófico sério, o ‘suicídio’, então talvez o artista saiba respondê-lo. Imagino Camus e Arendt olhando a litogravura de Munch⁸⁵⁵, espiando esta caricatura de homem que se espanta com um grito. Estes dois homens de *tempos sombrios* não se furtam de, ao fim de tudo, optarem pela *aísthesis*. Ambos escolhem a arte como saída. Apóio-me em Arendt e em sua idéia de que é no juízo de gosto, no ato desinteressado, que se lida com o particular. Não há dúvida, reconhecer o rosto do outro é uma experiência *aisthética* que cria o mundo político, possibilitando, assim, uma posição que supera a condicionalidade histórica que, decerto, ainda pode ser conhecida como a dos *tempos sombrios*.

⁸⁵⁴ CAMUS, Albert. *O Estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1999, pp. 124-126.

⁸⁵⁵ Pintor expressionista norueguês, autor do célebre quadro *O Grito* (1893), que mostra, em toda sua fealdade, um rosto retorcido de uma pessoa que escuta um grito. Munch descreveu assim a experiência que o levou a pintar sua obra-prima: “Caminhava eu com dois amigos pela estrada, então o sol pôs-se; de repente, o céu tornou-se vermelho como o sangue. Parei, apoiei-me no muro, inexplicavelmente cansado. Línguas de fogo e sangue estendiam-se sobre o fiorde preto-azulado. Os meus amigos continuaram a andar, enquanto eu ficava para trás tremendo de medo e senti o grito enorme, infinito, da natureza”.

REFERÊNCIAS

1. Fontes Primárias

1.1 Obras de Hannah Arendt

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo; Posfácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches *et al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. Filosofia e Política. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches *et al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 91-116

_____. O que é a filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches *et al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 15-38.

_____. Pensamento e considerações morais. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches *et al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 145-168.

_____. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer e o julgar*. Trad. Antonio Abranches, César Augusto Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. S. O. Heinrich. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. A quebra entre o passado e o futuro. In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 28-42.

_____. A tradição e a época moderna. In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 43-68.

_____. Que é autoridade? In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 127-187.

_____. Que é liberdade? In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 1992. p. 188-220.

_____. Verdade e Política. In: ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 282-325.

_____. *Essays in understanding (1930-1954)*. New York: Jerome Kohn/Harcourt Brace, 1994.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia da Letras, 1987.

_____. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *O Conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *O Sistema Totalitário*. Trad. Roberto Raposo. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

_____. *Origens do Totalitarismo: Anti-semitismo, instrumento de poder*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1975.

_____. *Origens do Totalitarismo: Totalitarismo, o paroxismo do poder*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1979.

_____. *Imperialism, Part Two of The Origins of Totalitarianism*. New York and London: A Harvest Book, 1968.

_____. *O que é Política?* Fragmentos das Obras Póstumas, Compilados por Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. Documentos para o planejamento da 'Introdução à Política. In: ARENDT, H. *O que é Política?* Fragmentos das Obras Póstumas, Compilados por Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. pp. 187-199.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

1.2 Obras de Albert Camus

CAMUS, Albert. *A Inteligência e o Cadafalso*. Trad Manuel da Costa Pinto e Cristina Muracho. Rio de Janeiro: Record, 1998.

_____. *A Morte Feliz*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *A Peste*. Trad. Valerie Rumjanek. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. *A Queda*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. *Actualles. Écrits Politiques*. Paris: Gallimard, 1997. (Collection Folio/Essais).

_____. *As Núpcias, O Verão*. Trad. Vera Queiroz. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

_____. *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*. Paris: Gallimard, 1993.

_____. *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*. Paris: Gallimard, 1989.

_____. *Diário de Viagem*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *Discours de Suède*. Paris: Folio-Gallimard, 2001.

_____. *L'Étranger*. Paris: Gallimard, 1957.

_____. *Les Justes*. Paris: Gallimard, s/d. (Collection Folio).

_____. *Lettres à un Ami Allemand*, avec une préface inédite. Paris: Gallimard, 1948.

_____. *O Aveso e o Direito*. Trad. Valerie Rumjanek. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *O Estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjanek. 18. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. *O Exílio e O Reino*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *O Homem Revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. *O Mito de Sísifo*. Trad. Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

_____. *O Primeiro Homem*. Trad. Teresa Bulhões e Maria Luiza Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

_____. *Calígula*. Paris: Gallimard, 1993.

2. Obras de Apoio

2.1 Obras de Referência

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004 (Estado de Sítio).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1999.

BATAILLE, Georges. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1970. Tomo I. a X.

_____. *História do olho*. Trad. Glória Correia Ramos. São Paulo: Escrita, 1981.

_____. *A literatura e o mal*. Trad. Suely Santos. Porto Alegre: LP & M, 1989.

BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris, Gallimard, 1969

BRÉHIER, Émile. *Os Temas atuais da Filosofia*. Curitiba: PUC, 1964.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do espetáculo*. 7. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os Signos*. Trad. Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Que é a Filosofia ?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FASSIN, Didier. Biopolitique. In: LECOURT, D. (org.). *Dictionnaire de la Pensée Medicale*. Paris: PUF, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Marcio Fonseca e Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A história da Sexualidade I: a vontade de saber*. 17. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *A história da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *A história da Sexualidade III: o cuidado de si*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da Loucura*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *O Poder Psiquiátrico*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Os Anormais*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramallete. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

GOEBBELS, Joseph. *Diário, últimas anotações 1945*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

HABERMAS, Jürgen. *A crise do Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Consciência Moral e agir Comunicativo*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. Réplica a objeciones. In: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1994. p. 399-478.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Vol. I. Madrid: Taurus, 1987.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Vol. II. Madrid: Taurus, 1987.

HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (Clássicos Cambridge de Filosofia Política).

HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Trad. e introd. Urbano Zilles. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002.

_____. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*. Trad. de L'Allemand et préface par Gerard Granel. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad., introd. et commentaire Quentin Lauer. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1955 (Épiméthée – Essais Philosophiques).

JEFFREY, Isaac, C. *Arendt, Camus, And Modern Rebellion*. Yale: Yale University Press, 2003.

KAFKA, Franz. *O Veredito e Na Colônia Penal*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Um artista da fome: A Construção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KANT, Immanuel. *A Crítica do Juízo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; trad., introd. e notas Alexandre Morujão. 4. ed. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*; Trad. Rodrigo Neves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Philosophical Correspondence 1759-99*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

LÉVINAS, Emmanuel. A ontologia é fundamental? In: *Entre nós*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. O eu e a totalidade. In: *Entre nós*. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARCUSE, Herbert. Art as Form of Reality. *New Left Review*, n° 74, 1972.

_____. *Razão e Revolução*. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MILL, John Stuart. *Considerações sobre o Governo Representativo*. São Paulo: Abril Cultural, 1981 (coleções Os Pensadores).

PLATÃO. *A República*. Introd, trad. e notas Maria Helena da Rocha Ferreira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

_____. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Sousa. São

Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Vontade de Potência*. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1945.

2.2 Comentadores de Hannah Arendt

ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os Limites do Novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

_____., BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva *et al* (org.). *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.

_____., BATISTA, José Elcio; PINHEIRO, Joceny (org.). *Olhares Contemporâneos: cenas do mundo em discussão na universidade*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2001.

_____.; OLIVEIRA, Manfredo; SAHD, Luiz Felipe Neto (org.). *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

AMITRANO, Georgia C. Banalidade do Mal: uma leitura a partir de Camus e Arendt. *In*: CASTELO BRANCO, Guilherme; MAIA, Antonio Cavalcanti (org.). *Filosofia Pós-Metafísica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, 2006. p.71-84

CURTIS, Kimberley F. *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*. New York: Cornell University Press, 1999.

DUARTE, André Macedo de. *Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Biopolítica e sociedade de controle: notas para compreender o presente. *In*: CASTELO BRANCO, Guilherme & MAIA, Antonio Cavalcanti (org.). *Filosofia Pós-Metafísica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, 2006. p. 11-26.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt (1976). *In*: FREITAG, Bárbara & ROUANET, Sérgio P. *Habermas*. São Paulo: Ática, 1993. p. 100-118.

HADDAD, S. *Política e Humanismo no Pensamento de Hannah Arendt*. 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – PPGF, UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

JARDIM, Eduardo (org). *Hannah Arendt, diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

LAFER, Celso. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LUDZ, Ursula. “A posição socrática”; “pluralidade das formas de Estado”: dois capítulos não escritos. In: ARENDT, H. *O que é Política?* Fragmentos das Obras Póstumas, Compilados por Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. pp. 161.176

RENAUD, Michel, *A Dignidade do Ser Humano como Fundamentação dos “Direitos do Homem”*. Lisboa: Brotéria, 1999.

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

WAGNER, Eugênia Salles. *Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

2.3 Comentadores de Albert Camus

ALVES, Marcelo. *Camus. Entre o sim e o não*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001.

BARRETO, Vicente. *Camus: vida e obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro, 1960.

BORRALHO, Maria Luiza. *Camus*. Porto: Rés, 1984.

BRISVILLE, Jean-Claude. *Albert Camus*. 6. ed. Paris: Gallimard, 1959.

COSTES, Alain. *Albert Camus ou la Parole Manquante: étude psychanalytique*. Paris: Payot, 1973 (Collection Science de l’homme).

DURAND, Anne. *Le Cas Albert Camus*. Paris: Fischbacher, 1961 (Célébrités D’Aujourd’Hui).

ESPÍNOLA, Maria Cristina. *Albert Camus. Para uma ética da solidariedade*. Londrina, UEL, 1998.

EWALD, F. *L'Absurd et la Révolte*. *Magazine Littéraire*, Paris, abril/1990.

GINESTIER, Paul. *Pour Connaitre la Pensée de Camus*. Paris: Bordas, 1964.

MAUROIS, André. *De Proust a Camus*. Trad. Fernando Py. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1965.

PINTO, Manuel da Costa. *Albert Camus: Um Elogio do Ensaio*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

TODD, Olivier. *Albert Camus: uma vida*. Trad. Mônica Stahel. Rio de Janeiro: Record, 1998.

2.4 Outras referências

DUROZOI, Gerard; LECHERBONNIER, Bernard. *O Surrealismo: Teorias, Temas, Técnicas*. Trad. Eugénia Madeira Aguiar e Silva. Coimbra: Livraria Almedina, 1972.

GODECHOT, Jacques. *Le Constitutions de la France depuis 1789*. Paris: Garnier-Flamarion, 1970.

GOMBRICH, E. H. *História da Arte*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Círculo do Livro, 1972.

HAMILTON, Alexander et al. *The Federalist Papers*. New York. A Mentor Book (ME 2541), 1961.

LOEWENSTEIN, Karl. *Teoria de la Constitución*. Trad. Alfredo Gallego Anabitarte. Barcelona: Editorial Ariel, 1979.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

NADAU, Maurice. *História do Surrealismo*. Trad. Geraldo G. Souza. São Paulo. Ed. Perspectiva, 1985.

ORWELL, George. *1984*. Trad. Wilson Velloso. 18 ed. São Paulo: Nacional, 1984.

PONGE, Robert (Org.). Aspectos do Surrealismo, *Organon* 22, v. 8. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

POULET, Georges. *O espaço proustiano*. Trad. Ana Luiza Costa. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

RAGO, Margareth, ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Imagens de Foucault: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

RIMBAUD, Artur. *Iluminuras: Gravuras Coloridas*. Trad. Rodrigo Garcia Lopes e Maurício Arruda Mendonça. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SIÉYES, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa: Que é o Terceiro Estado?* Trad. Norma Azeredo. Rio de Janeiro: Liber Juris, 1986.

STEINER, George. *Linguagem e Silêncio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SOLJENÍTSIN, Alexandre. *Arquipélago Gulag*. Trad. A. Ferreira, Maria Listo e José Seabra. São Paulo: DIFE, 1975.

WARREN, M. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988.

ZAGDANSKI, Stéphane. *O Sexo de Proust*. Trad. Fernando Py. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

2.5 Filmes e Documentários

A Queda: as últimas horas de Hitler — filme documentário de Oliver Hirschbiegel — Distribuidor: *A Queda: as últimas horas de Hitler* — filme documentário de Oliver Hirschbiegel — Produção: Alemanha/Itália: 2004

Auschwitz: a fábrica da morte do império nazista filme documentário? The Nazis and “The Final Solution” — Vol I e Vol II; produção BBC/EUA — Distribuidor: Abril cultural: 2005.

Pink Floyd: The Wall — filme de Alan Parker / Gerald Scarfe — Distribuidor: MGM Home Entertainment — Produção: Inglaterra: 1982

The Nazis: um alerta da história — disco II— Produção BBC/EUA— — Distribuidor: Abril cultural:1996.

2.6 Imagens

Fotografias de Jerry Uelsmann. Em www.uelsmann.net

Um lugar seguro, s/d.

Untitled, 1968.

The Darkroom, s/d.

Untitled, 1982.

Distortion Small Woods Where I Met Myself, (final version), 1967.

Outras Realidades, s/d.

Untitled, cover of Approaching the Storm, 1982.

Fotografia de Main Ray. Em www.iphotocentral.com/.../128/1/40
End of the Christian Era, 1925.

Fotografias de autor desconhecido

Elysiun-angel-halo. Em www.fernandocavalier.com

Cogumelo nuclear. Em www.historyplace.com/.../timeline/abomb2.htm

Pedaço de violino. Em www.euterpevenezia.it/attivita/scuola.html

Barco sob o Luar. Em: de0a20.blogspot.com/2006_05_01_archive.html

“*Revolução Russa*” — Reprodução. Em asingularidadedomeueu.wordpress.com/

Fotografias de Guerras

Auschwitz. Em www.agrup-eb23-amarante.rcts.pt/sec_XX.htm

Gulag Soviético. Em jornada.wordpress.com/2004/04/

Sobrevivente de Hiroshima. Em students.umf.maine.edu/~donoghttp/Images.htm

Campo de prisioneiros na Bósnia. Em www.pbs.org/.../shows/karadzic/atrocities

Pinturas

De Luis David. Em www.rcvr.org/.../musei/persona/artista/david.htm

A Morte de Marat.

De Miró. Em www.allposters.es/-sp/Carnaval-de-Arlequin-Po...

O Carnaval de Arlequin.

De Münch. Em www.cecm.usp.br/~fepinheiro/wp/?p=62

O Grito.

De Picasso

Guernica. Em www.mgf-kulmbach.de/bilderdaten/bilder/Seiten...

Violino e Uvas. Em bonetti.weblogger.terra.com.br/

De Salvador Dali. Em personal.telefonica.terra.es/.../dali/desint.htm

A Persistência da Memória.

A Desintegração da Persistência da Memória.

S/Autor. Em <http://tylerfc.blogs.it>.

Murderer.

Cena do filme The Wall. Escola Fábrica.

Em www.vermelho.org.br/diario/2005/1128/pompe_11...

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)