

AVISO AO USUÁRIO

A digitalização e submissão deste trabalho monográfico ao *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia* foi realizada no âmbito do Projeto *Historiografia e pesquisa discente: as monografias dos graduandos em História da UFU*, referente ao EDITAL Nº 001/2016 PROGRAD/DIREN/UFU (<https://monografiashistoriaufu.wordpress.com>).

O projeto visa à digitalização, catalogação e disponibilização online das monografias dos discentes do Curso de História da UFU que fazem parte do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (CDHIS/INHIS/UFU).

O conteúdo das obras é de responsabilidade exclusiva dos seus autores, a quem pertencem os direitos autorais. Reserva-se ao autor (ou detentor dos direitos), a prerrogativa de solicitar, a qualquer tempo, a retirada de seu trabalho monográfico do *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia*. Para tanto, o autor deverá entrar em contato com o responsável pelo repositório através do e-mail recursoscontinuos@dirbi.ufu.br.

Universidade Federal de Uberlândia
Instituto de História

O amor ao mundo, o amor do mundo: diálogo (im)pertinente
entre Albert Camus e Hannah Arendt

Ricardo Vieira Vaz

3951
T.C. S.9(c)

Ricardo Vieira Vaz

O amor ao mundo, o amor do mundo: diálogo (im)pertinente
entre Albert Camus e Hannah Arendt

Monografia apresentada ao Curso de Graduação
em história, do Instituto de História da
Universidade Federal de Uberlândia, como
exigência parcial para a obtenção do título de
Bacharel em História, sob a orientação da Profa.
Dra. Christina da Silva Roquette Lopreato.

Uberlândia, Julho de 2009

Ricardo Vieira Vaz

O amor ao mundo, o amor do mundo: diálogo (im)pertinente
entre Albert Camus e Hannah Arendt

Banca Examinadora

Profa. Dra. Christina da Silva Roquette Lopreato – Orientadora

Profa. Dra. Jacy Alves de Seixas

Prof. Dr. Mateus Henrique de Faria Pereira

Agradecimentos

O meu agradecimento a Rafael, Angel, Yara e Daízi. Aos meus pais. Às professoras Christina Lopreato, que me proporcionou o privilégio de ser seu discípulo, e Jacy Seixas, desde cedo um exemplo de historiadora.

Talvez quem sabe um dia
Por uma alameda do zoológico
Ela também chegará
Ela que também amava os animais
Entrará sorridente assim como está
Na foto sobre a mesa
Ela é tão bonita
Ela é tão bonita que na certa
Eles a ressuscitarão
O Século Trinta vencerá
O coração destroçado já
Pelas mesquinhas
Agora vamos alcançar
Tudo o que não podemos amar na vida
Com o estrelar das noites inumeráveis
Ressuscita-me
Ainda que mais não seja
Porque sou poeta
E ansiava por futuro
Ressuscita-me
Lutando contra as misérias
Do cotidiano
Ressuscita-me por isso
Ressuscita-me
Quero acabar de viver o que me cabe
Minha vida
Para que não mais existam
Amores servis
Ressuscita-me
Para que ninguém mais tenha
De sacrificar-se
Por uma casa, um buraco
Ressuscita-me
Para que a partir de hoje
A partir de hoje
A família se transforme
E o pai seja pelo menos o universo
E a mãe seja no mínimo a Terra
A Terra, a Terra

O amor (sobre o poema de Vladimir Maiakovski)

Vladimir Maiakovski, Caetano Veloso, Ney Costa Santos

Sumário

Introdução.....	7
-----------------	---

Capítulo 1. O homem moderno e o mundo: a questão do absurdo (em Camus) e a questão da alienação (em Arendt).....	10
--	----

1.1. O problema do absurdo: o espetáculo do orgulho humano ou a constituição do homem em revolta.....	11
1.2. O drama humano.....	15
1.3. No pensamento arendtiano: a alienação do mundo moderno e seu duplo vôo da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem.....	17
1.4. A preocupação com o mundo.....	22

Capítulo 2. Do sentimento de humanidade: a união do ator – o homem que age – com o espectador - o homem que julga	24
---	----

2.1. Na ação: “eu me revolto, logo, existimos”.....	25
2.2. No julgar: “ <i>sensus communis</i> , o senso de comunidade”.....	28
2.3. Na ação e no julgamento: todos temos algo em comum, somos humanos, dividimos a Terra e fazemos dela o nosso lar – o sentimento de humanidade então se manifesta.....	33
2.4. A arte: a prova de que o homem foi feito e moldado para este mundo.....	36

Capítulo 3. O amor ao mundo, o amor do mundo.....	41
---	----

3.1. O homem natal.....	42
3.2. Uma crítica arendtiana a Albert Camus.....	48
3.3. Futilidade heróica.....	50
3.4. À guisa de conclusão: o amor ao mundo, o amor do mundo.....	53

Bibliografia.....	55
-------------------	----

Resumo

Esta pesquisa é sobre o amor ao mundo. Busco estabelecer um diálogo sobre esta temática entre dois filósofos contemporâneos: Albert Camus (1913-1960) e Hannah Arendt (1906-1975). Albert Camus, através do conceito de “homem revoltado” e Arendt, que elege a natalidade como a categoria central de sua compreensão da política, nos mostram que os homens - seres mortais habitantes de um mundo imortal – ao decidirem amar a Terra e fazer dela sua morada podem construir um mundo que desafie a condição humana e a desminta. A ação pode dar um sentido à existência humana que nem a morte, a maior de todas as injustiças, pode destruir.

Introdução

2004, ano em que iniciei minha graduação, foi o ano em que o NEPHISPO (Núcleo de Estudos e Pesquisas em História Política da UFU) completava dez anos. Para celebrar esta primeira década de existência foram promovidas, ao longo do ano, dez conversações com diferentes pesquisadores, culminando em um mini curso com Claudine Haroche sobre a evolução da personalidade no indivíduo contemporâneo. Como este núcleo sempre esteve de portas abertas, eu entrei. Recém chegado à UFU, quase nada entendia, mas já começava a formar meus referenciais, envolvido aos poucos pelos trabalhos desses historiadores dedicados ao estudo das paixões políticas.

E durante uma dessas conversações, com a professora Christina Lopreato, ouvi pela primeira vez o nome de Albert Camus. Em seu texto sobre a humilhação e a insubmissão, Lopreato se valeu de conceitos camusianos sobre o homem revoltado para nos mostrar que “nem tudo que é solido desmancha no ar”. Aquelas palavras muito me marcaram e despertaram meu interesse por este pensador. A partir daí, comecei, apaixonadamente, a percorrer a obra de Camus.

No decorrer desses anos, ao freqüentar as reuniões do núcleo, ler os autores ali discutidos e observar a postura intelectual de seus membros fui como que “criando asas” para, quem sabe um dia, poder voar. E durante a iniciação científica, minha orientadora testemunhou minhas primeiras tentativas de alçar vôo. Talvez este ensaio seja a mais bem sucedida delas até agora. É preciso assinalar que o NEPHISPO está na base de minha formação historiográfica, o que me permite uma maneira livre e independente de pensar, a exemplo de Hannah Arendt. Aliás, foi devido à importância que os pesquisadores deste núcleo dão à obra de Arendt que comecei a me interessar por ela. E foi assim que tudo começou. No momento em que descobria e penetrava no universo do homem revoltado camusiano, também me embrenhava no pensamento arendtiano. E, nesses anos de graduação, esses dois filósofos foram meus companheiros inseparáveis.

Neste trabalho, busco estabelecer um diálogo entre Albert Camus e Hannah Arendt. Trata-se de um diálogo sobre o amor ao mundo. Esses dois pensadores que viveram no século XX moveram-se em um mundo fora dos eixos, em um tempo em que a política passou a ter à sua disposição instrumentos técnicos que possibilitam varrer a humanidade da face da Terra. Arendt (1906-1975) e Camus (1913-1960) agiram em

uma época fortemente marcada pelo niilismo e pela matança. Contemporâneos dos regimes totalitários, dos campos de concentração e da bomba atômica, eles se depararam com perplexidades, mas não se esquivaram do difícil dever de cuidar do mundo.

Nesta pesquisa, procuro mostrar que o amor ao mundo é revolta contra a morte. A morte em nome da história, que privou milhões de homens de futuro; a morte institucionalizada, onde existe a pena capital; a morte no extremo da humilhação, como se verificou com a realidade dos campos de extermínio nazistas. Enfim, agregou-se à já injusta e incompreensível condição mortal dos homens outras formas inadmissíveis da mesma morte. E este ensaio sobre o amor ao mundo poderia perfeitamente ser considerado como um ensaio sobre o ódio à morte. Camus abomina a morte e, de certo modo, Arendt também. É por isso que para ela o homem é *natal* (e não mortal) e para Camus ele deve *se revoltar*.

Hannah Arendt sempre diz que o que importa para a política é a preocupação com o mundo e não com o eu. E meu desejo de investigar o amor ao mundo surgiu de minha admiração por pessoas que não simplesmente estiveram *no* mundo, mas se sentiram *do* mundo. Figuras como Rosa Luxemburgo, Bakunin, Emma Goldman, Yanek Kaliaiev (só para citar nomes que me vieram de imediato à mente), além, é claro, de Camus e Arendt. Trata-se de homens e mulheres que desejaram esta terra e a ela se apegaram com todo seu amor.

É bem verdade que existem certas pessoas que se sentem mais pertencentes ao mundo que outras. Enquanto umas passam esta vida esperando pela outra – uma vida eterna no paraíso, que é preciso merecer – outras querem impor sua forma ao mundo a fim de corrigir o que há de errado nele. E “a preocupação com um mundo assim ou com um mundo arranjado de outra maneira, sem o qual aqueles que se preocupam e são políticos, julgam que a vida não vale a pena ser vivida” (Arendt). São os que morrem pelo mundo, pois acreditam que se viver para qualquer coisa já não tem mais sentido, talvez o *morrer por* possa dar um sentido à vida que a morte não poderá tomar (Camus).

Estudar o amor ao mundo nos leva a questões relativas aos sentidos da existência. O amor ao mundo é do mundo. Diferentemente do amor de Deus. Enquanto um se apegava à Terra e à carne, o outro se volta para o eterno. Mas, para quem faz da Terra sua morada, surge uma questão: como viver sem a idéia de eternidade, longe do sagrado e de suas explicações absolutas? Como encarar a tragicidade de uma condição que culmina no fim mais repugnante que se chama a morte? Então, por que se sacrificar

pelo mundo, se fluindo na direção da morte a vida do homem arrastaria consigo todas as coisas humanas para a ruína e a destruição? Se toda nossa vida nada mais é do que uma corrida em direção à morte?

Para Camus, só nos resta a revolta, fundada na cumplicidade humana em face do mesmo destino trágico, no qual a grande luta do homem é contra a sua condição (e os tiranos burgueses não passam de pretexto). E para Arendt, nós não fomos feitos para morrer, mas para começar, somos *natais* - embora a mortalidade seja um dado de nossa condição. O encontro entre o *homem revoltado* e o *homem natal* reside precisamente na idéia de protesto humano contra a morte. Esses filósofos tentam nos provar que o homem foi feito e moldado para este mundo. Algo significativo, sobretudo quando nos deparamos com a moderna alienação do mundo. Pois o fato é que a modernidade assistiu à emergência de um tipo humano que encontra sua satisfação simplesmente nos processos de trabalho e de consumo. Hoje são poucos os que se preocupam com a face que o mundo apresenta e o *homem natal* e o *homem revoltado* parecem ceder lugar ao *homem sem gravidade*¹, este que busca o gozo a qualquer preço e nem sente mais seus pés tocarem a Terra.

¹ Para citar a eloqüente expressão de Charles Melman. MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade*, gozar a qualquer preço. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

Capítulo 1 – O homem moderno e o mundo: a questão do absurdo (em Camus) e a questão da alienação (em Arendt)

1.1 – O problema do absurdo: o espetáculo do orgulho humano ou a constituição do homem em revolta

Albert Camus começa *O mito de Sísifo* com a afirmação de que o único problema filosófico realmente sério é o suicídio. De acordo com ele, a questão decisiva do ser humano se refere ao sentido da vida. Afinal, a vida vale ou não a pena ser vivida? Ele não aborda o suicídio como um fenômeno social. Prefere, ao contrário, tratar da relação entre o pensamento individual e o suicídio². Publicado originalmente em 1942, este livro discute o absurdo como a tomada de consciência pelo homem da falta de sentido de sua existência. Para Camus, ao longo de todos os dias de uma vida sem brilho, o tempo nos arrasta. Mas um dia eis que surge um “porquê”:

Ocorre que os cenários se desmoronam. Levantar-se, bonde, quatro horas de escritório ou fábrica, refeição, bonde, quatro horas de trabalho, refeição, sono, e segunda, terça, quarta, quinta, sexta e sábado no mesmo ritmo, essa estrada se sucede facilmente a maior parte do tempo. Um dia apenas o “porquê” desponta e tudo começa com esse cansaço tingido de espanto. “Começa”, isso é importante. O cansaço está no final dos atos de uma vida mecânica, mas inaugura ao mesmo tempo o movimento da consciência. Ele a desperta e desafia a continuação³.

Camus nos diz, em *O mito de Sísifo*, que um mundo que podemos explicar seria um mundo familiar, mas, num mundo privado de ilusões como o nosso, os homens se sentem estrangeiros. O homem tem fome de clareza, de familiaridade com o mundo, compreendê-lo seria reduzi-lo ao humano, mas essa compreensão nos falta. O que é absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo apaixonado de clareza do homem. “O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo. É, no momento, o único laço entre os dois. Cola-os um ao outro como só o ódio pode fundir os seres. É tudo o que posso discernir nesse universo sem limites em que prossegue a minha aventura⁴” afirma

² CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

³ Ibidem, p.32.

⁴ Ibidem, p.40.

Camus. E a partir do momento em que é reconhecida, a absurdidade passa a se tornar a mais dilacerante de todas as paixões humanas.

É fundamental termos em mente que para Camus recusar um sentido à vida não quer necessariamente dizer que ela não valha a pena ser vivida. O absurdo nasce do choque entre o grito humano por compreensão e o silêncio do mundo. O homem deseja apaixonadamente conhecer os sentidos de sua existência em um mundo silenciosamente belo. De acordo com ele, a noção de absurdo deve figurar como a primeira das verdades humanas. Viver sob o peso desta constatação exige que ou se saia disso ou se continue. “Trata-se de saber como, no primeiro caso, se sai, e porque, no segundo, se fica⁵”.

Algumas pessoas tentam fugir dessa absurdidade pela esperança. Muitos homens esperam por uma outra vida além dessa, vida que é preciso merecer. Camus menciona a “trapaça” daqueles que não vivem para a própria vida, mas para alguma “grande idéia” que a ultrapassa e a sublima⁶. Essa “grande idéia” acaba por dar um sentido à vida dessas pessoas, mas, ao mesmo tempo as atraiçoa pois elas passam a não encarar o absurdo de frente. Ao homem, de acordo com Camus, cabe a tarefa de encarar essa absurdidade e optar pelo confronto, pela luta sem descanso contra o absurdo, pois este só tem sentido na medida em que o enfrentamos. Aquele que passa a ter consciência do absurdo, se vê para sempre atado a ele e privado de esperança (seja em vida eterna, justiça divina...). O homem absurdo não mais pertence ao futuro, o presente é sua única certeza.

Percebemos que Camus inverte o problema. Se a questão era saber se a vida devia ter sentido para ser vivida, agora o que permanece é a idéia de que a vida será tanto melhor vivida quanto mais nos recordarmos de que não tem sentido⁷. “O homem absurdo não se suicidará. Quer viver sem renunciar a nenhuma das certezas, sem porvir, sem esperança, sem ilusão e também sem resignação. O homem absurdo afirma-se na revolta⁸”.

Viver uma experiência, um destino, é aceita-lo plenamente. Ora, não se viverá esse destino, sabendo-o absurdo, se não se faz tudo para manter diante de si esse absurdo aclarado pela consciência. Negar um dos

⁵ Ibidem, p.47.

⁶ Ibidem, p.28.

⁷ Ibidem, p.70.

⁸ RIBEIRO, Hélder. *Do absurdo à solidariedade: a visão do mundo de Albert Camus*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996, p.174.

termos da oposição de que ele vive é escapar-lhe. Abolir a revolta consciente é esquivar-se ao problema. O tema da revolução permanente se transporta assim para a experiência individual. Viver é fazer viver o absurdo. Faze-lo viver é, antes de tudo, encará-lo. Ao contrário de Eurídice, o absurdo só morre quando alguém se desvia dele. Assim, uma das únicas posições filosóficas coerentes é a revolta⁹.

Se viver é fazer viver o absurdo, que é a contradição que existe na relação entre o homem e o mundo, então, para que ele exista são necessários os dois termos: homem e mundo. Dito de outro modo, a condição de existência do absurdo é o homem no mundo. Logo, pode-se concluir que “entre o apelo humano para a unidade e a confusão universal, a fratura tem de ficar aberta. A resolução do problema pelo suicídio foge ao problema ao suprimir um dos termos¹⁰”. Trata-se de preservarmos aquilo que nos esmaga, numa recusa contínua, numa luta totalmente sem esperança.

Se vivemos sem esperança quer dizer que vivemos privados de futuro. “Não há o dia de amanhã”, essa passa a ser a razão de nossa liberdade profunda. “Se o absurdo aniquila todas as minhas possibilidades de liberdade eterna, ele em contrapartida me devolve e exalta minha liberdade de ação. Essa privação de esperança e de futuro significa um crescimento na disponibilidade do homem”¹¹. Viver assim, indiferente para com o futuro, é viver na paixão de esgotar tudo o que se deu. Mas, questiona Camus, como se acomodar a uma vida assim? Para ele, a crença no absurdo passa a substituir a qualidade das experiências pela quantidade.

Se me convenço de que essa vida não tem outra face além da do absurdo, se comprovo que todo o seu equilíbrio depende dessa permanente oposição entre minha revolta consciente e a obscuridade em que ela se debate, se admito que a minha liberdade só tem sentido na relação com o seu destino limitado, então eu tenho de dizer que o que vale não é viver melhor mas viver mais. Não preciso perguntar se isso é vulgar ou enfadonho, elegante ou lamentável¹².

⁹ CAMUS, 1989, p.70.

¹⁰ BRISVILLE, Jean Claude. *Albert Camus*. Lisboa: Editorial Presença, 1962. p.38.

¹¹ CAMUS, 1989, p.73.

¹² Ibidem, p.77.

Com consciência de nossa condição sem perspectiva, percebemos que o fim definitivo, esperado mas jamais desejado, é desprezível. É necessário que vivamos diante dessa imagem de nossa morte, ela que aparece como a exaltação da injustiça, como o supremo escândalo. Desse destino trágico devemos extrair nossa força e nossa justificação, é ele que desafiamos¹³.

¹³ Ibidem, p.109.

1.2 – O drama humano

O mito de Sísifo termina já delineando a idéia de revolta humana, que será aprofundada em *O homem revoltado* – publicado em 1951. Ainda no *Mito*, compreende-se que, para Camus, a grandeza muda de campo, ela agora se localiza no protesto e no sacrifício sem futuro. Este ponto, como ainda veremos, será fundamental na construção do diálogo entre o *homem revoltado* camusiano e o *homem natal* arendtiano. Mas ainda estamos trilhando o caminho que nos conduzirá ao *L'homme revolté* de Camus.

Permanece um mundo em que o homem é o único senhor. O que o prendia era a ilusão de um outro mundo. A inclinação de seu pensamento não é mais a de renunciar, mas a de explodir em imagens. Ele se representa em mitos, não há dúvida, mas mitos sem outra profundidade que a da dor humana e, como esta, inesgotáveis. Não a fábula divina que diverte e cega, mas o rosto, o gesto e o drama terrenos em que se resumem uma difícil sabedoria e uma paixão sem amanhã¹⁴.

Podemos constatar que, na visão de Camus, a aventura dos homens na Terra é caracterizada pela tragédia, mas trata-se de uma tragédia da felicidade, pois o absurdo, na obra camusiana, é um ponto de partida e não uma constatação de que devemos aceitar e nos render a essa absurdidade. Justamente o contrário, depois que adquirimos consciência do absurdo, privados de futuro e da idéia de outro mundo, resta-nos a revolta contra a injustiça de nossa condição. A vida não é trágica porque é miserável. Existe a beleza e o amor, e a vida é emocionante. Aí residem motivos para o desespero humano. Falta de sentido aqui, não quer dizer falta de beleza e de paixão. Como escreveu o jovem Camus em seus cadernos de anotações, a miséria e a grandeza deste mundo é que ele não oferece verdades, mas amores¹⁵.

“Suprimir a esperança é reconduzir o pensamento para o corpo. E o corpo terá de apodrecer”¹⁶ nos diz o autor ainda em seus *Primeiros cadernos*, numa frase bastante ilustrativa de sua visão do trágico. Longe das divindades e do eterno, seu pensamento

¹⁴ Ibidem, p.138.

¹⁵ CAMUS, Albert. *Primeiros cadernos*. Lisboa: Livros do Brasil, 19[?]. p.91.

¹⁶ Ibidem, p.100.

proclama o apego à fatalidade, à Terra e à carne, com o ódio à morte característico daquele que, privado da fé no divino, constata que o fim absoluto é repugnante. Esta visão de uma morte hedionda é uma das características mais marcantes da obra de Camus, que dizia nunca ser pessimista quanto ao homem, apenas quanto à sua condição. Para o estudioso do pensamento camusiano Carlos Eduardo Guimarães

introduzimo-nos numa religião do presente, onde não há deuses nem esperança. Não há imortalidade nem eternidade. A nova religião mostra, no entanto, a existência de um pecado. Todo mal reside naquilo que nega a paixão terrena. Viver para uma outra vida é negar este mundo e a minha carne. É pecar. Pois se há um pecado contra a vida, ele não é o desespero, mas a esperança de uma outra vida, furtando-se à implacável grandeza desta¹⁷.

O que a Terra exige são espíritos clarividentes, sem consolo, pois suas alegrias são sem esperança. Espíritos que encarem de frente a tragicidade de sua condição. No dizer de Camus, não se descobre o absurdo sem se ter tentado escrever um manual da felicidade. Há o desejo de ser feliz e há a consciência da morte. Como lembra Guimarães, as duas visões são indispensáveis: poder ser feliz e morrer.

A morte e a solidão foram mostradas como as grandes injustiças feitas ao homem. O homem vive e, vivendo, se sobrepõe ao destino. Estar destinado a morrer, e no entanto, viver com a certeza de sua finitude – eis todo o valor. Se a morte é o grande mal, é ela que faz a grandeza do homem. E vivendo, realizando, agindo, o homem dá a medida da injustiça que lhe é feita. Há em toda vida consciente uma revolta¹⁸.

¹⁷ GUIMARÃES, Carlos Eduardo. *As dimensões do homem: mundo, absurdo, revolta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.p.28.

¹⁸ Ibidem, p.37.

1.3 - No pensamento arendtiano: a alienação do mundo moderno e seu duplo vôo, da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem

Como revela Elisabeth Young-Bruehl¹⁹ (biógrafa de Arendt), a vida e a obra de Hannah Arendt foram marcadas por seu esforço constante em manter uma atitude que ela chamava de *amor mundi*. Aliás, este foi o primeiro título que Arendt atribuiu à sua obra mais importante, seu livro sobre a *vita activa*, que acabou por ser publicado nos Estados Unidos com o título de *The human condition (A condição humana)*. Neste livro, Hannah Arendt começa discutindo assombrada as questões que envolvem o lançamento do primeiro satélite artificial feito pelas mãos humanas e colocado em torno da Terra. Sobre este evento, ocorrido em 1957 e que em importância teria ultrapassado todos os outros, até mesmo a desintegração do átomo, Arendt chamará nossa atenção para algo no mínimo curioso: o lançamento deste satélite - prova da enormidade da força e da proficiência humanas - não foi saudado com a alegria triunfal que era de se esperar. Hannah Arendt observa que a reação imediata, e que se expressou espontaneamente, foi de alívio ante o primeiro “passo para libertar o homem de sua prisão na Terra”²⁰. Demonstrando perplexidade diante desta declaração feita por um jornal da época, ela questiona:

embora os cristãos tenham chamado esta terra de “vale de lágrimas” e os filósofos tenham visto o próprio corpo do homem como prisão da mente e da alma [...] Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram início com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um deus que era o pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma Terra que era a Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento?²¹

¹⁹YOUNG- BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo*, a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

²⁰ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1987.p.09.

²¹ Ibidem, p.10.

De fato, esta pensadora aponta para algo desconcertante que diz respeito ao próprio destino do homem moderno. Como gosta de lembrar constantemente em seus escritos, Arendt acredita que *o que os homens fazem, sabem ou experimentam só possui sentido na medida em que pode ser discutido*. Mas nossa atual situação acaba por revelar um divórcio entre conhecimento e pensamento. “As “verdades” da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas pela tecnologia, já não se prestam à expressão formal da fala e do raciocínio”²². Isso quer dizer que não estamos mais preocupados em compreender o que agora somos capazes de fazer. E como afirma o filósofo Jürgen Habermas, para esta filósofa “a forma de intersubjetividade gerada na práxis lingüística” aparece como “a característica fundamental da vida culturalmente reproduzida. A ação comunicativa é o meio em que se forma um mundo vital (*Lebenswelt*) intersubjetivamente partilhado”²³. Ou seja, há uma exigência de racionalidade imanente à fala. Através do diálogo, da ação comunicativa, os indivíduos surgem ativamente como seres singulares “revelando-se em sua subjetividade” e, ao mesmo tempo, reciprocamente se reconhecem como seres responsáveis, isto é, capazes de entendimento inter-subjetivo.²⁴

A ciência moderna parece ir contra a existência humana tal qual nos foi concedida ao repudiar a Terra como o lar dos homens, inclusive com a capacidade de destruir toda a vida orgânica sobre sua superfície. Nossa maneira de compreender as coisas ainda permanece humana e se origina de nossa experiência sensorial. Todos os termos que descrevem nossas capacidades mentais derivam do mundo dos sentidos.

O cérebro humano que, segundo se acredita, efetua nosso pensar, é tão terrestre e ligado a nosso planeta como qualquer outra parte do corpo humano. Foi precisamente mediante uma abstração dessas condições terrestres, através do apelo a um poder de imaginação e abstração que alçaria, por assim dizer, a mente humana acima do campo gravitacional terrestre, e que o contemplaria do alto, em algum ponto do universo, que a Ciência moderna realizou sua proeza mais gloriosa e ao mesmo tempo mais desconcertante²⁵.

²² Ibidem, p.11.

²³ HABERMAS, Jürgen. *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980. p.104.

²⁴ Ibidem.

²⁵ ARENDT, Hannah. A conquista do espaço e a estatura humana. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1988.p.334.

A questão política fundamental que ela aponta aqui é se desejamos usar nessa direção o conhecimento científico e técnico, se desejamos fazer mais do que somos capazes de compreender, abandonando o mundo limitado dos nossos sentidos e corpos, deixando de lado a exigência de racionalidade que surge da comunicação, do diálogo capaz de direcionar as diversas perspectivas e percepções. Uma questão que não deve ser decidida por políticos profissionais nem por cientistas profissionais.

O cientista não apenas deixou atrás de si o leigo com sua compreensão limitada; ele deixou para trás uma parte de si mesmo e de seu próprio poder de compreensão, que é ainda compreensão humana, ao ir trabalhar no laboratório e começar a comunicar-se em linguagem matemática²⁶.

Quando os cientistas conseguiram efetuar a fissão do átomo, não hesitaram em fazê-lo, mesmo cientes das enormes potencialidades destrutivas de sua ação, que coloca em risco a própria sobrevivência dos homens e do planeta. Este é um dos aspectos da alienação do mundo moderno, que, como demonstrou Arendt, foi da Terra para o universo, alienando o homem de seu ambiente imediato e terreno, fugindo da condição humana de ser um habitante da Terra. Mas, há outro vôo além da alienação em relação à Terra: é a alienação em relação ao mundo. Para melhor compreendermos isso, é necessário destacarmos a diferença feita por Hannah Arendt entre mundo e Terra.

Segundo esta pensadora da política, a Terra é o espaço onde os homens habitam e se movem e, até que provem o contrário, é o único planeta que pode abrigar os seres humanos. Já o mundo é produto dos homens, é artifício humano. O homem é um ser vivo e, nesse aspecto, se liga a todos os outros seres dotados de vida. Mas, ele se diferencia de outros animais por ser criador de mundo. Como mostra Sylvie Courtine-Denamy, Arendt opõe mundo à terra e à natureza:

para que exista mundo são necessárias “produções humanas”, “objetos fabricados pela mão do homem” [...] para que haja mundo é preciso, sobretudo, que existam “relações entre os habitantes deste mundo feito

²⁶ Ibidem, p.330.

pelos homens”, pois mesmo a vida do eremita no deserto não pode ser concebida sem a existência de um mundo que ateste a presença de outros humanos.²⁷

O mundo é o lar feito pelo homem na Terra. “Se a natureza e a terra constituem, de modo geral, a condição da *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se à vontade na terra”²⁸. Portanto, ao falar da alienação na direção de um mundo interior, Arendt lembra Max Weber, que demonstrou a “autenticidade histórica” desta alienação em seu clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, ao tratar do “ascetismo do mundo interior” como uma fonte da mentalidade capitalista emergente²⁹. Ela concorda com Weber que vê como traço distintivo da era moderna a alienação em relação ao mundo e não em relação ao ego. Pois em *A ética protestante...* ele nos mostra que pode haver atividade mundana sem preocupação ou satisfação com o mundo, mas sim com o ego. O alerta que Arendt faz é que esta alienação esteve igualmente presente, mesmo que em nível diferente, na expropriação das classes camponesas, uma consequência da expropriação dos bens da Igreja, após a Reforma no século XVI. Ela lembra que antes da era moderna todas as civilizações tiveram por base o caráter sagrado da propriedade privada. E esta era a principal condição para a admissão do indivíduo à esfera pública e à plena cidadania.³⁰ Possuir uma morada no mundo tinha um valor importantíssimo:

originalmente a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto pertencia ao corpo político, isto é, chefiava uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera completamente pública³¹.

²⁷ COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. p.94.

²⁸ ARENDT, 1987, p.147.

²⁹ De acordo com Weber, para o puritanismo há atividade mundana, mas sem preocupação com o mundo, a motivação mais profunda é com a ascese, pois o descanso e o gozo estariam no outro mundo. O trabalho aparece como vocação, como instrumento do ascetismo.

³⁰ ARENDT, 1987, p.71.

³¹ Ibidem, p.71.

É fundamental termos em mente que Hannah Arendt contrapõe propriedade – na qual o indivíduo vai buscar os meios de sua subsistência - à riqueza privada e à apropriação, que se relaciona com o acúmulo desenfreado de mais riqueza. Ela nos lembra que os modernos defensores da propriedade privada, que a vêem somente como riqueza particular, não podem apelar para uma tradição segundo a qual não poderia existir uma esfera pública livre sem uma proteção da privacidade. Pois o acúmulo de riqueza que assistimos em nossas sociedades teve início com a expropriação dos bens da Igreja e das classes camponesas. Ou seja, eles não tiveram a menor consideração pela propriedade privada quando ela se chocava com o acúmulo de riqueza.³²

Para Hannah Arendt, propriedade é uma parte do mundo comum que possui um dono privado e é a mais elementar condição política para a mundanidade do homem. Por isso, ela acredita que essa expropriação e a alienação do mundo coincidem com a era moderna começando por alienar do mundo os camponeses³³. Se a propriedade permitia o acesso à esfera pública, com a ascensão do social assistiu-se também a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública. “A sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de se arrogarem o acesso à esfera pública em virtude de sua riqueza, exigiram dela proteção para o acúmulo de mais riqueza”³⁴.

Para esta autora, a expropriação que despojou certos grupos de seu lugar no mundo os deixou expostos, “de mãos vazias, às conjunturas da vida, criou o original acúmulo de riqueza e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através do trabalho”³⁵. Arendt acredita que o apagamento de um mundo público comum começou com a perda da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo.

Se a alienação do mundo moderno voou da Terra para o universo: “com assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permanecia com os pés neste planeta, e da outra capacidade humana, ainda mais assombrosa, de empregar as leis cósmicas como princípios guiadores da ação na Terra,”³⁶ esta alienação também foi do mundo para dentro do homem, reduzindo as experiências com o mundo e com os outros seres humanos a experiências entre o homem e ele mesmo.

³² Ibidem, p.76.

³³ Ibidem, p.265.

³⁴ Ibidem, p.78.

³⁵ Ibidem, p.267.

³⁶ Ibidem, p.276.

1.4 - A preocupação com o mundo

Estudiosa do pensamento arendtiano, Sylvie Coutine-Denamy relata um fato interessante³⁷. Certa vez, Hannah Arendt havia sido convidada para uma mesa redonda em que o tema em questão era: “qual é a principal preocupação atual?”. Segundo Courtine-Denamy, Arendt se indignava que a resposta pudesse ser quase unanimemente *o homem* em lugar de *o mundo*, pois ela acreditava que

não importa como pode ser feita a pergunta, se é o homem ou o mundo que corre perigo na crise atual, mas uma coisa é certa: a resposta que empurra o homem para o ponto central das preocupações do presente e que acha que deve modificá-lo, remediá-lo, é apolítica em seu sentido mais profundo. Pois no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem³⁸.

De acordo com essa filósofa, nada é mais problemático em nosso tempo do que nossa moderna atitude face ao mundo. O mundo para Arendt é o *espaço-entre* os homens que, ao mesmo tempo, os reúne e os separa uns dos outros. O mundo é resultado daquilo que os homens podem produzir, *os homens* no plural e não *o homem* no singular. A política surge aí, nesse intra-espaço, se estabelecendo como relação. “O espaço entre os homens que é o mundo, com certeza não pode existir sem eles e um mundo sem homens, ao contrário de um universo sem homens ou uma natureza sem homens, seria uma contradição em si”³⁹.

Conforme o pensamento arendtiano, quanto mais povos no mundo, mais ele se torna grande e rico e mais mundos são criados entre esses povos. A noção de pertencimento ao mundo em Arendt está ligada à idéia de fazer parte de um povo. No interior de um povo, o homem vive como homem entre homens. Além do mais, o mundo onde estamos é sempre um mundo que partilhamos com os outros. Arendt nos mostra que

a ausência do outro me priva muito simplesmente de existência, ou seja, da faculdade de “aparecer” que depende da presença de

³⁷ COURTINE-DENAMY, op. cit., p.93.

³⁸ ARENDT, Hannah. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p.35.

³⁹ Ibidem, p.36.

seres vivos. Assim o fato de ter o sentimento de mim mesmo e poder, em certa medida, aparecer para mim mesmo, jamais seria suficiente para garantir minha realidade. A realidade de minha existência pressupõe, além da presença do outro, a permanência e a durabilidade do mundo, tanto que quando um povo é destruído, exterminado, mesmo em uma escala reduzida, é como se o mundo inteiro percesse e se abismasse. O que desaparece é então uma perspectiva singular sobre o mundo, já que somos *do* mundo e não simplesmente estamos *no* mundo ⁴⁰.

⁴⁰ COURTINE-DENAMY, op. cit., p.95.

Capítulo 2 – Do sentimento de humanidade: a união do ator - o homem que age com o espectador – o homem que julga

2.1 - Na ação: “eu me revolto, logo, existimos”

Em *O homem revoltado*, Camus retoma sua reflexão no ponto em que a tinha deixado em *O mito de Sísifo*. O homem absurdo rejeita o suicídio e opta pela vida, pela “manutenção desse confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio do mundo”⁴¹. Conforme lembra Jean Claude Brisville⁴², ao fim e ao cabo da experiência absurda resta a revolta, que nasce do espetáculo da desrazão diante de uma situação injusta e incompreensível, engendrando uma ação transformadora. Mas esta ação pode culminar na eliminação do outro, este que se encontra diante de mim:

as conseqüências absurdas, dizendo que devo viver, não dizem que não devo matar o outro. A indiferença a que fomos jogados pode ser assassina. Afirmando-me, sem afirmar o outro, não estou impedido de atingi-lo. Os exemplos históricos são numerosos e as ideologias que não conseguem pôr os valores humanos, os limites da ação, matam. O absurdo pode assassinar, mas a revolta salva.⁴³

Se o homem revoltado recusa a morte – a maior de todas as injustiças – para si, como poderia permiti-la para o outro? Esta é a questão que anima as páginas de *L'Homme révolté*. Neste livro, Camus começa com a pergunta “O que é um homem revoltado?” para em seguida responder que um homem revoltado é um homem que diz sim e não ao mesmo tempo. O não do revoltado é uma recusa categórica a uma intromissão julgada intolerável, mas se é uma recusa e não uma renúncia é também um sim a si mesmo e à sua dignidade. “Este “não” não é um simples refúgio, tem um conteúdo positivo, implica a confusa afirmação de um valor”⁴⁴. Por isso, podemos chamar a estratégia criativa da revolta de “negação afirmativa”.

A revolta invoca um valor. O revoltado subitamente adquire a consciência de que possui algo que vale a pena, mesmo sem saber ao certo do que se trata, este valor que ele quer defender o sustenta em meio aos perigos. Como mostra Camus, no movimento de revolta surge “a percepção, subitamente reveladora, de que há algo no homem com o qual pode identificar-se, mesmo que só por algum tempo. Até então, essa

⁴¹ CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2005. p.16.

⁴² BRISVILLE, op. cit., p.100.

⁴³ GUIMARÃES, op. cit., p.64.

⁴⁴ BRISVILLE, op. cit., p.100.

identificação não era realmente sentida”. Camus utiliza o exemplo de um escravo que sempre aceitava em silêncio os maus-tratos de seu senhor. Mas eis que um dia este mesmo escravo disse “não”, disse “basta”, erigindo uma fronteira a partir da qual não aceitará mais ser humilhado:

o escravo aceitava todas as exações anteriores ao movimento de insurreição. Muito frequentemente havia recebido, sem reagir, ordens mais revoltantes do que aquela que desencadeia sua recusa. Usava de paciência (...) Com a perda da paciência, com a impaciência, começa ao contrário um movimento que se pode estender a tudo o que antes era aceito. Esse ímpeto é quase sempre retroativo. O escravo, no instante em que rejeita a ordem humilhante de seu superior, rejeita ao mesmo tempo a própria condição de escravo. O movimento de revolta leva-o além do ponto em que estava com a simples recusa. Ultrapassa até mesmo o limite que fixava para o adversário, exigindo agora ser tratado como igual. O que era no início uma resistência irreduzível do homem transforma-se no homem que, por inteiro, se identifica com ela e a ela se resume.⁴⁵

Chegamos deste modo ao Tudo ou Nada: o revoltado coloca este valor confuso que ele quer ver respeitado, aceitando, acima de tudo se preciso for, morrer para afirmá-lo. Se o revoltado pode chegar ao ponto do sacrifício na defesa deste valor elevado à categoria de bem supremo é porque acredita que este bem transcende seu próprio destino. Ou seja, ele não lhe é particular. O homem revoltado age em nome deste valor que embora ele não conheça bem, pelo menos sente ser comum a si mesmo e a todos os homens. “Vê-se que a afirmação implícita em todo ato de revolta estende-se a algo que transcende o indivíduo, na medida em que o retira de sua suposta solidão, fornecendo-lhe uma razão para agir”⁴⁶. Tudo isso leva Camus à suspeita da existência de uma natureza humana.

Com efeito, “por que razão revoltarmo-nos, se não há em nós nada de permanente a preservar?” O homem que diz não, no mesmo

⁴⁵ CAMUS, 2005, op. cit., p.26.

⁴⁶ Ibidem, p.28.

momento em que fixa um limite ao poder que o oprime, fala de uma certa maneira em nome de todos. Se a revolta não define o homem arranca-o ao menos de sua solidão, inaugurando a solidariedade das vítimas. **“Revolto-me, logo, existimos.”**⁴⁷

Este é para Camus o primeiro valor dos homens, fundado na revolta. Ele acredita que na luta contra as misérias de nosso cotidiano a revolta desempenha o mesmo papel que o cogito na ordem do pensamento, sendo nossa primeira evidência. O “eu me revolto, logo existimos” mostra que o indivíduo “não é, por si só, esse valor que ele se dispõe a defender. São necessários pelo menos todos os homens para abranger esse valor”⁴⁸. Na passagem do “eu” ao “nós”, o indivíduo ganha sentido quando, em seu limite, renuncia a si mesmo em benefício dos outros. De acordo com Helder Ribeiro

a intersubjetividade aparece em Camus como um corolário da revolta: o “nós somos” conclui-se do “revolto-me”. Ultrapassa-se o absurdo pela solidariedade. É pela revolta que o homem se ultrapassa e, neste ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica... Do reconhecimento desta solidariedade é possível concluir que só o homem pode se sacrificar a outro homem. É a moral dos cúmplices. O homem é para o homem um deus... A revolta leva-nos a concluir que não se vê, para além do homem, quem seja digno de amor – e deste amor superior que nasce duma condição partilhada. Afirma-se, assim, que há uma parte do homem superior à condição que lhe foi imposta.⁴⁹

⁴⁷ BRISVILLE, op. cit., p.101.

⁴⁸ CAMUS, 2005, op. cit., p.29.

⁴⁹ RIBEIRO, op. cit., p.265.

2.2 - No julgar: “*sensus communis*, o senso de comunidade”

Com a morte de Hannah Arendt, em dezembro de 1975, sua última obra, *A vida do espírito*, fica inacabada. Este seria seu livro sobre as três atividades básicas da vida espiritual: “O pensar”, O querer “e “O julgar”. Ela já havia concluído os volumes sobre “O pensar” e “O querer” quando morreu de um segundo e fatal ataque cardíaco, não chegando a começar o volume sobre “O julgar”. Segundo sua amiga Mary McCarthy, Arendt havia dito que *O julgar* ficaria mais curto que os outros. A razão para isso seria a falta de fontes de consulta. “Somente Kant havia escrito sobre esta faculdade que, antes dele, só tinha sido notada por filósofos no âmbito da estética, em que fora nomeada ‘Gosto’”⁵⁰. O fato é que Arendt já havia utilizado material sobre o juízo em cursos ministrados na Universidade de Chicago e na *New School* sobre a filosofia política de Kant. Essas conferências, sem dúvida, a ajudariam na preparação de seu livro. McCarthy, editora de Arendt, decide, então, pelo menos para dar ao leitor alguma noção do que poderia ser desenvolvido em “O julgar”, anexar aos volumes sobre “O pensar” e “O querer”, extratos das conferências arendtianas em sala de aula. Portanto, as idéias que utilizo aqui sobre “O julgar” na teoria política de Arendt se baseiam nestes escritos “incompletos”.

De acordo com Eugênia Sales Wagner, estudiosa do pensamento arendtiano, a faculdade de julgar “tem o sentido de identificar a ação que pretende ser um novo começo”⁵¹. Hannah Arendt identifica o juízo do espectador do acontecimento político com o juízo estético kantiano, que se volta para o julgamento da obra de arte. Sobre isso, Wagner lembra R. Beiner que afirma que Arendt leva a cabo uma extrapolação livre de Kant, buscando neste autor o que necessita para sua própria teoria do juízo. Ela teria utilizado os escritos deste filósofo para seus próprios fins⁵². Ainda conforme Wagner, para se compreender as análises de Arendt não se pode sobrepor os objetivos de Kant aos seus. As perguntas que eles querem responder são diferentes: “*Como julgar uma ocorrência política?* É a pergunta que Arendt faz. *Como julgar uma obra de arte?* É a questão kantiana⁵³”.

⁵⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. p.384.

⁵¹ WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética & política*. Cotia: Ateliê editorial, 2006. p.247.

⁵² Ibidem, p.249.

⁵³ Ibidem, p.254.

Por trás do gosto, Kant descobriu uma faculdade humana nova: o juízo. Isso quer dizer que algo além do gosto decidiria sobre o belo e o feio. Mas Arendt salienta que para Kant o juízo não é razão prática. Esta raciocina e nos diz o que fazer e o que não fazer, já o juízo surge de um prazer meramente contemplativo e isso se chama gosto. Aliás, a *Crítica do juízo* se intitulava anteriormente *Crítica do gosto*.

Arendt se vale do juízo estético de Kant no âmbito político porque supõe que tal como no julgamento da obra de arte o campo em que os homens interagem são, de certa maneira, da mesma natureza, pois nesses casos julgamos sem guias ou regras gerais demonstráveis.⁵⁴

Hannah Arendt nota que o gosto tornou-se o veículo do juízo: “o aspecto mais surpreendente desta questão é que o senso comum, a faculdade de julgar e discriminar entre o certo e o errado, deva basear-se no sentido do gosto”. Como Kant não escreveu sua filosofia política, é olhando para sua *Crítica do juízo estético* – ao discutir a produção das obras de arte e sua relação com o gosto – que podemos vislumbrar o que ele pensava. Para produzir obras de arte, o gênio é necessário, para julgá-las é preciso o *gosto*. Kant acredita que é o espírito (*spirit*), uma faculdade especial diferente do intelecto e da imaginação, que possibilita o gênio encontrar uma expressão para suas idéias e onde o estado de espírito subjetivo que elas ocasionam pode ser comunicado aos outros. Ou seja, é fundamental que o artista se faça entender pelos que não são artistas. A faculdade do espírito que guia esta comunicabilidade “é o gosto; e gosto ou juízo não são privilégios do gênio. A condição *sine qua non* para a existência do objeto belo é sua comunicabilidade; o juízo do espectador que cria o espaço sem o qual não seria absolutamente possível a aparição de tais objetos”⁵⁵.

Hannah Arendt nos diz que Kant, em sua *Antropologia*, afirma que a insanidade consiste em perder este senso comum que nos capacita a julgar como espectadores, sendo o oposto do senso comum o *sensus privatus*. Arendt questiona sobre porque o gosto deveria ser o veículo da atividade espiritual de julgar e porque o juízo deveria se basear neste sentido tão privado⁵⁶. Afinal, é difícil comunicar e discutir gosto. Diz o ditado: “gosto não se discute”. Ele afeta-me diretamente, por isso não se pode discutir o

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Arendt, 1995, op. cit., p.374.

⁵⁶ Ibidem, p.376.

certo e o errado. Além disso, Arendt chama nossa atenção para o papel desempenhado pelo *alargamento do espírito* na *Crítica do juízo*. Mas o que vem a ser isso?

[O “alargamento do espírito”] é alcançado ao compararmos nosso juízo com o juízo possível dos outros, e não com seu juízo real; e ao nos colocarmos no lugar de qualquer outro homem. A faculdade que torna isso possível chama-se imaginação... o pensamento crítico é possível só onde os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. O pensamento crítico, portanto, sendo ainda uma atividade solitária, não se exclui de “todos os outros”. ... Por meio da imaginação, ele torna os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados; em outras palavras, adota a posição do cidadão kantiano do mundo. Pensar com a mentalidade alargada – isto significa treinar nossa imaginação a visitar⁵⁷.

Se a questão mais difícil em assunto de gosto é que eles não são comunicáveis, a solução para este dilema aparece em duas outras faculdades: a imaginação e o senso comum. A imaginação nos permite ser afetados por um objeto sem estarmos diretamente confrontados com ele, de modo que podemos refletir sobre ele, por estar, de certo modo internalizado:

Só aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, quando não se pode mais ser afetado pela presença imediata – sem envolver-se, assim como o espectador não se envolve nas ações reais durante a Revolução Francesa – pode então ser julgado como certo ou errado, importante ou irrelevante, feio ou belo, ou algo intermediário. Passamos, então, a chamá-lo de juízo, e não mais de gosto, porque embora nos afete ainda como uma questão de gosto, estabelecemos agora, através da representação, a distância adequada, o afastamento, ou o não envolvimento, ou o desinteresse, requisito para a aprovação ou

⁵⁷ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994. p. 45.

desaprovação, ou para avaliar algo em seu valor apropriado. Removendo o objeto, estabelecemos a condição para a imparcialidade⁵⁸.

A segunda solução para resolver a questão da incomunicabilidade do gosto é o senso comum. Hannah Arendt nos conta que Kant acreditava que havia algo de não-subjetivo no sentido mais privado e subjetivo. Para este filósofo, nas questões de gosto o “belo” interessa somente em sociedade. Por exemplo, um homem solitário em uma ilha deserta não enfeitaria sua casa ou a si mesmo. O homem “não se contenta com um objeto senão pode satisfazer-se com ele, em comum com os outros”. No gosto, nosso egoísmo é superado, pois “temos que superar nossas condições subjetivas especiais em proveito dos outros. Em outras palavras, o elemento não subjetivo nos sentidos não objetivos é a intersubjetividade”⁵⁹. Os juízos de gosto sempre se refletem sobre outros possíveis juízos levando-os em conta.

É então que Arendt questiona: “Como é que este “senso comum” se distingue de outros sentidos que também temos em comum, e que, no entanto, não garantem o acordo das sensações?”⁶⁰ É quando ela irá nos mostrar que o termo se modifica e o gosto aparece como uma espécie de *sensus communis*. Ao usar este termo latino, Kant fala de algo diferente, de uma capacidade mental extra que nos ajusta a uma comunidade. “O entendimento comum dos homens (...) é o mínimo que se pode esperar de qualquer um que se diga homem”⁶¹. Eugênia Sales Wagner acredita que

o espectador que julga o inusitado não usa a razão nem a cognição. Ainda que o pensamento seja a condição para julgar, no momento em que julga, o espectador não pensa. As atividades do espírito, tal como Arendt sublinhou, ocorrem de modo independente uma da outra. O pensamento, contudo, prepara “o eu para o papel de espectador”. Em Kant, é o *senso de comunidade* que faz com que o egoísmo daquele que pensa seja superado, transformando-o em cidadão do mundo. O senso comunitário pertence à estrutura do espírito: não pertence nem tão-somente à faculdade de pensar nem tão-somente à faculdade de julgar e nem tão somente ainda, à faculdade da vontade. A qualidade do senso

⁵⁸ ARENDT, 1995, op. cit., p.376.

⁵⁹ Ibidem, p.377.

⁶⁰ Ibidem, p.378.

⁶¹ Ibidem, p.378.

comunitário depende da consideração das diferentes posições que outros ocupam no mundo – das diferentes opiniões⁶².

Portanto, é preciso que julguemos sempre como membros de uma comunidade, guiados por nosso senso comunitário e

é a este *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade especial. O “isto me agrada ou desagrade” que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos. [...] Em outras palavras, quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade. Faz parte da “natureza do juízo, cujo uso correto é tão necessário, e geralmente requisitado, que essa faculdade seja designada apenas pelo nome de ‘entendimento são’ [senso comum, em seu sentido usual]”⁶³.

Arendt ainda sublinha as máximas do *sensus communis*. São elas que atestam nosso tipo de mentalidade no que se refere aos assuntos mundanos governados pelo senso de comunidade: “pensar por si mesmo” é a máxima do esclarecimento, “colocarmo-nos no lugar de todos os outros em pensamento”, a máxima da mentalidade alargada e há a “máxima da consistência”, que consiste em estar de acordo consigo mesmo.

⁶² WAGNER, op. cit., p.255.

⁶³ ARENDT, 1994, op. cit., p.73.

2.3 - Na ação e no julgamento: Todos temos algo em comum, somos humanos, dividimos a Terra e fazemos dela nosso lar – o sentimento de humanidade então se manifesta

Hannah Arendt aponta algumas dificuldades referentes ao juízo. A principal delas reside no fato de que o juízo é a faculdade de julgar o particular, mas, *pensar* significa generalizar, logo, trata-se de uma faculdade que combina o geral e o particular:

isso é relativamente fácil se o geral á dado - como uma regra, um princípio, uma lei -, de tal modo que o juízo apenas subsume o particular a ele. A dificuldade torna-se grande “se for dado apenas o particular, para o qual o geral tem que ser encontrado”. Pois o parâmetro não pode ser tomado da experiência e não pode ser derivado do exterior⁶⁴.

Arendt nos mostra, então, duas diferentes soluções apontadas por Kant para esta dificuldade: a primeira é a idéia de uma *unidade original da humanidade*, acompanhada da noção de natureza humana; a segunda solução, e a que mais agrada a Hannah Arendt, é a *validade exemplar*. Começemos por esta.

Sempre se esquivando de ter que lidar com a idéia de natureza humana (afinal, ela sempre temeu todas as tentativas de se salvar a natureza humana às custas da condição humana) Arendt considera a *validade exemplar* o melhor padrão para o julgamento; pois os exemplos são os veículos do juízo. Por exemplo: uma mesa possui um conceito correspondente pelo qual a reconhecemos como mesa. Ou seja, possuímos em nossa mente o esquema de uma mesa ao qual todas as outras mesas devem conformar-se. Ou também

podemos encontrar ou pensar em uma mesa que se julga ser a melhor mesa possível, e tomá-la como exemplo de como as mesas deveriam efetivamente ser: a mesa *exemplar* (“exemplo” vem de *eximere*, “selecionar um particular”). Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que,

⁶⁴ Ibidem, p.76.

de outro modo, não poderia ser definida. A coragem é *como* Aquiles etc⁶⁵.

A outra solução apresentada por Kant, mas que não mereceu tanto a consideração de Hannah Arendt é a idéia da *unidade original de humanidade* como um todo e derivando desta idéia a noção de *natureza humana*, “aquilo que constitui o humano nos seres humanos, que vivem e morrem neste mundo, nesta terra que é um globo, na qual eles vivem juntos, a qual eles dividem juntos, na sucessão de gerações”⁶⁶. Para chegarmos a juízos seria necessário refletirmos sobre essas duas noções: humanidade unida e natureza humana.

Chega-se ao ponto onde a Crítica do juízo kantiana incorpora a idéia de uma humanidade unida, vivendo em paz. Para Kant “se todos esperam e exigem de todos os demais esta referência à comunicação geral [do prazer, do deleite desinteressado, então teremos alcançado um ponto em que é como se existisse] uma comunidade original ditada pela própria humanidade”⁶⁷. Arendt afirma que “é neste ponto que o *ator* e o *espectador* passam a estar unidos; a máxima daquele que age e a máxima, o “padrão”, segundo o qual o espectador julga o espetáculo do mundo *tornam-se uma só*”⁶⁸.

Aqui percebemos o ponto de encontro entre o homem de ação (o revoltado camusiano) e o espectador (kantiano/arendtiano) que julga o espetáculo do mundo. Tanto Kant como Camus nos falam da idéia de humanidade unida e de uma natureza humana. Em Kant, há um pacto da humanidade que guiaria nossas reflexões sobre as questões do juízo. Já para o homem revoltado, este pacto poderia se traduzir na idéia de cumplicidade entre todos os homens que amam esta Terra, que buscam construir nela sua morada, mas que estão fadados ao mesmo destino trágico que se chama a morte. Conforme Kant

esse pacto seria uma mera idéia que regularia não apenas nossas reflexões sobre essas questões, mas que efetivamente inspirariam nossas ações. É em virtude dessa idéia de humanidade presente em cada ser humano único que os homens são humanos, e podem ser chamados de

⁶⁵ Ibidem, p.77.

⁶⁶ ARENDT, 1995, op. cit., p.381.

⁶⁷ Ibidem, p.380.

⁶⁸ Ibidem.

civilizados ou humanos à medida que essa idéia torna-se o princípio não apenas de seus juízos, mas de suas ações⁶⁹.

Para Camus, na medida em que em nossas sociedades há um crescimento no homem da noção de homem, cresce também a insatisfação contra tudo aquilo que nega a dignidade humana. Para voltar ao que foi dito antes, em seu movimento o revoltado sai em defesa da dignidade que sente ser comum a si mesmo e a *todos* os homens. Se a revolta é o ato do homem bem informado, consciente de seus direitos, ela na verdade ultrapassa o indivíduo. Camus afirma que

nada nos autoriza a dizer que se trata apenas dos direitos do indivíduo. Pelo contrário, parece efetivamente, pela solidariedade já assinalada, que se trata de uma consciência cada vez mais ampla que a espécie humana toma de si mesma ao longo de sua aventura⁷⁰.

O princípio de ação do homem revoltado, o “eu me revolto, logo, existimos” parte da consideração inicial do fato da pluralidade humana. Em sua insurreição, ele exige para si o respeito, mas “apenas na medida em que se identifica com uma comunidade natural”⁷¹. Insurge-se por todos os seres ao mesmo tempo “quando julga que em face de uma determinada ordem, algo dentro dele é negado, algo que não pertence apenas a ele, mas que é comum a todos os homens, mesmo àquele que o insulta e o oprime, pertencentes a uma comunidade preparada”⁷².

No julgar, de acordo com Arendt e Kant, “julga-se sempre como membro de uma comunidade, guiando-se pelo senso comunitário, pelo *sensus communis*. Mas em última análise somos membros de uma comunidade mundial pelo simples fato de sermos humanos; essa é a nossa ‘existência cosmopolita’”⁷³. Para finalizar, Arendt também encontra em Kant - ainda na *Crítica do juízo* - a instigante idéia de **finalidade**. Vejamos do que se trata.

⁶⁹ ARENDT, 1994, p.75.

⁷⁰ CAMUS, 2005, op. cit., p.33.

⁷¹ Ibidem, p.33.

⁷² Ibidem, p.28.

⁷³ ARENDT, 1994, op. cit., p.76.

2.4 - A arte: a prova de que o homem foi feito e moldado para este mundo

“Esse vento singular que corre sempre à borda da floresta. Curioso ideal do homem: no próprio seio da natureza, possuir uma casa.”

Camus, *Primeiros cadernos*

Kant diz que cada objeto, “na qualidade de um particular que exige e contém o fundamento de sua efetividade em si mesmo, tem um fim” ⁷⁴. Mas os únicos objetos que não parecem ter finalidade são os objetos estéticos e os homens.

Não podemos perguntar *quen ad finem* – com que finalidade? – uma vez que eles não servem para nada. Mas ... objetos de arte sem finalidade, bem como a aparentemente sem propósito variedade da natureza, tem a “finalidade” de aprazer aos homens, fazendo com que se sintam em casa no mundo ⁷⁵.

Este desejo de unidade, esta imensa vontade humana de sentir-se em casa no mundo, como disse Kant, é uma questão que perturba profundamente o homem revoltado. Para Albert Camus, no movimento de revolta “não se elege um ideal abstrato, por falta de sentimento, e com objetivo de reivindicação estéril. Exige-se que seja levado em conta aquilo que, no homem, não pode ficar limitado a uma idéia, esta parte ardorosa que não serve para nada a não ser para existir” ⁷⁶. Na paixão humana pela unidade, os homens sofrem por não terem a posse completa do mundo e dos seres. Há, na revolta, uma exigência metafísica de unidade, a impossibilidade de se apoderar dela e a construção de um universo de substituição. Aqui podemos perceber que a revolta, assim como a arte, é fabricante de universos. Camus, então, afirma que a exigência da revolta é também uma exigência estética. Ambas reivindicam um mundo coerente e fechado onde o homem possa enfim reinar. Tomemos como exemplo a *escultura*, que ele considera a mais bela e a mais ambiciosa de todas as formas de arte. Seu propósito

⁷⁴ Ibidem, p.76.

⁷⁵ ARENDT, 1995, op. cit. p. 381.

⁷⁶ CAMUS, 2005, op. cit. p.31.

não é imitar, mas estilizar e capturar em uma expressão significativa o êxtase passageiro dos corpos ou o redemoinho infinito das atitudes. Somente então ela erige, no frontão das cidades tumultuadas, o modelo, o tipo, a perfeição imóvel que irá mitigar, por um momento, a interminável febre dos homens. O amante frustrado pelo amor poderá finalmente contemplar as cariátides gregas para apoderar-se daquilo que, no corpo e no rosto da mulher, sobrevive à degradação⁷⁷.

A arte sobrevive ao tempo, este que nos vence e nos precipita para a morte. A escultura, por exemplo, congela, paralisa e eternaliza os gestos e os corpos. O homem ali pode reinar, ele está em casa. É isso que exige a revolta do homem contra sua condição: o desejo de durar. Da mesma maneira no amor, o desejo de permanecer, contido na revolta, se manifesta:

o desejo de posse não é mais que uma outra forma do desejo de durar; é ele que constitui o delírio impotente do amor. Nenhum ser, nem mesmo o mais amado, e que nos ama com maior paixão, jamais fica em nosso poder. Na terra cruel em que os amantes às vezes morrem separados e nascem sempre divididos, a posse total de um ser, a comunhão absoluta por toda uma vida é uma exigência impossível. O desejo de posse é a tal ponto insaciável que ele pode sobreviver ao próprio amor. Amar, então, é esterilizar a pessoa amada. O vergonhoso sofrimento do amante, a partir de agora solitário, não é tanto de não ser mais amado, mas saber que o outro pode e deve amar ainda. Em última instância, todo homem devorado pelo desejo alucinado de durar e de possuir deseja aos seres que amou a esterilidade ou a morte. Esta é a verdadeira revolta. Aqueles que não exigiram, pelo menos uma vez, a virgindade absoluta dos seres e do mundo, que não tremeram de nostalgia e de impotência diante de sua impossibilidade, aqueles que, então, perpetuamente remetidos a sua nostalgia pelo absoluto, não se destruíram ao tentar amar pela metade, não podem compreender a realidade da revolta e seu furor de destruição. Mas os seres escapam sempre e nós nos escapamos também; eles não tem

⁷⁷ Ibidem, p. 294.

contornos bem-delineados. A vida, deste ponto de vista, é sem estilo. Ela não é senão um movimento em busca de sua forma sem nunca encontrá-la. O homem, assim dilacerado, persegue em vão essa forma que lhe daria os limites entre os quais ele seria soberano. Que uma única coisa viva tenha sua forma neste mundo, e ele estará reconciliado!⁷⁸

Como diz Camus, é justo afirmar que o homem tem a idéia de um mundo melhor do que este, mas o fato de querer um mundo melhor não quer dizer que o homem queira viver em outro lugar. Melhor quer dizer unificado:

esta paixão que ergue o coração acima do mundo disperso, do qual no entanto não pode se desprender, é a paixão pela unidade. Ela não desemboca numa evasão medíocre, mas na reivindicação mais obstinada [...] todo esforço humano obedece, finalmente, a esse desejo irracional e pretende dar à vida a forma que ela não tem⁷⁹.

Ao falar de outra forma artística, a criação romanesca, Camus afirma que o romance é um universo em que a ação encontra sua forma e toda a vida adquire a cara do destino. “O mundo romanesco não é mais que a correção deste nosso mundo, segundo o destino profundo do homem”⁸⁰. É um mundo imaginário criado pela correção do mundo real.

Nele o homem finalmente dá a si próprio a forma e o limite tranquilizador que busca em vão na sua contingência. O romance fabrica o destino sobre medida. Assim é que ele faz concorrência à criação e provisoriamente vence a morte⁸¹.

Na realidade da condição humana, na qual os homens não resistem à duração e morrem, a obra de arte e a correção que ela impõe a essa realidade acaba por traduzir uma necessidade metafísica. Nesta perspectiva, a arte só é arte se for revoltada, “pois

⁷⁸ Ibidem, p.301.

⁷⁹ Ibidem, p.301.

⁸⁰ Ibidem, p.302.

⁸¹ Ibidem, p.303.

não há arte onde não há nada a ser vencido”⁸². No conflito entre nosso desejo de durar e a tragicidade de nosso destino que culmina no fim absoluto, as obras de arte vêm em nosso auxílio, penetrando em nossas vidas, aliando-se à beleza do mundo e dos seres humanos contra as forças da morte e do esquecimento⁸³. Esta arte “é uma revanche, uma maneira de suplantar um destino difícil impondo-lhe uma forma”⁸⁴.

Interessante observar que também Arendt concebe a arte em termos análogos aos do homem revoltado. No mundo onde habitamos, mas não permanecemos, a obra artística permanece e alivia, ainda que momentaneamente, a interminável dor humana, mostrando-nos que somos feitos para este mundo e que preferimos ele a qualquer outro:

assim, a durabilidade das obras de arte é superior àquela de que todas as coisas precisam para existir; e, através do tempo, pode atingir a permanência. Nesta permanência, a estabilidade do artifício humano, que jamais pode ser absoluta por ser o mundo habitado e usado por mortais, adquire representação própria. Nada como a obra de arte demonstra com tamanha clareza e pureza a simples durabilidade deste mundo de coisas; *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* – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal feito por mãos mortais – adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido⁸⁵.

Este certo “pressentimento de imortalidade” que coloquei em destaque na citação acima é uma outra maneira de dizer o que afirmou Camus, que a arte nos dá a impressão de pelo menos provisoriamente vencer a morte, razão de nossa dor profunda. Para Hannah Arendt, a arte vem da capacidade humana de pensar, de refletir sobre os significados da existência. E a dor muda e até então inarticulada dos homens encontra um estilo onde se expressar. Assim, o insaciável desejo humano de durar e de possuir retido no ser é transposto para a obra de arte:

⁸² CAMUS, Albert. *A inteligência e o cadafalso e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p.21.

⁸³ CAMUS, 2005, op. cit., p.307.

⁸⁴ CAMUS, 2002, op. cit., p.25.

⁸⁵ ARENDT, 1987, op. cit. p.181. (grifos meus)

em cada caso, uma capacidade humana que, por sua própria natureza, é comunicativa e voltada para o mundo, transcende e transfere para o mundo algo muito intenso e veemente que estava aprisionado no ser⁸⁶.

Para Arendt, as obras de arte são fruto do pensamento mas, nem por isso, deixam de ser coisas. A reificação no caso das obras de arte “é algo mais que mera transformação; é transfiguração, verdadeira metamorfose, como se o curso da natureza, que requer que tudo queime até virar cinzas pudesse irromper em chamas”⁸⁷.

⁸⁶ Ibidem, p.182.

⁸⁷ Ibidem, p.182.

Capítulo 3 – O amor ao mundo, o amor do mundo

3.1 - O homem natal

“O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”.

Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo*

O Querer é uma das temáticas mais importantes no pensamento arendtiano. Atrelado à *ação*, faculdade da condição humana, está a *vontade*, faculdade da vida do espírito. É o que afirma a filósofa Bethânia Assy⁸⁸. Para ela, em nenhum momento de sua obra, Hannah Arendt adquiriu tanta vitalidade quanto em suas investigações sobre a faculdade da vontade, a ponto de situar o surgimento desta faculdade em um período histórico datado:

no cristianismo medievo, a faculdade da vontade remete-se às noções de *eu-quero-e-não-posso* em Paulo, e *Eu quero-e-não- quero* em Agostinho. Em ambos os autores, a vontade é engendrada como propulsora tanto da ação e da capacidade de iniciar algo radicalmente novo, quanto da dimensão de livre arbítrio da vontade⁸⁹.

A vontade é o nosso órgão espiritual para o futuro, da mesma maneira que a memória é o nosso órgão espiritual para o passado. E no momento em que nos voltamos para o futuro não nos interessamos mais por *objetos*, mas sim por *projetos* que fazemos pensando no que pode “vir a ser”. Se a memória lida com o que já passou, a Vontade lida com o “ainda não”. Como mostra Arendt ao contrapor o pensar ao querer, o humor predominante do ego pensante é a *serenidade* e o humor predominante da vontade é a *tensão*:

⁸⁸ ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt. In: CORREIA, Adriano (coordenação). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p.35

⁸⁹ Ibidem, p.36.

o ego volitivo, ao contrário [do pensante], olhando para frente, e não para trás, lida com coisas que estão em nosso poder, mas cuja realização não está absolutamente assegurada. A tensão daí resultante, em contraposição à excitação bastante estimulante que pode acompanhar as atividades de resolução de problemas, causa uma espécie de inquietação na alma que beira facilmente a confusão, uma mistura de medo e esperança que se torna insuportável quando se descobre que, na formulação de Santo Agostinho, querer e ser capaz de realizar, *velle* e *posse*, não são a mesma coisa. A tensão pode ser superada somente pelo fazer...⁹⁰

O tema do livre arbítrio da vontade é para Arendt o mais fundamental dos temas recorrentes em Santo Agostinho. Ao contrário da vontade, nem a razão nem o desejo são livres. “Apenas a vontade é a causa total de volição da vontade”⁹¹, ela nunca é comandada por algo exterior a si própria. “A fonte da ação contingente está na vontade ou algo dela acompanhada. Tudo mais se moveria por necessidade natural, e, por consequência, de forma não contingente”⁹². E o fundamental para um ato livre é que sempre sabemos que poderíamos ter deixado de fazer o que fizemos. Para assegurar a liberdade há, segundo Agostinho, uma luta interna entre o ‘eu quero’ e o ‘não quero’:

a faculdade da Escolha, tão decisiva para o *liberum arbitrium*, aplica-se aqui não à seleção deliberativa de meios para um fim, mas principalmente – e, em Santo Agostinho, exclusivamente -, à escolha entre *velle* e *nolle*, entre querer e não-querer. Este *nolle* nada tem a ver o querer-não-querer, e não pode ser traduzido como “eu-deixo-de-querer”, porque isso sugere ausência de vontade. *Nolle* não é menos ativamente transitivo do que *velle*, e não é menos uma faculdade de vontade: se quero o que não desejo, trata-se de não-querer meus desejos; e posso do mesmo jeito não-querer o que a razão me diz estar certo. Em todo ato de vontade há um “eu-queiro” e um “não-queiro” envolvidos. São essas as duas vontades cuja discórdia Santo Agostinho disse que “[lhe] dilacerou a alma.” Seguramente “aquele que quer, quer alguma coisa”, e este algo

⁹⁰ ARENDT, 1995, op. cit., p.214.

⁹¹ ASSY, op. cit., p.38.

⁹² Ibidem, p.39.

lhe é apresentado “exteriormente, através dos sentidos do corpo, ou vem ao espírito por meios ocultos”; mas o que importa é que nenhum destes objetos determina a vontade⁹³.

Temos, portanto, uma vontade que afirma e uma vontade que recusa (*velle e nolle*). Vale lembrar que este *nolle*, que recusa, não é uma vontade de não querer, pois aí teríamos ausência de vontade. Esta cisão dentro da vontade não é diálogo, é conflito. É a vontade que comanda o corpo, e este

obedece ao espírito porque não possui qualquer órgão que torne possível a desobediência. A vontade, ao dirigir-se a si mesma, desperta a contra-vontade, porque o intercambio se dá completamente no espírito; uma competição só é possível entre iguais. Uma vontade que fosse “plena”, sem uma contra-vontade, já não poderia ser adequadamente chamada de vontade [...] uma vez que está na natureza da vontade ordenar e exigir obediência, está também na natureza da vontade resistir a si mesma⁹⁴.

Para Arendt, permanece um enigma a explicação de como a vontade, dividida e lutando contra si mesma, chega a um ponto onde se torna plena. Ela então questiona: se é esse o modo como a vontade funciona, como é que ela pode chegar a nos fazer agir e preferir, por exemplo, o roubo ao adultério?⁹⁵ Arendt encontra em Agostinho, no final das *Confissões*, a resposta: “a vontade final e unificadora que por fim decide a conduta de um homem é o *Amor*”⁹⁶. Para ele, o amor é o “peso da alma”, pois as “flutuações da alma” de Santo Agostinho

flutuações entre muitos fins igualmente desejáveis são muito diferentes das deliberações de Aristóteles, que envolvem não os fins, mas os meios para um fim que é dado pela natureza humana. Nas principais análises de Santo Agostinho, semelhante árbitro final nunca aparece, a não ser no termino das *Confissões*, quando ele subitamente começa a falar da

⁹³ ARENDT, 1995, op. cit., p.252.

⁹⁴ Ibidem, p.256.

⁹⁵ Ibidem, p.257.

⁹⁶ Ibidem, p.256.

Vontade como uma espécie de Amor, sem dar, entretanto, qualquer explicação para essa estranha identificação⁹⁷.

E é a vontade que, por meio da atenção, traz o mundo exterior para dentro de nós unindo nossos órgãos dos sentidos ao mundo real, “preparando-o para operações posteriores do espírito: para ser lembrado, para ser entendido, para ser afirmado ou negado”⁹⁸. Além disso, é a vontade que unifica as diferentes faculdades espirituais do homem. Arendt vai dizer que

essa vontade poderia ser entendida como “a fonte da ação”; ao orientar a atenção dos sentidos, controlando as imagens impressas na memória e fornecendo ao intelecto o material para a compreensão, a Vontade prepara o terreno no qual a ação pode se dar. Fica-se tentado a afirmar que essa Vontade está tão ocupada preparando a ação que sequer tem tempo de se envolver na controvérsia com sua própria contra-vontade⁹⁹.

Portanto, para Santo Agostinho a solução para o conflito interno da vontade surge com sua transformação em *Amor*. O amor é um eficiente agente de ligação. O que a amor liga está “maravilhosamente unido”, surgindo uma coesão entre o que ama e o que é amado. E o amor quando consegue seu objetivo, diferentemente do desejo e da vontade, não se extingue quando alcança o que almeja, tornando possível ao espírito permanecer imóvel a fim de desfrutá-lo. “O que o amor produz é a duração, uma permanência da qual o espírito seria, de outra forma, incapaz. [...] o amor não acaba nunca; permanecem esses três – a fé, a esperança e o amor -, porém, o maior destes [o mais durável, por assim dizer] é o amor”¹⁰⁰.

Hannah Arendt lembra que Agostinho, no último de seus grandes tratados, retorna ao problema da vontade e aponta para uma dificuldade: por que teria sido necessário criar o homem separado de todas as outras criaturas e acima delas? Por que Deus quis fazer o homem no tempo? Como lembra Theresa Calvet de Magalhães é ao confrontar a temporalidade das faculdades humanas com a não temporalidade de Deus

⁹⁷ Ibidem, p.257.

⁹⁸ Ibidem, p.260.

⁹⁹ Ibidem, p.260.

¹⁰⁰ Ibidem, p.262.

que a teoria agostiniana da vontade traz um elemento suplementar¹⁰¹. Para Santo Agostinho, Deus criou o homem para que possa haver novidade. O homem foi criado sem que ninguém o fosse antes dele. Ele então distingue o início do homem do início do mundo. Ao se referir à criação do mundo, Agostinho usa a palavra *principium*, mostrando que Deus, que já havia feito os anjos, criou o mundo. E as criaturas vivas feitas antes do homem foram criadas “no plural”, como começo de espécies. Já ao se referir à criação do homem, ele nos fala em termos de um *initium*, que é início de algo novo e imprevisível, criado no singular e que se propaga a partir de indivíduos¹⁰². A individualidade do homem, nesse caso, viria do fato de que não havia ninguém antes dele que pudesse ser chamado de pessoa, pois esta individualidade se manifesta na vontade.

Em outras palavras e elaborando um pouco essas especulações, temos o seguinte: o Homem é posto em um mundo de mudança e de movimento como um novo começo porque sabe que tem um começo e que terá um fim; sabe até mesmo que este começo é o começo de seu fim – “toda nossa vida nada mais é do que uma corrida em direção à morte”. Nenhum animal, de nenhuma espécie, tem, neste sentido, um começo ou um fim. Com o homem criado à imagem do próprio deus veio ao mundo um ser que, por ser um começo correndo para um fim, Pôde ser dotado da capacidade de querer ou não querer¹⁰³.

Graças ao primado da vontade entre as faculdades do espírito o homem que foi feito à imagem e semelhança de Deus, mas sendo temporal e não eterno, dirigiu sua capacidade para o futuro.

Embora a vontade seja uma atividade que nos remete ao *nunc stans* do futuro, a este abismo criativo da espontaneidade, é precisamente através desta livre projeção do futuro que a vontade confere ao indivíduo a possibilidade de dizer sim ou não às demandas da vida cotidiana; em outras palavras, faz supor uma vertente de autocriação, de

¹⁰¹ MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer. In: CORREIA, op. cit., p.28.

¹⁰² ARENDT, 1995, op. cit., p.266.

¹⁰³ Ibidem, p.266.

autoconstituição. A espontaneidade criativa da vontade guarda o poder de nos aproximar e nos alienar dos outros e do mundo, respectivamente por meio das nossas afirmações e negações, ou seja, a forma como *aparecemos* no mundo. “Neste sentido, o mundo seria *dilectores mundi*. Ou seja, o amor do mundo constitui o mundo para mim, [a minha vontade determina] *a forma como eu me ajusto no mundo*. Assim, por meio das minhas afirmações e negações, dependerá a quem e a que eu pertenço”¹⁰⁴.

Por fim, Hannah Arendt afirma que todo homem, criado no singular, é um novo começo em virtude de seu próprio nascimento e, se Santo Agostinho tivesse ido adiante em suas especulações “teria definido os homens não à maneira dos gregos, como mortais, mas como “natais”...”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ ASSY, op. cit., p.47.

¹⁰⁵ ARENDT, 1995, op. cit., p.267.

3.2 - Uma crítica arendtiana a Albert Camus

Antes de terminar este ensaio preciso apresentar ao leitor uma discordância arendtiana em relação às idéias camusianas. No correr de sua obra, Arendt não deixou de tecer críticas às posições filosóficas dos “existencialistas franceses”, e entre eles ela situa Albert Camus. Numa conferência de 1954 que se intitula “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”¹⁰⁶, Arendt afirma que o pensamento político contemporâneo distingue-se da tradição ao reconhecer que os assuntos humanos apresentam autênticos problemas filosóficos¹⁰⁷. Este “novo interesse manifesto pelos filósofos contemporâneos pela política, não importando de qual linha fossem oriundos, poderia parecer um sinal de esperança para a perenidade do mundo”¹⁰⁸. Afinal, o que interessa é o que surge na tentativa de lidar com as perplexidades do século XX – duas guerras mundiais, os totalitarismos e a apavorante bomba atômica. Entre os filósofos contemporâneos os existencialistas franceses (Sartre e Merleau-Ponty, de um lado, Malraux e Camus, de outro) seguiram, segundo ela, um caminho curioso pois não buscaram na filosofia respostas para os problemas políticos. Pelo contrário, eles teriam buscado na política respostas às perplexidades filosóficas. Para esses filósofos existencialistas cujo interesse pela política localiza-se no cerne de suas obras, a ação parece oferecer a esperança senão de resolver os problemas, ao menos de se viver com eles¹⁰⁹. Arendt afirma que eles se engajaram na política por razões essencialmente filosóficas e não sociais¹¹⁰. Para ela, a questão que estes existencialistas consideram

não é que o mundo atual tenha entrado em crise e esteja “fora dos eixos”, mas que a existência humana enquanto tal é “absurda” porque apresenta questões insolúveis para um ser dotado de razão (Camus). A náusea de Sartre em relação à existência desprovida de sentido, ou seja, a reação do homem perante o mundo em sua pura densidade e gratuidade [*givenness*], coincide com o seu ódio aos *salauds*, os burgueses filisteus que, em sua

¹⁰⁶ Em língua portuguesa este texto pode ser encontrado em uma coletânea de ensaios e conferências publicada no Brasil pela Relume-Dumará com o título de *A dignidade da política*.

¹⁰⁷ ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.p.74.

¹⁰⁸ COURTINE-DENAMY, op. cit., p.131.

¹⁰⁹ Ibidem, p.135.

¹¹⁰ ARENDT, 2002, op. cit., p.81.

complacência, acreditavam viver no melhor dos mundos possíveis [...] Abre-se uma saída para o homem nessa situação quando ele se torna consciente “de que está condenado a ser livre” (Sartre) e “salta” para a ação... desta vez o trampolim é a certeza da existência individual em meio a um universo incerto, incoerente e incompreensível...¹¹¹

Sinto serem necessárias algumas considerações sobre as críticas de Hannah Arendt às idéias defendidas por Albert Camus. A filósofa alemã afirma que as posições de Malraux e Camus são marcadas por uma “futilidade heróica” – voltarei a esta expressão – pois “saúdam as antigas virtudes no espírito de um confronto desesperado com sua falta de sentido”¹¹². Arendt aponta como um denominador comum a esses filósofos um humanismo ativista ou radical em que o homem aparece como o ser mais elevado para o próprio homem:

o que os separa do marxismo, do gaulismo ou de qualquer outro movimento a que possam aderir é que sua revolução não é jamais dirigida primeiramente contra as condições sociais ou políticas, mas contra a condição humana como tal. A coragem, segundo Malraux, desafia a condição humana da mortalidade; a liberdade, segundo Sartre, desafia a condição humana de “ser lançado no mundo” (uma noção que ele toma de empréstimo a Heidegger); e a razão, segundo Camus, desafia a condição humana de se ter que viver em pleno absurdo¹¹³.

Arendt acredita que esses existencialistas tentam salvar a natureza humana às custas da condição humana, considerando esta uma perigosa empreitada em um momento em que o mundo se encontra bastante familiarizado com os regimes totalitários, que, aliás, seguiram esse mesmo princípio: salvar a natureza humana mudando as condições tradicionais.

¹¹¹ Ibidem, p.82.

¹¹² Ibidem, p.82.

¹¹³ Ibidem, p.83.

3.3 - Futilidade heróica

“A grandeza mudou de campo. Ela está no protesto e no sacrifício sem futuro.”

Camus em *O mito de Sísifo*

É necessário que me detenha na crítica de Arendt a Camus. A meu ver, ela não conseguiu perceber o quão se aproxima dele em determinados pontos de sua teoria política. Tanto sua obra quanto a de Camus se caracterizam pelo amor ao mundo, com ênfase especial à ação humana no mundo, capaz de dar um sentido à existência, sentido que a morte não pode tomar. Arendt irá afirmar que o homem para Camus “desafiaria Deus ou os deuses, vivendo como se os limites de sua condição não existissem, ainda que, como indivíduo, não possa jamais ter a esperança de escapar dela”¹¹⁴. A empresa filosófica assim entendida se caracterizaria por esta “futilidade heróica” - termo empregado por Hannah Arendt para referir-se à atitude de Camus.

O mais importante é compreendermos que esta mesma **futilidade heróica** encontra-se igualmente presente no principal alicerce de toda a teoria arendtiana da política: na idéia da *natalidade* como a faculdade política por excelência. Arendt afasta a mortalidade e elege a natalidade como a categoria central de sua compreensão da política. Na concepção de *amor mundi* arendtiano os homens se caracterizam por serem “natais” e não “mortais”. Embora a mortalidade seja um dado da condição humana, – afinal todo homem irá um dia morrer – é o fato de que nascemos para o mundo e somos capazes de iniciar algo novo que caracteriza nosso existir. Apesar da revoltante certeza da mortalidade, podemos juntos construir um mundo contra a morte, pela ação. Como já mencionei anteriormente, os homens são criadores de mundo, este considerado como artifício humano, como produto do agir humano.

Condenados à pena de morte generalizada, tudo o que os homens fazem no mundo caminha para a ruína e para a destruição. Este parece ser o ciclo natural da vida humana e o destino dos feitos humanos. Mas, então por que, apesar da morte, os homens constroem mundos? Em uma das mais belas passagens de *A condição humana* Arendt nos diz:

¹¹⁴ Ibidem, p.84.

entregues a si mesmos os negócios humanos só podem seguir a lei da mortalidade, que é a única lei segura de uma vida limitada entre o nascimento e a morte. O que interfere com essa lei é a faculdade de agir, uma vez que interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana que, por sua vez, como vimos, interrompe e interfere com o ciclo do processo da vida biológica. Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar.¹¹⁵

Permanecendo intacta a dignidade humana, afirma Arendt, é a tragédia, e não o absurdo, a característica essencial de nossa existência¹¹⁶. Este trecho evidencia bem a tragicidade de nossa condição. Afinal, tudo culmina na morte, que derramaria a inutilidade sobre todas as coisas. No entanto, os homens, embora devam morrer, na verdade nascem para começar. Nesta trágica aventura na Terra, a raça humana *faz como se*, desconsiderando os limites de sua condição, age, cria e constrói “por amor ao mundo”. Onde aparentemente triunfaria o niilismo, o que prevalece é o heroísmo humano que enfrenta sua condição mortal por ser ele próprio “homem natal”. Portanto, pode-se detectar, em Hannah Arendt, a mesma “futilidade heróica” que ela censura em Camus.

No pensamento camusiano, o homem deve ser consciente da tragicidade de sua condição, mas sem resignar-se ao seu destino. Para Hannah Arendt, no humanismo ativista de Camus “a política aparece como a esfera em que, através dos esforços conjugados de muitos, pode-se construir um mundo que desafie constantemente a condição humana e a desminta”¹¹⁷. Ora, não há maior desafiador da condição humana que o “homem natal” arendtiano, este que embora deva morrer, não nasce para morrer, mas para iniciar. Ele, assim como o “homem revoltado” de Camus, desmente o tempo todo sua condição, pois com fé e esperança no mundo os homens, ao agirem,

¹¹⁵ ARENDT, 1987, op. cit., p.258.

¹¹⁶ Ibidem, p.247.

¹¹⁷ ARENDT, 2002, op. cit., p.83.

possibilitam o milagre que salva a esfera dos assuntos humanos de sua ruína normal e “natural”.

3.4 – À guisa de conclusão: o amor ao mundo, o amor do mundo

“Essa revolta é apenas a certeza de um destino esmagador, sem a resignação que deveria acompanhá-la”.

Camus em *O mito de Sísifo*

Insisto no ponto de encontro entre o homem revoltado e o homem natal, localizado precisamente na idéia de protesto humano contra a morte. Ensina-nos Santo Agostinho que a vontade possui o poder de afirmar ou negar, e “não há maior afirmação de algo ou alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que tu sejas – Amo: *Volo ut sis*”¹¹⁸. Ao amar, o homem afirma o mundo, aposta na vida terrestre e *faz como se* a morte não fosse levar tudo à ruína. Se diante da iluminação mortal de nosso destino a inutilidade existencial pudesse triunfar, nenhuma moral e nenhum esforço humano então se justificariam. Mas, *o homem ainda que deva morrer, não nasceu para morrer, mas para inovar*¹¹⁹. “Na ausência de qualquer critério moral, o princípio enunciado por Arendt é, então, o de assumir suas responsabilidades, de responder pelo mundo, inventando para ele um sentido”¹²⁰. Princípio que Camus também enuncia. Em seus cadernos de anotações, ele reproduz uma citação de Tolstoi, que sintetiza em poucas frases, o essencial do drama humano:

Se todos os bens terrenos para os quais vivemos, se todos os prazeres que a vida nos proporciona, a riqueza, a glória, as honras, o poder, nos são usurpados pela morte, esses bens não têm qualquer sentido. Se a vida não é infinita, é simplesmente absurda, não vale a pena ser vivida e é preciso desembaraçarmo-nos dela o mais rapidamente possível através do suicídio. (*Confession*)

Mas, mais adiante, Tolstoi retifica: “A existência da morte obriga-nos a renunciar voluntariamente à vida, ou a transformar a nossa vida de *maneira a dar-lhe um sentido que a morte não possa destruir*”¹²¹.

¹¹⁸ ARENDT, 1995, op. cit., p.263.

¹¹⁹ Segundo Courtine-Denamy, Hannah Arendt retoma aqui, sem citar, a formulação de Rabbi Nahman.

¹²⁰ COURTINE-DENAMY, op. cit., p.178.

¹²¹ CAMUS, Albert. *Primeiros cadernos*, op. cit., p.186.

Trata-se da humanidade contra o curso da vida rumo à morte. É o que afirma o discípulo de Arendt, Celso Lafer, para quem “a vontade perturba o arranjo do mundo e existencialmente falando mostra que o ser humano foi abandonado a si mesmo”¹²². O conselho que nos dá Dr. Rieux, personagem camusiano de *A peste*, também vai nesta direção. Segundo ele “já que a ordem do mundo é regulada pela morte, talvez convenha a Deus que não acreditemos nele e que lutemos com todas as nossas forças contra a morte, sem erguer os olhos para o céu onde ele se cala”¹²³. Por fim, seria oportuno encerrarmos estas especulações sobre o amor ao mundo com as mesmas palavras que Camus utiliza no fim de seu ensaio sobre as bodas do homem com a Terra, um livro que possui o sugestivo título de *Núpcias*. Ele conclui:

A terra! Esse grande templo abandonado pelos deuses, a obrigação do homem é povoá-lo de ídolos à sua imagem, indizíveis, rostos de amor e pés de barro¹²⁴.

¹²² LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003. p.88.

¹²³ CAMUS, Albert. *A peste*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

¹²⁴ CAMUS, Albert. *Núpcias, O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.1979. p.56.

Bibliografia

ARENDT, Hannah. A conquista do espaço e a estatura humana. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1987.

_____. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *A vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt. In: CORREIA, Adriano (coordenação). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BRISVILLE, Jean Claude. *Albert Camus*. Lisboa: Editorial Presença, 1962.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

_____. *A peste*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *Primeiros cadernos*. Lisboa: Livros do Brasil, 19[?].

_____. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. *A inteligência e o cadafalso e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____. *Núpcias, O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

_____. *A queda*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *O avesso e o direito*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. *O exílio e o reino*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *Calígula/ O equívoco*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

_____. *Os justos*. Porto Alegre: Deriva, 2007.

_____. *Estado de sítio*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.

_____. *A morte feliz*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion. *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

GUIMARÃES, Carlos Eduardo. *As dimensões do homem: mundo, absurdo, revolta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MUMMA, Howard. *Albert Camus e o teólogo*. São Paulo: Carrenho editorial, 2002.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: _____, *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.

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

LEFORT, Claude. Hannah Arendt e a questão do político. In: _____. *Pensando o político*, ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer. In: CORREIA, Adriano (coordenação). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

RIBEIRO, Hélder. *Do absurdo à solidariedade: a visão do mundo de Albert Camus*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996

TODD, Olivier. *Albert Camus: uma vida*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética & política*. Cotia: Ateliê editorial, 2006.

YOUNG- BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo*, a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.