

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



A partir das concepções arendtianas, a tolerância em uma perspectiva política

Cesar Calçada Radtke

Linha de Pesquisa: **Direito, Sociedade e Estado**

Orientadora: **Prof^a. Dr^a. Sônia Maria Schio**

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

R124p Radtke, Cesar Calçada

A partir das concepções arendtianas, a tolerância em uma perspectiva política / Cesar Calçada Radtke ; Sônia Maria Schio, orientadora. — Pelotas, 2020.

111 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2020.

1. Hannah Arendt. 2. Tolerância. 3. Pluralidade. 4. Política. I. Schio, Sônia Maria, orient. II. Título.

CDD : 193

Cesar Calçada Radtke

A partir das concepções arendtianas, a tolerância em uma perspectiva política

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Sônia Maria Schio

Pelotas, 2020

Cesar Calçada Radtke

A partir das concepções arendtianas, a tolerância em uma perspectiva política

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 23 de outubro de 2020.

Banca examinadora:

.....
Prof^a. Dr^a. Sônia Maria Schio (Orientadora), Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

.....
Prof. Dr. Evandro da Fonseca Costa, Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

.....
Prof. Dr. Nuno Miguel Pereira Castanheira, Doutor em Filosofia Política pela Universidade de Lisboa, CFUL, Portugal.

Agradecimentos

Agradeço a Universidade Federal de Pelotas, em especial ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, seus respectivos coordenadores, Prof. Dr. Pedro Leite e Prof. Dr. Robinson dos Santos, em nome dos quais homenageio a todo corpo docente e técnico-administrativo.

Agradeço especialmente a minha orientadora Sônia Maria Schio, pelos ensinamentos, pela paciência, pela acolhida, pelo estímulo à esta pesquisa e aos estudos na filosofia de Hannah Arendt.

Agradeço a oportunidade de convívio com todos meus colegas de Pós-Graduação e do Grupo de Estudos Hannah Arendt da Ufpel, que nas afinidades e nas diferenças contribuíram para este projeto, assim como enriqueceram minhas percepções. Uma menção especial de agradecimento aos colegas David Nascimento e Rossana Padilha, pelas contribuições e pelo carinho.

Obrigado.

*A tolerância é necessária apenas
para os intoleráveis.
(WILLIAMS, 1998)*

Resumo

RADTKE, Cesar. **A partir das concepções arendtianas, a tolerância em uma perspectiva política.** Orientadora: Sônia Maria Schio. 2020. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

Esta dissertação visa a aproximação dos referenciais teóricos de Hannah Arendt ao tema da tolerância, transcendendo a esfera religiosa, revelando-se uma questão política. Partindo da perspectiva política de Hannah Arendt, a pesquisa tem por objetivo demonstrar que as dissidências fazem parte da política, assim como tratar os motivos do intolerante como forma de aperfeiçoá-la. Desde os tempos medievais, com sua influência religiosa até uma concepção política secularizada na modernidade, os eventos históricos transformaram ou afetaram a percepção sobre a tolerância. Na modernidade, o “homem é arremessado para dentro de si mesmo” e não para o convívio com os outros. Na “sociedade da massa” e no “fenômeno da solidão”, se aprofunda o distanciamento entre os homens, bem como ocorre um afastamento da discussão dos assuntos humanos. Estes fenômenos contribuem para que a condição humana da “pluralidade”, presente nos seres humanos que habitam o planeta Terra, fosse percebida numa ideia de “os outros”, cujas opiniões e modos de vida diversos estimulam hostilidades e intolerâncias. Para haver harmonia entre aqueles que vivem juntos e possuem distintas opiniões, modos de vida, etc. é necessário ser tolerante, bem como se deveria evitar que os intolerantes destruam as “sociedades livres”. Então parece razoável estabelecer um limite para o intolerante. Entretanto, mesmo nessas sociedades, a intolerância pode surgir quando a ideia hegemônica prevalece e sufoca as ideias minoritárias. Deste modo, o pensamento e a obra política de Arendt serão o lastro para demonstrar a tolerância como uma ação no espaço público-político. Não obstante, ajudam a conceber ainda a intolerância, não como oposição, mas uma variação dentro do mesmo espectro da ação política.

Palavras-Chave: Hannah Arendt; tolerância; pluralidade; política.

Abstract

RADTKE, Cesar. **From the Arendtian conceptions, tolerance in a political perspective** Advisor: Sônia Maria Schio. 2020. 111 f. Thesis (Masters in Philosophy) – Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2020.

This master thesis aims at approach Hannah Arendt's theoretical references to the theme of tolerance, transcending a religious sphere, revealing itself a political issue. From political perspective of Hannah Arendt, the research aims to argue that dissent is part of politics, such as treat the intolerant's reasons as way of improve it. Since ancient times of the Middle Ages, with its religious influence until a secularized political conception in modern times, the historical events has transformed or affected the perception about tolerance. In modern times, the man "was thrown back upon himself" and not to live with others. In the "mass society" and in the "phenomenon of loneliness", the distance between men swells, as well a distance from discussion of human issues. These phenomena contribute for the human condition of "plurality", present in human beings that inhabit planet Earth, to be perceived in an idea of "the others", whose opinion and ways of life encourage hostilities and intolerances. In order to have harmony between those who lives together and have different opinions, ways of life, etc. it is necessary to be tolerant, as well as to prevent intolerant from destroying free societies. So, it seems reasonable that there is a limit to tolerance. However, even in this societies, intolerance can arise when the hegemonic idea overrules and suppress minority ideas. Both Arendt's thought and political work will be support to argue the toleration as an action, in a public-politic realm. Nevertheless, they contribute to think intolerance, not as opposition, but a variant within the same spectrum of political action.

Keywords: Hannah Arendt; toleration; plurality; politics;

Sumário

1.	Introdução.....	10
2.	A tolerância transcende a esfera religiosa	16
2.1.	A intolerância na sociedade da massa	31
2.2.	A amizade política.....	41
3.	Pluralidade, singularidade e vivência política	45
3.1.	Reconhecer a singularidade do outro	53
3.2.	Reconhecer a alteridade do outro	56
3.3.	A Liberdade como atributo da ação política	61
4.	A tolerância, a intolerância e a política.....	67
4.1.	A esfera pública e a esfera privada	82
4.2.	O intolerante como dissidente.....	86
4.3.	Convivendo com o Intolerante.....	91
5.	Considerações Finais	102
	Bibliografia	107

1. Introdução

O terror, a barbárie e a “banalidade do mal”, usando um termo arendtiano, durante os mais expressivos Regimes Totalitários do século passado abalaram a humanidade de uma forma jamais vista, não só pela morte de civis inocentes, crianças, etc. como pela motivação vil e difusa (étnica, comportamental, econômica). Todavia, daquela perplexidade surgiram acordos multilaterais dos governos, sobretudo ao final dos anos 1940, nos primeiros anos do pós-guerra, como a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1949), assim como constituições nacionais foram nela baseadas, a exemplo inclusive da brasileira de 1988. Nos anos que se seguiram o final da II Guerra Mundial, as sucessivas gerações passaram a manifestar repúdio a qualquer ato de violação daqueles direitos [humanos], bem como um desejo em comum, quase que inconsciente, por uma possível e desejável paz mundial. Mas ao considerar que na segunda metade do século passado, com os desdobramentos das Grandes Guerras, houve um período de busca pela paz mundial e pela observância aos direitos humanos não implica em ausência de conflitos. Pelo contrário, foi também um período de guerras, a exemplo da guerra do Vietnã (1955-1975), de atos violentos praticados por indivíduos e por Estados, a polarização e divisão do mundo em dois blocos antagônicos. Entretanto, esses acontecimentos foram sempre criticados e repudiados pelas pessoas que, aparentemente em sua maioria, rejeitavam a violência e as soluções radicais como forma de dirimir os conflitos.

Já transcorridas quase duas décadas do século XXI e, portanto, mais de setenta anos após o final do Regime Nazista, o antissemitismo – visto também como uma manifestação de intolerância – está reaparecendo na Europa e não parece haver

indícios de que os praticantes se sintam moralmente equivocados. Da mesma forma, outros fatos da contemporaneidade descrevem intolerâncias, como os conflitos decorrentes do choque entre diferentes modos de viver ou perceber o mundo, entre pessoas que habitam o mesmo espaço. Exemplos como o modo ocidental em contraste ao modo islâmico de viver, sobretudo em países da Europa e Estados Unidos são fatos que demonstram um ressurgimento, nos indivíduos, de uma espécie de intolerância, comum em tempos de regimes protototalitários, ou seja, com saídas ou soluções totalitárias. Parece que em algum momento fracassou o desejo de conviver pacificamente com os outros seres humanos, com seus distintos costumes, tradições, religiões, credos, etc.

Esses “outros” passam, então, a ser entendidos como opositores. E da dificuldade em conviver harmonicamente com o outro, surgem ressentimentos, rancores e ódios. Essa aversão ao outro, quando não pode ser expressa, quando é vedada pela lei do Estado, se traduz na expectativa e na exaltação por um novo modelo de Estado, um que seja repressor, conclamado a agir de maneira autoritária, abdicando de alguns pressupostos democráticos e dos próprios direitos para representar aqueles impulsos intolerantes. Pode parecer improvável que as sociedades atuais regredam para formas tão radicais de governo como as que ocorreram nos regimes totalitários do século XX. Contudo, há indícios de que os Direitos Humanos, da forma como são conhecidos, estejam sendo mesmo ameaçados. Hannah Arendt (1906-1975), como uma pensadora política (como ela mesma se autodescrevia), ao investigar os totalitarismos, questionou sobre as possibilidades do retorno daqueles regimes, da mesma forma que o fez Berthold Brecht na metáfora do “cio da cadela do fascismo”¹ (apesar de Arendt não considerar o fascismo um totalitarismo no sentido “clássico” do termo).

¹ A expressão atribuída à Berthold Brecht (1898-1956) aparece no Epílogo da peça encenada pela primeira vez em 1958. Escrita em 1941, com o título: “*Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo VI*” (A Resistível Ascensão de Arturo VI), uma sátira à ascensão de Hitler, por meio de uma paródia de *gangsters* de Chicago nos anos de 1930. Em sua versão original em alemão, o Epílogo termina com os versos: “*Die Völker wurden seiner Herr, jedoch / Daß keiner uns zu früh da triumphiert / Der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das kroch!*” (BRECHT, B. in: Bertold Brecht: *gesammelte Werke* [in 20 Bänden] : Band 17 : [Schriften zum Theater 3] : [Anmerkungen zu Stücken und Aufführungen 1918-1956] / Redaktion: Werner Hecht. 101. bis 112. Tausend. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), traduzido para o inglês como: “*Don't yet rejoice in his defeat, you men! / Although the world stood up and stopped the bastard, / The bitch that bore him is in heat again.*” (BRECHT, B. *The Resistible Rise of Arturo Ui*. Tradução de

Esses fatos, essas manifestações de intolerância não estão restritos à Europa, o Oriente Médio ou aos Estados Unidos, nem tampouco às grandes metrópoles. Em vários lugares e também no Brasil, cotidianamente depara-se com situações que envolvem o tema da tolerância, quer seja como agente, envolvido numa situação, quer seja simplesmente como espectador. A vida em sociedade é repleta de exemplos de interesses ou opiniões distintas e até conflitantes, nos quais as deliberações ou a resposta para a pergunta “como agir” se torna difícil. Chama a atenção ainda que em sociedades consideradas livres, regidas por constituições laicas, muitas das relações eventuais ou jurídicas entre os seres humanos passam pela apreciação de seus valores ou julgamentos pessoais influenciados por códigos morais justificados em suas crenças religiosas². Mas a intolerância também pode estar presente, por exemplo, nos prejuízos e danos nos casos de um não reconhecimento de identidades de grupos em razão do gênero, como exemplo, a arguição feminista por igualdade numa sociedade patriarcal opressora.

Não obstante, os Estados Nacionais podem ser complexos, quer seja pelas migrações, pelas diversidades culturais, étnicas, religiosas, de costumes, etc. E mesmo numa nação cujo povo compartilhe alguma identidade, casos de intolerância, as vezes dissimulada, são praticados por preconceitos que decorrem de diferenças de classes sociais, cor da pele, gênero, etc. Parece sempre relevante abordar um tema como a tolerância enquanto ação que, apesar de sua universalidade, presumível necessidade, condição *sine qua non* da convivência social, ainda se mostra muitas

Jennifer Wise. Bloomsbury Publishing, 2013.), “Não se alegrem em sua derrota, vocês homens! / Ainda que o mundo se levantou e parou o Bastardo / A cadela que o pariu está no cio novamente” (Tradução nossa.). No alemão, no entanto, o último verso seria melhor traduzido por “[...] que ninguém triunfe antes da hora, [porque] ainda é fértil o ventre do qual ele saiu”. Mesmo com alguma alteração nas traduções mais frequentes, não foi alterando o sentido de desprezo que Brecht atribuíra tanto a Hitler quanto aos movimentos que o levaram ao poder, assim como o seu alerta de que as nações não contassem vitória antecipada, pois o perigo de voltar a surgir outro ‘Hitler’ permanece latente.

² Ao considerar o elemento religioso envolvido nas causas de intolerância não se deve desprezar toda sorte de perseguições e crueldades já praticadas em nome de determinadas crenças religiosas, não só pelos seus seguidores, mas inclusive pelas instituições religiosas, com o endosso de lideranças eclesiásticas. Porém a abordagem das intolerâncias supostamente praticadas pelas igrejas como instituição, ainda que constitua um importante debate, não será objeto deste estudo, uma vez que necessitaria incluir os aspectos e as motivações particularidades dessas instituições. Além disso, para evitar desqualificar qualquer fonte de conhecimento que reivindique o estatuto de verdade, ainda que de origem metafísica, caberá somente a advertência da impossibilidade de sua verificação empírica. Assim, porque as instituições não ‘agem’, e só existem porque os homens as criam e as mantêm, a discussão ocorrerá em relação às pessoas quanto a sua prática tolerante, e assim poder alcançar ambos: indivíduos e instituições, da mesma maneira.

vezes difícil de praticar. Num acidente de trânsito, por exemplo, é mais fácil xingar alguém que tentar entender o fato de maneira refletida, colocando-se na perspectiva do outro.

Os vínculos entre as pessoas são importantes, e não as deixar desgastarem-se ou que os vínculos se rompam não é uma prerrogativa exclusiva do Estado, e a filosofia pode ajudar, porque dispõe das “ferramentas intelectuais” para tal. Se o tema tem relação com a religião ou se está presente nas sociedades civis de forma independente dela, como em uma religião civil, tal como Rousseau descrevia no seu Contrato Social, essa distinção parece menos importante, enquanto que entender os mecanismos da tolerância se torna uma tarefa mais relevante. A tentativa de encontrar argumentos para uma coexistência pacífica entre distintos grupos humanos que habitam a Terra e, portanto, o mesmo espaço, parte da premissa que esta é uma difícil tarefa, porém necessária. Tanto pelos exemplos de intolerância do passado quanto os problemas dessa natureza nas sociedades contemporâneas, mesmo com os avanços científicos, transformações e revoluções, o desafio do filósofo que desejar explicar o fenômeno existe porque a questão permanece em aberto.

A presente investigação foi iniciada na busca de uma possível resposta ao Paradoxo da Tolerância de Popper por meio do pensamento político de Hannah Arendt, na qual uma preocupação com o limite para a tolerância afasta o agente do seu propósito, e foi sugerido que é um tema político, que é preciso solucioná-lo, sendo a possibilidade elencada, a de ouvir o que o intolerante pensa, sente e quer. O objetivo neste momento é o de aprofundar aquela questão, especificamente considerando ser uma possibilidade implícita no pensamento político da autora. Além de um tema interessante, ele é relevante ao “aproveitar” as opiniões dos dissidentes, os “outros”, inclusive os intolerantes, com o objetivo de aperfeiçoar o modo de gerenciar os assuntos referentes à vida em grupo (política, nos termos arendtianos). Além disso, a inserção dos outros ao grupo pode ser obtida, e as relações de sociabilidade ampliadas, o que beneficia o grupo e, ao mesmo tempo, cada um de seus membros.

No primeiro capítulo é mostrado que o tema da tolerância vem sendo debatido desde os tempos medievais, considerando as primeiras aparições do termo “tolerância” até a atualidade. As conotações variam de tempos em tempos, mas também

agregam significado. Inicia no domínio das religiões, ou seja, na preocupação da coexistência entre diversas formas de confissão religiosa para, em seguida, ser tratada no âmbito do Estado, com a preocupação da coexistência de cidadãos em relação às suas crenças religiosas.

Desde o surgimento dos Estados-Nação europeus, surge também um atributo dificultador do convívio entre comunidades e povos de diferentes culturas, além das questões puramente religiosas ou a disputa por qual era a religião verdadeira. Os membros de comunidades distintas em culturas e tradições tornam-se, por razões geográficas, cidadãos de um Estado soberano. Tinham que aprender a viver de uma maneira nova, sob uma delimitada circunscrição territorial, com os mesmos direitos e deveres, obrigados pela lei, mas eles não estavam preparados para isso.

Arendt discorre sobre a sociedade da massa, o fenômeno da solidão, o distanciamento entre os homens e sua relação com os regimes totalitários do século XX. A interferência da esfera pública nos assuntos humanos de natureza privada, como a diminuição e até extinção da ação na esfera público política. Seria necessário retomar Aristóteles e a *polis* grega, não como uma volta ao passado, mas um resgate do conceito da *philia* aristotélica, a amizade no sentido político, que estaria esquecida.

No segundo capítulo devem ser tratados os conceitos de pluralidade e singularidade, como aspectos da condição humana para entender a vivência política, na perspectiva arendtiana. Tal como a ação (*práxis*), também a fala (*léxis*), tem significativa importância na designação da atividade humana da política. A fala, enquanto uma faculdade humana equivale à pluralidade, não apenas pelo fato do uso das palavras para a comunicação de quem está entre indivíduos, mas também – e até mais relevante – porque corresponde a um “falar comigo mesmo”. A referencia kantiana está presente no pensamento de Arendt ao relacionar o juízo estético com a necessidade de comunicar, de tornar público tanto a ação individual, que irá corresponder concepção de ser humano e de sua dignidade, quanto a publicidade dos assuntos humanos, dos assuntos em comum. A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da diferença. Será enfatizado que na concepção arendtiana da vivência política há uma busca pelo cosmopolitismo, constitui um “mostrar-se” pelas singularidades num mundo que é plural, mas também

é necessário superar as idiossincrasias e integrar-se ao grupo, reconhecer-se como um cidadão do mundo.

No terceiro capítulo será discutido se existe, ou se deve existir um limite para a tolerância. A ação do Estado ou de governos nacionais associados para garantir a paz e a harmonia entre os povos deve ser a regra. Mas há exceções. Existem alguns limites para a tolerância à soberania das nações, por exemplo, quando um governo testa seu poder bélico disparando mísseis no oceano, ou quando ultrapassa o limite de enriquecimento de urânio, ameaçando a segurança global. Da mesma maneira, se deve tomar como premissa que há um limite para a tolerância, tal como Popper responde à questão que ele próprio propôs, o paradoxo da tolerância. A tolerância, mesmo ao intolerante, que deve ser adotada como regra até que a sociedade esteja ameaçada, tem limites difíceis de serem determinados. Se quem estabelece os limites e declara alguém como “intolerante” é aquele que detém o poder, quer seja um Estado ou um grupo majoritário, então pode haver aí uma situação de desequilíbrio de forças. Será necessário discutir as motivações dos intolerantes, assim como discutir os critérios que o tolerante adota para definir seus limites e barrar a ação do intolerante. E ainda encontrar maneiras de garantir a dignidade a todos, enquanto integrantes de uma comunidade global.

O conhecer dialético, por permitir a contraposição de conceitos, contextos, argumentos, possibilita que haja a modificação no modo de compreender cada um deles. E, nesse momento, o de tolerância, por exemplo, que surgiu ligado aos conflitos religiosos, mas se mantém nas mais diversas circunstâncias, entre pessoais até entre nações. Nesse sentido, o método dialético é complementado pelo histórico. Este, por seu turno, ao considerar os eventos e as acepções no tempo, reforça os argumentos de que a participação política do intolerante é importante. Em outras palavras, o método funcionalista também se faz presente, posto que o intolerante, o dissidente, o descontente, é um ser humano que partilha o mesmo planeta, e por isso se vincula com os outros seres, os humanos, em especial. E ele deve fazê-lo como cidadão que participa, que fala, ouve, discorda, mas que precisa decidir e agir, e disso resulta que ele também é responsável pelo mundo em que vive.

2. A tolerância transcende a esfera religiosa

Um filósofo que deseje investigar sobre a “tolerância”, ciente de sua ignorância, mas também ciente do seu amor pelo conhecimento, deveria buscar por um significado puro para a palavra, a fim de evitar os pré-julgamentos. Um ponto de partida para o caminho seguro a trilhar seria aquele que descreve com maior observância o “ser” tolerante, bem como o mundo dos fatos que o circundam, sem se desviar do seu propósito ou incluir descrições que não possam ser comprovadas com evidências. No entanto, o método lógico, ainda que pensado como infalível, é incapaz de unificar todos os usos possíveis para uma palavra, como propôs Wittgenstein, em suas “Investigações Filosóficas”¹. Assim, tomando como partida uma abordagem epistemológica, porém considerando a advertência de Wittgenstein quanto aos usos da linguagem, uma tolerância que transcende a esfera religiosa pode parecer sugerir que haja uma transição de um conceito de tolerância, do âmbito da religião para o âmbito da política. Entretanto, uma advertência se faz necessária, pois se há um objetivo nesta investigação, este é com a “tolerância política”, ainda que, de fato, a tolerância² inicialmente apareça como tema religioso, pode ser mais oportuno discutir as questões internas e externas ao indivíduo ou grupo de indivíduos que contribuem

¹ Wittgenstein (1889-1951), em *Investigações Filosóficas*, refutou sua própria obra anterior *Tractatus Logico-Philosophicus* para uma incluir a ideia do “jogo de linguagem”, na qual a linguagem “funciona em seus usos, não cabendo, portanto, indagar sobre os significado das palavras, mas sobre suas funções práticas” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 14)

² s. f. condescendência ou indulgência para com aquilo que não se quer ou não se pode impedir, uma boa disposição dos que ouvem com paciência opiniões opostas às suas”, segundo o Dicionário Português para a Universidade de Oxford.

para coexistência pacífica, em aceitar e admitir crenças e práticas consideradas erradas, mas que podem ser toleráveis ao ponto de não serem proibidas ou restringidas.

Ao imaginar um cenário político no qual os adversários jogam um “jogo”, isto implica que eles estão seguindo as regras desse jogo. Mesmo que algumas faltas possam ser cometidas, assim são consideradas porque estão previstas nas regras do jogo, ainda que eventualmente sejam violadas, caso contrário, não haveria o jogo. Seguindo com a analogia, se no jogo como esporte, o adversário não constitui um inimigo, mas apenas um oponente que ostenta outras cores no seu uniforme, defende sua bandeira, ou sua equipe, etc., e que disputa por uma causa, que é a vitória como o resultado desejado. Em alguns casos, como no futebol em que o empate é possível, este também pode ser considerado um resultado desejado, em alguma circunstância. Nesse aspecto, um jogo político não é diferente do jogo esportivo, porque o adversário, enquanto tal, também não constitui um inimigo que deve ser aniquilado. Ele é somente aquele que tem uma perspectiva diferente sobre um tema, enquanto o jogo ocorre exatamente pela disputa da argumentação no campo das ideias. Por outro lado, diferente do esporte, numa disputa política que envolve tolerância, o empate pode ser considerado o resultado preferível, mesmo que um dos oponentes deseje a vitória. Isso porque esse empate, ou um resultado de igual para ambos, pode representar que as duas ideias têm o mesmo peso, e que é reconhecido pelo oponente. Além disso, tolerância discutida na perspectiva política trata de um aspecto externo ao jogo, ou ao tema do debate político. A postura tolerante das partes pode ser anterior, ou seja, uma condição de possibilidade do debate saudável³, mas também pode ser inerente ao tema em si do debate político. Em qualquer desses casos a atitude tolerante é capaz de contribuir para o *fair-play* no jogo político, ou de outro modo, favorece que se estabeleçam condições justas para ambos os adversários, sem comprometer a legitimidade do tema em disputa.

³ Um debate saudável, relacionado ao pensamento arendtiano, atenderia as três máximas do entendimento humano comum, segundo Kant na KU, sendo a) um pensar por si, livre de preconceitos (*Vorurteil*); 2) pensar de acordo com qualquer outro, uma “pensar alargado”; 3) pensar de acordo com si mesmo, pensar consequente. (KANT, 2002, p. 174 [5:294])

A vivência partilhada entre indivíduos de diferentes concepções religiosas, culturais, de modos de vida, etc., fazem com que o convívio pacífico seja difícil em comunidades multiculturais, multiétnicas, ainda que hoje, mediadas em boa parte por tecnologias que aperfeiçoam a informação e a comunicação, estejam relativamente mais conectadas que em eras passadas. Apesar dessa “conexão” mediada pela tecnologia, as pessoas permanecem afastadas se consideradas, por exemplo, as diferenças entre classes sociais.

No panorama contemporâneo das sociedades multiculturais, esta forma de tratar a tolerância pode não ser a mesma perspectiva, comparável à outras épocas. Se hoje há um tipo de tolerância secularizada, a ideia inicial de tolerância apareceu mais relacionada à uma questão religiosa. Apesar disso, em ambos os casos, é essencial entendê-la no sentido de “aceitar, de maneira não dogmática, as crenças e as práticas consideradas erradas ou más, mas que possam ser objetáveis”, algo que, para Forst (2017, p. irregular), tem um significado importante. Entre pessoas que não compartilham o mesmo nível de discernimento, deveria haver uma consideração das crenças alheias, na qual o suposto argumento da superioridade da verdade do mais esclarecido não pode ser invocado, sobretudo porque é exatamente uma “verdade” que estaria em disputa, conforme Bayle⁴ (2005, p. 18).

Outra contribuição para explicar a prática da tolerância, no entendimento de Walzer é que, num contexto político:

Tolerar e ser tolerado é um pouco como governar e ser governado de Aristóteles: é o trabalho de cidadãos democráticos. Eu não acho que seja um trabalho fácil ou insignificante. A própria tolerância é frequentemente subestimada, como se fosse o mínimo que podemos fazer por nossos companheiros, o mínimo de seus direitos. De fato, a tolerância (a atitude) assume muitas formas diferentes, e a tolerância (a prática) pode ser organizada de maneiras diferentes. (WALZER, 1997, p. irregular. Tradução nossa)⁵

Mas a tolerância, entendida como coexistência pacífica entre diversas confissões religiosas adquiriu um sentido mais geral, como coexistência pacífica a todas as possíveis crenças religiosas (incluindo até a negação à religião) e cujo critério de

⁴ Pierre Bayle (1647–1706), filósofo calvinista francês vinculado a corrente do ceticismo filosófico.

⁵ “*Tolerating and being tolerated is a little like Aristotle’s ruling and being ruled: it is the work of democratic citizens. I don’t think that it is easy or insignificant work. Toleration itself is often underestimated, as if it is the least, we can do for our fellows, the most minimal of their entitlements. In fact, tolerance (the attitude) takes many different forms, and toleration (the practice) can be arranged in different ways*”.

verificação é que o indivíduo não sofra “violência, inquirição jurídica ou policial, diminuição ou perda de direitos ou qualquer tipo de discriminação em virtude de suas convicções, positivas ou negativas” (ABBAGNANO, 2007, p. 961).

Inicialmente identificado como um “princípio de liberdade religiosa”, já foi uma prática desejável desde o século XII, com Averróis⁶ e Maimônides⁷ que concordavam entre si quanto à tolerância no âmbito religioso, defendendo suas posições, respectivamente entre maometanos e judeus⁸. Porém, é sobretudo a partir da Reforma Protestante (1519) que pensar sobre tolerância alcançou um marco importante, com as dissidências internas ao cristianismo. Na perspectiva cristã, mesmo antes de Lutero, Abelardo⁹, Raimundo Lúlio¹⁰ e Guilherme de Ockham¹¹ defendiam o tema da tolerância religiosa.

Havia, porém, algo em comum na religião que todos estes filósofos defendiam, ao ocuparem-se do tema da tolerância: o monoteísmo, algo que Hume abordou em *História Natural da Religião* (1757). Ele percebeu que a preocupação com a tolerância era comum as religiões monoteístas, exatamente ao contrário das religiões politeístas. Não que no politeísmo houvesse intolerância, mas segundo Hume, aceitava-se naturalmente outras crenças, outros deuses, assim como seus ritos e tradições. Nos monoteísmos, ao contrário, ocorreriam mais casos de intolerâncias. Ou seja, seriam reprovadas as opiniões contrárias ou mesmo a crença em outros deuses porque acreditam na existência de um deus único, que seria a “perfeição da razão e da bondade”. Hume percebe ainda que este aspecto, de uma aparente incompatibilidade com a fé professada, foi utilizado como pretexto para enfrentar adversários, como exemplo, judeus e maometanos que chegaram a proibir esculturas e pinturas, temendo que as “fraquezas comuns nos homens derivasse [em] idolatria”, contrária à vontade de deus, enquanto que a adoração que deveria ser dirigida exclusivamente a Ele. Assim descreveu Hume:

⁶ Ibn Rushd (1126-1198), Córdoba (atualmente Espanha) conhecido como Averróis (forma latinizada), Filósofo árabe Islâmico, de tradição Filosófica Aristotélica.

⁷ Moses ben Maimon (1135-1204), Córdoba (atualmente Espanha), mais conhecido como Maimônides, Filósofo judeu, cuja obra foi enfocada na lei e ética judaica.

⁸ O termo maometano era mais comum até o século XVIII, refere-se aos discípulos de Maomé, mas correspondem aos islamitas ou muçulmanos.

⁹ Pedro Abelardo (1079-1142), teólogo católico e filósofo francês da Tradição Escolástica.

¹⁰ Raimundo Lúlio (1232-1315), filósofo catalão (espanhol) ligado a igreja Católica.

¹¹ William de Ockham (1285-1347), filósofo inglês da tradição escolástica.

essa unidade de objeto parece exigir naturalmente a unidade de fé e de cerimônias, e proporciona aos homens astuciosos um falso pretexto, que lhes permite retratar seus adversários como ímpios e como objetos da vingança divina, assim como da humana. (2005, p. 73)

Se houver uma verdade e um único deus, então todo aquele que crer em outro [deus] não poderia ser aceito ou tolerado, visto que esta ideia seria “absurda e ímpia”, porque se afastaria da única verdade.

Contudo, percebe Hume, essa não era uma afirmação que encontra sustentação nos livros sagrados ou nos dogmas dessas religiões, uma vez que portam no seu conteúdo ensinamentos de paz e o amor entre os homens. Seria razoável pensar que é uma característica humana praticar a defesa de um dogma e refutar tudo o que dele se afasta. Segundo Hume (*Idem*, p. 59), a origem das religiões estaria mais relacionada a uma “natureza humana”, e não na justificação em um único deus. Mesmo porque, para Hume as próprias religiões monoteístas teriam evoluído de crenças politeístas ancestrais.

Então a crença em um único deus, algo comum aos três maiores grupos religiosos monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) talvez não tenha sido o motivo, mas o ponto de convergência entre os pensadores, para escrever sobre a temática da tolerância, ou de tratar do tema do convívio pacífico entre os seguidores dessas religiões. Bodin¹² teorizou sobre o tema, incluindo a perspectiva religiosa em seu *Colóquio dos Sete*¹³, ao tratar da natureza da verdade num diálogo entre um calvinista, um muçulmano, um judeu, um católico romano, um luterano, um filósofo naturalista e um cético, propondo questões sobre a natureza da religião e do pensamento filosófico. Ele conclui que todos alcançariam o entendimento em respeito mútuo e tolerância¹⁴. Bodin, argumentava que o Estado pode conter várias religiões e que esse Estado deve se afastar da religião. Este era um pensamento de vanguarda para a época, porém reprovável do ponto de vista majoritário. Esta também foi a abordagem daqueles que pensaram a prática tolerante na interpretação dos textos

¹² Jean Bodin (1530-1596), filósofo francês, com filosofia política, jurídica, escreveu sobre tolerância no auge da Reforma protestante na França.

¹³ Original em latim, com o nome *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, escrito em 1588.

¹⁴ O convívio pacífico entre as três importantes religiões monoteístas: cristianismo, judaísmo e islamismo também foi o tema de Lessing na peça teatral *Nathan, o Sábio*, de 1779, exaltando a importância da amizade e da tolerância religiosa.

sagrados das religiões, como John Locke¹⁵. Ele teorizou na existência da “verdadeira religião”, algo que implica na negação às outras ou, em uma mais radical dedução desta afirmação, declarando todas as outras como “falsas religiões”. Contudo, Locke propunha preservar o direito de culto àqueles cidadãos que nelas (outras) acreditavam. Sua intenção era de garantir a paz no Estado pela tolerância às outras confissões religiosas, logo essa espécie de política pública de “liberdade de culto” não entraria em contradição com a doutrina da religião reivindicada como verdadeira. A preocupação de Locke com a manutenção da paz no Estado estava fundamentada em evitar as dissensões entre os cidadãos com diferentes crenças religiosas, nas quais as disputas acabavam em brigas, desordens, etc., e isso deveria ser evitado. Diferente de Hobbes, que defendia religião única e verdadeira deveria ser a religião de Estado, Locke pensava que o Estado não deveria se envolver nas questões referente às religiões, retomando o postulado por Bodin, um século antes. Ele acreditava que o Estado não deve impor uma religião uniforme por meio da força e da violência, porque ambas obrigam pela obediência, mas não pode mudar as crenças de alguém. Em seu argumento, o governo é instituído para promover os interesses externos ao indivíduo, relacionados à vida, liberdade e bem-estar geral, enquanto que a igreja existe para promover interesses internos, ou seja, à salvação da alma. Os dois possuem funções distintas e, portanto, deveriam ser instituições separadas, conforme Locke (2016, p. 7-9). Resultam da argumentação de Locke várias implicações favoráveis à tolerância: primeira, ao propor que o Estado se afastasse das questões religiosas, ele (Estado) não necessitaria ter que dizer qual é a verdadeira religião, evitando-se assim conflitos de interesse com as demais religiões; segunda, ao não instituir a religião “verdadeira” não necessitaria elaborar leis coercitivas que concordassem com ela, deixando as pessoas liberadas para praticar a religião que lhes conviesse; terceira, por seu exemplo, o Estado introduziria tacitamente entre os cidadãos a ideia de que tolerância seria a maneira correta de agir em relação às crenças alheias; e quarta, pelo Estado não se envolver com as questões da religião, de maneira análoga se poderia esperar que a Igreja agisse com reciprocidade, ou seja, a Igreja poderia deixar de se ocupar dos assuntos do Estado. Esta última, contudo, não

¹⁵ John Locke (1632-1704), filósofo inglês, um dos mais influentes pensadores do Iluminismo inglês e do contratualismo, conhecido como “Pai do Liberalismo”, da escola empirista, relacionado ao liberalismo, direito natural, filosofia política, entre outros.

foi uma questão importante para Locke e isso não aconteceu porque as circunstâncias daquela época ainda conferiam à Igreja o direito de se posicionar nos assuntos de Estado por conta de seu prestígio e elevada autoridade moral.

Em sua primeira “Carta sobre a Tolerância”, escrita em 1689, Locke expôs sua vinculação à doutrina da Igreja Cristã. Porém, enfatiza ele, a crença da verdade contida no evangelho de Jesus não deveria justificar a perseguição aos que nela não creem, seja qual for o motivo do “infiel”. Além disso, a prática tolerante estaria em consonância com a razão e com o próprio Evangelho. Em suas palavras:

A tolerância daqueles que diferem dos outros em questões de religião é tão agradável ao Evangelho de Jesus Cristo e à genuína razão da humanidade, que parece absurdo que os homens sejam tão cegos que não percebam a necessidade e a vantagem disso. (LOCKE, 2016, p. 6. Tradução nossa.)¹⁶

Por outro lado, acrescenta que, por uma questão de coerência, aqueles que não seguem o Evangelho em seus preceitos morais não estariam justificados se alegassem o princípio de liberdade do cidadão no Estado ou mesmo pela fidelidade ao governante:

que alguns podem não disfarçar seu espírito de perseguição e crueldade anticristã com a pretensão de cuidar do bem público e observar as leis; e que outros, sob pretexto de religião, não podem buscar a impunidade por sua libertinagem e licenciosidade; em uma palavra, que ninguém pode impor sobre si mesmo ou sobre os outros, pelos pretextos de lealdade e obediência ao príncipe, ou de ternura e sinceridade na adoração a Deus; Acredito que, acima de tudo, é necessário distinguir exatamente o negócio do governo civil do da religião e estabelecer os limites justos entre um e outro. (*Idem, Ibidem*. Tradução nossa.)¹⁷

Apesar de sua declarada fé cristã nem a primeira *Carta sobre Tolerância* sequer nas outras duas que escreveu foram bem recebidas. De fato, Locke era considerado pela Igreja Católica como mais um entre os “protestantes”, uma vez que pregava algo como um “direito de se rebelar” [contra a Igreja], quando esta estaria sendo

¹⁶ “The toleration of those that differ from others in matters of religion is so agreeable to the Gospel of Jesus Christ, and to the genuine reason of mankind, that it seems monstrous for men to be so blind as not to perceive the necessity and advantage of it”.

¹⁷ “[...] that some may not colour their spirit of persecution and unchristian cruelty with a pretence of care of the public weal and observation of the laws; and that others, under pretense of religion, may not seek impunity for their libertinism and licentiousness; in a word, that none may impose either upon himself or others, by the pretences of loyalty and obedience to the prince, or of tenderness and sincerity in the worship of God; I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion and to settle the just bounds that lie between the one and the other”.

perseguida (BAYLE, 2005, p. 590). Ainda na tentativa de defender sua fé em concordância com ideias liberais, que incluíam entre as liberdades, a liberdade na fé religiosa, as Cartas foram escritas por ele numa época em que a Igreja mantinha influência na conduta moral das pessoas e seu poder se mesclava às atribuições que deveriam advir do Estado. Em sua posição como mediador, de um lado, dos interesses da igreja cristã a qual correspondia sua crença pessoal, e de outro, do Estado que ele próprio teorizava com valores como as liberdades civis, defendia a ideia que Igreja e Estado deveriam seguir princípios de reciprocidade e não-interferência entre os assuntos, religiosos de um e seculares de outro. Porque “se isso não for feito, não pode haver um fim para as controvérsias que sempre surgirão entre aqueles que têm, ou pelo menos fingem ter, por um lado, uma preocupação com o interesse da alma dos homens e, por outro lado, um cuidado da comunidade” (LOCKE, 2016, p. 6)¹⁸. Sendo assim, seria necessário um limite entre os negócios civis, das relações entre os homens no Estado e os assuntos religiosos, na questão da salvação das “almas”, nos termos do autor.

Alguns anos mais tarde, Lessing¹⁹, considerado o “maior poeta do Iluminismo [que] contrapõe o aspecto ético ao dogmático-doutrinal da religião”, compreendia que “todas as religiões, positivas ou reveladas são [...] igualmente verdadeiras e igualmente falsas” (REALE e ANTISERI, 2005, p. 326.). E a melhor, seja ela civil ou revelada “é aquela que contém o mínimo de acréscimos” em relação à uma “religião natural”. Acreditava que “a história humana e uma história de progresso, e a religião revelada e tão somente uma etapa na educação moral dada ao povo” e, além disso, que “todas as religiões reveladas desaparecerão quando surgir a religião racional se impuser uma ética autônoma” (*idem*, p.327). Lessing entendia que os homens vivem em contínua tensão pela busca de uma meta, responder à questão de como é possível derivar a partir de uma verdade histórica (a existência de Jesus) uma verdade

¹⁸ “If this be not done, there can be no end put to the controversies that will be always arising between those that have, or at least pretend to have, on the one side, a concernment for the interest of men’s souls, and, on the other side, a care of the commonwealth.”

¹⁹ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), escritor, dramaturgo e filósofo alemão, além de destacado representante da era do Iluminismo, sua obra influenciou bastante o desenvolvimento da literatura alemã.

suprahistórica (um Deus transcendental e a Igreja como lugar de salvação). Sua resposta é a constatação de que essa busca corresponde à própria história de progresso da humanidade, na qual a religião estaria inserida. Desta maneira, defendia a tolerância entre as religiões, sobretudo porque tinha sua própria ideia das religiões ao considerá-las “fases educativas de uma obra pedagógica geral e perene” (*Ibidem*), na qual o judaísmo correspondia a uma fase mais infantil da humanidade e o cristianismo ao amadurecimento da anterior, mas todas seriam etapas da consciência humana que desapareceriam com o surgimento de uma “religião racional”.

Para Arendt, a razão, compartilhada por todos os humanos é o fundamento da humanidade para Lessing, e da qual se origina o ideal de tolerância (ARENDT, 2007a, p. 3). Para ela, a preocupação fundamental de Lessing era com a liberdade, que era: “muito mais ameaçada por aqueles que pretendiam ‘obrigar à fé por demonstrações’ do que por aqueles que viam a fé como um presente da graça divina” (ARENDT, 2008, p. irregular.). Mas havia ainda outra preocupação, “pelo mundo, onde achava que deveriam caber, em lugares separados, tanto a religião como a filosofia, de modo que, após a ‘partilha [...] cada uma possa seguir seu próprio caminho, sem atrapalhar a outra’” (*Idem*).

O Estado, teorizado por Locke, Hobbes e Rousseau e comentado por pensadores iluministas como Lessing, teria sido organizado com fundamentos bastante semelhantes à própria Igreja Cristã, como a obediência a Deus, na qual no Estado se traduziria na obediência ao Príncipe, o respeito aos mandamentos na observância às leis civis, o “rebanho” de fieis, os cidadãos do Estado, etc. Um Estado que nada mais seria do que a “revelação” de uma “religião civil”²⁰, com a secularização das virtudes religiosas, como lembra Rousseau em sua obra *O Contrato Social*:

A religião, considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular [...], alicerçada num único país, fornece-lhe os deuses, os patronos próprios e tutelares; possui seus dogmas, seus rituais, seu culto exterior prescrito por leis; afora a Única nação que a cultua, as demais são consideradas infiéis, estrangeiras, bárbaras; é uma religião que não estende os deveres e os direitos do homem além de seus altares. Foram assim todas as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar a denominação de direito divino civil ou positivo. (ROUSSEAU, 2002, p. 186-187)

²⁰ O termo “religião civil” é de Rousseau, título do Capítulo 8, do Livro IV do *Contrato Social* de 1762.

Se Rousseau estava certo em demonstrar que boa parte da origem estrutural desse Estado Moderno se encontrava na Igreja de sua época, isso seria verdadeiro se fosse tomado apenas o período da história em que estava circunscrito. Isto porque, a seu turno, a própria Igreja houvera construído seu Direito Canônico com as estruturas semelhantes, herdadas do Estado Romano e, do Estado Grego²¹. Mas naquele momento o Estado estava retomando seu protagonismo e a possibilidade de governar, evitando a influência da Igreja nos assuntos civis.

A Reforma proposta por Lutero havia iniciado um movimento de liberação, no qual sua causa, por meio da fé raciocinada se transformaria, por efeito, na emancipação os homens de intermediadores e no direito de se autogovernar. No (aparente) simples fato de traduzir as Escrituras do latim para a língua falada, Lutero conferia aos indivíduos de certa maneira uma nova perspectiva, estabelecendo um novo paradigma: os intermediadores (padres, bispos, o Papa) ou a Igreja de maneira geral, esta hierarquia de seres terrenos, até então necessários para chegar até Deus, dariam lugar a autonomia dos indivíduos em praticar sua fé, por meio da razão e autodeterminação.

No Iluminismo (a partir do século XVII)²² floresce este – que já se iniciara na Renascença²³ – período do “despertar” para a razão, por meio do esclarecimento e do fomento pela autonomia do indivíduo, mas com um alcance que iria além da “esfera religiosa”²⁴. Marcado pela ascensão de um novo grupo de pessoas e pelo ques-

²¹ O enfraquecimento do poder do Estado Romano deixou uma lacuna de legitimidade e, portanto, colaborou para que a Igreja assumisse este papel [de Estado], isto porque ela própria se fazia forte por seu prestígio e por ser detentora de autoridade moral e espiritual. E manteve a unidade territorial sob a mesma língua, o latim e mesma religião, a cristã.

²² O período encontra-se entre os séculos XVII e XIX, (embora a França, no século XVIII, desponta como a pátria do Iluminismo, este tem na corte elisabethana o seu lugar de nascimento) tendo como referência o Filósofo alemão (Prússia) Immanuel Kant (1724-1804); no ensaio *Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung?* (Resposta a questão: O que é o Iluminismo?), Kant propõe ao homem sair dos atavismos para uma maturidade, ou seja uma autolibertação que se daria somente através da “luz” da razão, em referência ao termo *Iluminismo*.

²³ Não há uma precisão entre os autores sobre o período que compreende a Renascença, mas pode-se considera-la a partir do século XIV até meados do século XVII, com o florescimento do Humanismo, da ciência, do resgate da Antiguidade Clássica e do afastamento da influência e do dogmatismo religioso, sobretudo após a Reforma Protestante na Alemanha, com Martinho Lutero (1519).

²⁴ Kant chamava a época do Iluminismo também como “o século de Frederico” (em referência a Frederico II – 1712/1786, Rei da Prússia) e fazia-lhe elogios ao fato dele abster-se em “prescrever aos homens em matéria de religião, mas deixar-lhes a plena liberdade” (KANT, 2006, p. 33 [AK 8:40]).

tionamento da autoridade da Igreja e da Monarquia (embora autores como Kant tenham sido muito cuidadosos em expor essas ideias por escrito, com o objetivo de evitar a censura e as punições), também das leis do Estado, pois se tratava da “era da crítica”²⁵. Uma definição deste movimento está na explicação do próprio Kant, que respondeu assim para a pergunta: O que é o Iluminismo?

*O iluminismo é a emancipação do ser humano de sua imaturidade autoinduzida. A imaturidade é a incapacidade de fazer uso do intelecto sem a direção do outro. Essa imaturidade é por culpa própria, quando sua causa não está na falta de intelecto, mas na falta de determinação e coragem de fazer uso do intelecto sem a direção do outro. “Sapere aude! Tenha a coragem de usar seu próprio intelecto!” É, portanto, o lema do iluminismo (KANT, 2006, p. 17 [Ak 8:35]. Grifos do autor. Tradução nossa).*²⁶

Sobre o que foi proposto por Kant, Arendt lembra que “pensamento crítico” não é aplicável somente aos conceitos alheios, preconceitos e tradições herdadas, mas “é precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento” (ARENDT, 1982, p. 42. Tradução nossa)²⁷, ao nosso próprio juízo e conceitos pré-concebidos. Além disso, ela interpreta a elaboração kantiana afirmando que a “imparcialidade” da crítica não seja resultado de uma suposta superioridade de argumento obtida por uma perspectiva mais elevada, mas pela consideração aos pontos de vista dos outros, no “contato com o pensamento dos outros” (*idem*. p. 56).

Desde o momento em que o conhecimento científico passou a desafiar, de certa maneira, as verdades metafísicas, há uma nova forma de tratar as verdades herméticas, ou melhor, transformá-las em simples “veracidades”²⁸. Nesta perspectiva, a advertência de Arendt sobre a imparcialidade na crítica kantiana converge para

Neste contexto, Kant entendia que tolerar não seria uma atitude adequada, constituindo uma atitude-POIS passiva, enquanto que o momento exigia uma libertação da minoridade (primeiramente interna: fazendo uso da racionalidade/entendimento), na qual se espera a liberdade de seguir a própria razão.

²⁵ No Prefácio da primeira Edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant comenta que “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua *santidade* e a legislação, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela” (KANT, 2001, p. 31 [A XI] Grifos do autor.)

²⁶ “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung”.

²⁷ “it is precisely by applying critical standards to one's own thought that one learns the art of critical thought.”.

²⁸ Sobre o progresso que acompanha o despertar da Ciência Moderna, Arendt afirma que “a própria noção de *verdade* – que de alguma forma sobreviveu a tantos momentos cruciais de nossa história

um princípio relevante para a política, porque considera o ponto de vista dos outros²⁹, ao contrário de simplesmente apresentar um argumento pretensamente superior ou supostamente melhor justificado. Porém a emancipação do homem fez surgir um aspecto indesejável na Era Moderna. Nessa perspectiva Humanista que coloca no centro o homem com sua razão, esse atributo humano, incomparável entre todos os outros seres da natureza, teria ocorrido uma “preocupação exclusiva com o ego” (ARENDT, 2007, p. 265) em detrimento às questões da alma ou mesmo ao homem em sentido mais geral, também do mundo e dos outros seres humanos. Arendt acrescenta que neste período, ainda que pudesse haver um “súbito e inexplicável eclipse da transcendência, da crença de uma vida após a morte”, a história demonstra que “os homens [...] foram arremessados para dentro de si mesmos” (*idem*). Em sua busca pelo que é puramente “humano” se esquecem da “verdade”,

A verdade se perde no Iluminismo, ninguém a quer mais. Mais importante do que a verdade é o homem em sua busca por ela. Não a verdade que alguém tem em seu poder, mas sim o esforço honesto que ele fez para ficar por trás da verdade é o que define o valor humano. (ARENDT, 2007a, p. 4. Grifos da autora. Tradução nossa).³⁰

Segundo Arendt, o Iluminismo “perde de vista” a verdade como revelação religiosa, como sendo algo positivo, a “descoberta” de algo que é puramente humano. O homem se torna mais importante que a verdade, e o “valor humano” se revela na tolerância. “A regra universal da razão é a regra universal do que é humano e humanitário” (*Idem, ibidem*). Entretanto, na perspectiva kantiana, combinando o princípio da “universalidade” no Imperativo Categórico, em sua primeira formulação³¹, mas

intelectual – [...] foi transformada, ou melhor, partida em uma enorme corrente de veracidades [...] reivindicando validade geral, ainda que [...] algo meramente provisório.” (2000, p. 44. Grifos da autora.).

²⁹ ou, nos termos de Kant, uma “maneira de pensar alargado”, expressão usada para explicar que devemos refletir sobre nosso juízo de um ponto de vista universal e não nos importemos com as condições privadas de juízo. “(...) *the way of thinking needed to make a purposive use of it, which, however small the scope and degree of a person’s natural endowment may be, nevertheless reveals a man of a broad-minded way of thinking if he sets himself apart from the subjective private conditions of the judgment, within which so many others are as if bracketed, and reflects on his own judgment from a universal stand- point (which he can only determine by putting himself into the stand- point of others).*” (KANT, 2002, 175 [5:295]. Grifos do Autor.)

³⁰ “*Truth gets lost in the Enlightenment-indeed, no one wants it anymore. More important than truth is man in his search for it. ‘Not the truth that someone has in his possession, but rather the honest effort he has made to get behind the truth is what defines human worth.’*”

³¹ De acordo com a primeira formulação do Imperativo Categórico: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (KANT, 2007, p. 59 [BA 53])

ainda em adotar a humanidade como fim, na segunda formulação³², não apenas institui um mecanismo para testar as máximas, mas ainda atribui uma importância *sui generis* à humanidade, que não possui um valor, mas uma dignidade. Em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), quem (re)elaborou um conceito caro para o tema da tolerância: a dignidade humana³³. A caracterização dessa ideia é ainda atual, tendo fundamentado a própria Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), vigendo atualmente. Assim escreveu Zarka:

Esse tema da dignidade humana apareceu no primeiro plano da reflexão do século XVII, isto é, no momento da invenção do conceito moderno de tolerância, mais precisamente na obra de [Pierre] Bayle, [...] a dignidade humana se encontra eticamente nos fundamentos da tolerância que àquela se deve. (ZARKA, 2012, p. 44)

Assim, o conceito de tolerância adquire, a partir da modernidade (séc. XVII), uma importante referência na concepção de “dignidade humana”, uma vez que esta confere uma base legisladora para fundamentar o “agir”, na qual se estabelece que o ser humano jamais poderá ser usado como meio, mas sempre como fim. De acordo com esta premissa, ou seja, todo ser humano possui dignidade e, portanto, nenhum deve ser instrumentalizado, escravizado, etc. por outros seres humanos. Tampouco deveria ser considerado inferior a outro, ou mesmo um grupo minoritário, ou um grupo étnico diferente, ou de religião diferente, ou com determinada nacionalidade, como os imigrantes, judeus, negros, etc. e ser discriminado por este motivo pelos outros.

O fundamento kantiano está assentado em que o dever [agir] não pode se justificar pelos “sentimentos, impulsos ou inclinações”, em relação aos seres racionais, eles por si próprios. Além disso, acrescenta Kant (2007, p. 77. [BA 76]), essa motivação pelo agir, essa vontade possui um atributo de “legislador”, sem o qual não se poderia pensar a si próprio como “fim em si mesmo”. É o princípio da dignidade humana, entre outros princípios, o fundamento das constituições democráticas, como a Brasileira de 1988, a qual apresenta em seu preâmbulo, a instituição de um

³² De acordo com a segunda formulação do Imperativo Categórico “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (*idem*, p. 69 [BA 66, 67])

³³ “No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade.” (*idem*, p. 77 [BA 77]. Grifos do autor.)

Estado garantidor de direitos, entre os quais estão a igualdade e justiça, de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos. Em seu primeiro artigo, com o título “Direitos Fundamentais” consta que “A República Federativa do Brasil, [...] constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: [...] a dignidade da pessoa humana (BRASIL, 2000).

Tal como havia teorizado Rousseau a respeito da secularização dos conceitos teológicos, Carl Schmitt³⁴ afirma que eles constituem os conceitos significantes da teoria de Estado Moderno (2005, p. 36). Não apenas por uma consequência histórica desse desdobramento, mas também por derivar de sua estrutura sistemática, como por exemplo a analogia entre os milagres e a jurisprudência ou entre o (omnipotente) Deus e o onipotente legislador. Neste Estado Moderno que se mantém independente e autônomo, que aparentemente apenas se inspirou ou derivou da Igreja, a influência eclesial parece permanecer. No Brasil, com a proclamação da República (1889), Estado e Igreja permaneceram interligados, ainda que a Constituição Republicana de 1891 de fato tenha promovido a separação entre Igreja e Estado³⁵. Contudo, manteve-se a religião do colonizador português, a força da tradição e dos costumes mantiveram a religião cristã predominante, especialmente a Católica. Assim, não foi suficiente a promulgação da Constituição para impedir que houvessem perseguições de natureza religiosa, sobretudo às religiões de matriz africana por mais de um século³⁶.

Se deveria esperar do Estado Constitucional, por meio de sua Carta Magna, o papel de garantidor da igual dignidade das religiões, com o objetivo de atribuir o direito a qualquer crença religiosa, seja qual for o conteúdo dessa, ou ainda nos termos de Zarka, na “dignidade humana em sua irredutível liberdade” (2012, p. 39). O papel do Estado como mediador, atribuindo igual dignidade, respeitabilidade à todas as religiões, não logrou êxito. Isso talvez porque, mesmo tentando garantir a igual dignidade, esta garantia legal não pode alcançar os dogmas ou conteúdo das respectivas crenças, que basicamente é o que se constitui como diferenças entre as religiões.

³⁴ Carl Schmitt (1888-1995), jurista e teórico político cuja obra inclui temas como poder, violência, soberania. Seu pensamento, em parte, foi influenciado pela Teologia Católica. Ele apregoava uma única e exclusiva religião de Estado.

³⁵ A Constituição de 1989 estabeleceu o direito de culto aos outros credos, retirando assim da Igreja [católica] o status de religião oficial.

³⁶ (ABREU, Sérgio. *Os descaminhos da tolerância: o afro-brasileiro e o princípio da igualdade e da isonomia do direito constitucional*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris. 1999)

Se por um lado uma Constituição orienta a conduta de cidadãos no Estado, no qual seus princípios básicos protegem o direito de culto, mas também obrigam a laicidade desse Estado, isso não implica que ele alcance a efetividade dos direitos e das liberdades iguais para todas as religiões, quando ainda houver desequilíbrios desses direitos ou intolerâncias por parte dos cidadãos. Ademais, a religião tradicional e predominante, em muitos casos, é mesma dos legisladores, responsáveis em elaborar as leis e também a dos juízes e operadores das leis que produzem jurisprudências³⁷.

A proposta de Locke, afinal, e de tantos outros por um Estado tolerante às diversas religiões não se mostra uma tarefa fácil, nem mesmo quando a motivação é pela paz entre os cidadãos, como ele teorizou. E nem mesmo por meio da via pacífica, da não interferência do Estado nos assuntos privados de seus cidadãos, se impede ou mitiga satisfatoriamente os conflitos e intolerâncias.

Quando as questões relacionadas à intolerância pareciam restritas aos assuntos religiosos, num momento em que o poder político da Igreja se mostrava maior que o do Estado, as discussões incluíam os dogmas e os postulados das próprias religiões, senão como motivos, ao menos como elementos concorrentes para aumentar as dissensões. A partir do Estado Moderno, com poder político maior, e também mais independente da Igreja, os problemas de intolerâncias permanecem ocorrendo ainda nas questões religiosas, mas também em outros assuntos humanos, em relação aos imigrantes, por exemplo, corroborando para a ideia de que as causas para as intolerâncias parecem realmente não estar nas religiões em si, tal como Hume havia identificado.

A prática tolerante foi e continua sendo uma solução adotada para evitar as disputas cotidianas, desde as mais simples até as que resultam, literalmente, em guerras religiosas. Contudo, a diversificação das disputas nas questões humanas, das quais a religião seria apenas uma delas, faz com que a disposição firme e constante na prática da tolerância constitua uma espécie de virtude, valorada não apenas do ponto de vista da religião, mas um modo de agir conveniente e desejável, aplicável também à outras questões de disputas entre pessoas que ocupam juntas determinado espaço físico.

³⁷ Este fenômeno ocorreu, por exemplo, no pós-Revolução Francesa, 1789.

2.1. A intolerância na sociedade da massa

Se na Modernidade ensaiava-se a emancipação da Igreja nas questões de Estado, outras transformações não menos impactantes marcaram a vida nas sociedades ocidentais. Uma delas foi a criação dos Estados-nação a partir do Século XVIII, que sucederam os estados não-nacionais, sobretudo os Impérios da época, e que não puderam resolver satisfatoriamente os problemas e conflitos de suas populações multiétnicas, que passaram então a ser submetidas às leis estabelecidas, ainda que democraticamente, pela população majoritária, constitucionalmente respaldadas. Nesta configuração apareceu um problema que não existia na vida em comum de pequenas comunidades tradicionais que compartilhavam costumes, hábitos, mitos, valores morais e a própria religião. Nesta configuração de Estado, como cidadãos, pelos vínculos civis, compartilham os mesmos direitos e obrigações, num cenário onde se espera que se todos se envolvam com a cultura da maioria. Neste ambiente, “a tolerância [...] é comumente focada não em grupos, mas em participantes individuais, que geralmente são concebidos de maneira estereotipada, primeiro como cidadãos, depois como membros dessa ou daquela minoria” (WALZER, 1997, p. 25. Tradução nossa.)³⁸ Os sujeitos de distintas culturas e tradições, mas todos cidadãos dos Estados-nação, tinham que aprender a viver de uma maneira nova, como iguais, ocupando o mesmo território, as mesmas cidades, frequentando muitas vezes os mesmos estabelecimentos, sob uma delimitada circunscrição territorial, com os mesmos direitos e deveres, obrigados pela lei, mas eles não estavam preparados para isso.

Desde o surgimento dos Estados-Nação e ainda hoje, a complexidade das sociedades modernas multiculturais, como um atributo dificultador do convívio entre comunidades e povos de diferentes culturas, está além das questões puramente religiosas, no qual o objeto do debate era a religião em si, ou seja, a disputa por qual

³⁸ “Toleration [...] is commonly focused not on groups but on their individual participants, who are generally conceived stereotypically, first as citizens, then as members of this or that minority”.

era religião verdadeira. Ocorre, no entanto, que alguns dogmas religiosos ainda podem ser utilizados como justificativa quando cada lado em um conflito professa religiões distintas, ou mesmo diferentes interpretações doutrinárias sobre a mesma religião, como cristãos católicos, protestantes, evangélicos pentecostais, etc. Entretanto, este elemento religioso torna-se tão somente um ingrediente, senão invisível, pelo menos pouco evidente, na medida que todos deveriam ser cidadãos iguais, reivindicando ao Estado seu direito à aplicação da lei de maneira que pareça justa. Mas, “o domínio da lei, que deveria regular a coexistência das comunidades, é visto como um agregado de privilégios comunitários” (BAUMAN, 2000, p. 201) que integram os direitos, em grande medida, da cultura hegemônica com suas especificidades e entre os quais se encontra o atributo religioso.

Existem ainda outros motivos que afastam e dificultam o convívio entre os indivíduos nas sociedades modernas e não tem a ver com a religião. Arendt havia identificado que não foi pela Reforma e nem pela Contrarreforma, mas em eventos históricos que iniciam no século XVII, com Descartes, a elevação da importância das ciências, a valorização da razão e do antropocentrismo, em detrimento da fé, da transcendência e da vida eterna não levou o homem, não exatamente para o mundo humano³⁹, mas para dentro de si mesmo, distanciando-o dos outros homens. Com a Revolução Industrial, mas principalmente no final do século XIX, com o surgimento da sociedade da massa, aumenta esse distanciamento entre os homens no mundo com o fenômeno da “solidão”, explicado por Arendt ao descrever que:

as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais. (ARENDT, 1962, p. 317. Tradução nossa.)⁴⁰

Não é simplesmente de distanciamento físico entre os homens, mas um isolamento. Porém, aqui não se trata daquele tipo de isolamento saudável do indivíduo

³⁹ Para Arendt, a importância do *mundo* é tal que pode ser o significado do próprio termo ‘público’, de tal forma que conviver nele “significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum [...] ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens” (2007, p. 62)

⁴⁰ “[...] *the masses grew out of the fragments of a highly atomized society whose competitive structure and concomitant loneliness of the individual had been held in check only through membership in a class. The chief characteristic of the mass man is not brutality and backwardness, but his isolation and lack of normal social relationships.*”

consigo mesmo, o processo introspectivo do pensamento – embora este também pode ocorrer na companhia de outros – mas um isolamento do convívio com outros na esfera pública. Ademais, esta solidão não foi apenas aproveitada, mas ampliada com uma “invasão” do Estado nos assuntos da esfera privada, durante os Governos Totalitários como um, entre outros, instrumentos de dominação, assim como também ocorre em “todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, pelo isolamento dos homens, suas capacidades políticas” (ARENDT, 1962, p. 475. Tradução nossa)⁴¹. Nesta condição de isolamento, o homem participa do mundo apenas com seu trabalho. Contudo, diferente de uma atividade criativa e de interação com o mundo, parte de sua condição humana⁴², esta participação no mundo se restringe a um esforço pela sobrevivência, enquanto *animal laborans*. Afastado do espaço público e também do mundo das coisas “é quando o isolamento se torna solidão”, conclui Arendt.

A filosofia política contida nas obras de Arendt, sobretudo *Origens do Totalitarismo* (1951) e *Eichmann em Jerusalém* (1963), aludem a um momento histórico em que ocorreram fatos, não só trágicos para a humanidade, mas também inéditos (embora houvessem aqueles que não tomaram conhecimento dos fatos e os que se aproveitaram daquela situação). A intolerância teria alcançado um índice que colocava qualquer escala incapaz de medi-la, não somente explicada pela quantidade de vidas desperdiçadas ou pela crueldade, mas pelas razões, pela banalidade⁴³ das razões, sem uma motivação econômica⁴⁴. Os Totalitarismos nos Regimes como o nazismo e o estalinismo contribuíram para isso⁴⁵. O *modus operandi* desses Regimes alimenta,

⁴¹ “[...] all tyrannies, certainly could not exist without destroying the public realm of life, that is, without destroying, by isolating men, their political capacities.

⁴² Aqui Arendt distingue na atividade humana do *work*, posto que esta atividade corresponde à sua relação com as coisas do mundo, sua atividade produtiva e criativa, o homem é descrito como um *homo faber*. Em conformidade com o pensamento de Arendt, Jackes Caroux descreve o isolamento como consequência de uma sociedade industrial cujos valores são ditados pelo *labor*, um homem degradado, na condição de *animal laborans*, conforme Celso Lafer, em seu Posfácio para versão brasileira da *Condição Humana*. (ARENDT, 2007, p. 348)

⁴³ Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt desenvolve a expressão “banalidade do mal”, no qual o banal sugnifica “a superficialidade no agir causada pela ausência de pensamento, pela incapacidade de reflexão (...) a des-presença de consciência.” (SCHIO, 2012, p. 69. Grifos da autora.)

⁴⁴ Como por exemplo, com relação aos trabalhos forçados nos campos de concentração na Rússia.

⁴⁵ Arendt abordou estes dois regimes, mas também se poderia citar o Fascismo italiano. Contudo, Arendt não inclui o regime fascista italiano entre os totalitarismos. Por não tê-lo estudado com profundidade e compromisso com sua obra, lhe faltaria a robustez nas justificativas.

mas também se retroalimenta da violência na forma de terror, tanto quanto descon sidera tradições e costumes, bem como a humanidade dos povos, como descreve Arendt sobre aquela nova forma de governo, no qual:

os meios de dominação total não são apenas mais drásticos, mas que o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos, como o despotismo, a tirania e a ditadura. Sempre que ascendeu ao poder, o totalitarismo desenvolveu instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. Não importa a tradição especificamente nacional ou da fonte espiritual particular da sua ideologia, o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras de partido único, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente à dominação mundial.” (ARENDT, 1962, p. 460. Tradução nossa.)⁴⁶.

Nesse contexto não havia espaço para as diferenças, e a política se torna ameaçada ou até anulada completamente. No entanto, as sociedades contemporâneas a partir do século XX cada vez mais diversas⁴⁷, com diversidades étnicas, culturais, religiosas, etc., as quais demandam que haja espaço apropriado para discutir suas singularidades e alcançar cada uma, a seu modo, a satisfação de seus anseios e interesses, tanto no âmbito privado quanto público.

A política, que era praticada com naturalidade entre os cidadãos na Grécia antiga – até mesmo por uma “natureza” política do homem⁴⁸ e uma inclinação em viver junto de outros, e não apenas por interesse – tal como descreve Aristóteles:

um ser humano é por natureza um animal político. É por isso que, mesmo quando não precisam da ajuda uns dos outros, as pessoas ainda têm vontade de viverem juntas, ainda que também seja verdade que o benefício comum as conduz a viverem juntas, na medida em que contribuem com parte de viver bem para cada uma delas. Isto é, acima de tudo, o fim, seja de todos

⁴⁶ “the means of total domination are not only more drastic but that totalitarianism differs essentially from other forms of political oppression known to us such as despotism, tyranny and dictatorship. Wherever it rose to power, it developed entirely new political institutions and destroyed all social, legal and political traditions of the country. No matter what the specifically national tradition or the particular spiritual source of its ideology, totalitarian government always transformed classes into masses, supplanted the party system, not by one-party dictatorships, but by a mass movement, shifted the center of power from the army to the police, and established a foreign policy openly directed toward world domination.”

⁴⁷ Ainda que os movimentos migratórios ou a criação dos Estados-nação, tomando alguns exemplos, contribuam para a ideia de sociedades cada vez mais plurais, essa diversidade nas sociedades não são um fenômeno temporal, ao contrário, a pluralidade constitui um aspecto inerente à própria condição humana, segundo Arendt (2007, p. 15), a “condição humana da pluralidade”.

⁴⁸ O *zoom politikon* aristotélico possui uma diferença em relação ao pensamento arendtiano, porque o conceito de Aristóteles parece indicar como se houvesse no homem uma essência política. Para Arendt (2002, n.p.), o homem não possui qualquer substância política original, isto é, ele é naturalmente apolítico; a política surge no “entre-os-homens”, deste modo, totalmente fora “do” homem.

em comum ou de cada um separadamente. Mas os seres humanos também se unem e mantêm comunidades políticas em prol da vida por si só. Pois talvez haja alguma parte do que é nobre na vida solitária, desde que não seja sobrecarregada com suas dificuldades. Em qualquer caso, é claro que a maioria dos seres humanos está disposta a suportar muitas dificuldades para se prender à vida, como se tivesse uma espécie de alegria inerente a ela e uma doçura natural. (ARISTOTLE, 1998, p. 76. [1278b 19-28]. Grifos nossos. Tradução nossa.)⁴⁹

Essa concepção de política aristotélica ficou esquecida por algum tempo⁵⁰ e os motivos que levam às atitudes intolerantes podem estar diretamente ligados a esse esquecimento, tanto quanto ao reconhecimento de que o mundo dos homens assim o é, no plural, e ocorre pelo “agir” permanente entre eles. Quando não há essa vontade, como ocorre na sociedade da massa, os homens deixam de “agir” para se “comportar”, e nesse caso não há política. Nesta situação, outra causa para a ausência de ação na esfera pública, na descrição de Arendt ao fenômeno dessa sociedade, pode ocorrer mesmo em regimes democráticos. Numa sociedade da massa, seus membros não só seguem regras, mas certos padrões de comportamento, normatizando-os, sem reflexão, abolindo a ação espontânea ou as reações inesperadas, que são características benéficas de um indivíduo que é único em um grupo de indivíduos.

Esse não era um problema central, segundo Arendt, nas primeiras sociedades constituídas ao final dos regimes feudais e a ascensão da “boa sociedade”, com o surgimento dos Estados-Nação no século XVIII, nem tampouco na sociedade de classes do século XIX. O problema do isolamento passou a ter importância para o grupo

⁴⁹ “[...] a human being is by nature a political animal. That is why, even when they do not need one another’s help, people no less desire to live together, although it is also true that the common benefit brings them together, to the extent that it contributes some part of living well to each. This above all is the end, then, whether of everyone in common or of each separately. But human beings also join together and maintain political communities for the sake of life by itself. For there is perhaps some share of what is NOBLE in life alone, as long as it is not too overburdened with the hardships of life. In any case, it is clear that most human beings are willing to endure much hardship in order to cling to life, as if it had a sort of joy inherent in it and a natural sweetness.”

⁵⁰ A abordagem de Arendt sobre a filosofia política de Aristóteles sugere sua revisão, dado que a sociedades da massa afastaram os indivíduos no espaço público. Há uma retomada da ética aristotélica pela corrente filosófica denominada “ética das virtudes”, por filósofos como MacIntyre (1929-) e Bernard Williams (1929-), como uma posição alternativa às teorias kantiana ou utilitarista, Martha Nussbaum (1947-) entretanto, no ensaio “Virtue Ethics: A Misleading Category?” defende que uma teoria moderna das virtudes não deveria ser considerada uma terceira via, pois que as virtudes são tratadas tanto nas teorias utilitaristas quanto kantianas.

de indivíduos que a boa sociedade se transformou, a “sociedade de massa”⁵¹, nos quais:

os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares haviam antes sido absorvidas por grupos sociais; com o surgimento da sociedade de massas a esfera do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade. (ARENDT, 2007, p. 50)

Mais do que retirar a possibilidade de ação, o fenômeno da sociedade da massa, que “conquistou a esfera pública” teria reduzido as diferenças às questões privadas do indivíduo (*idem*. p. 51), algo que se desdobra em duas consequências, as quais serão discutidas mais detalhadamente adiante, mas resumidamente seriam as seguintes: primeiro, as questões privadas, ou seja, os assuntos de natureza mais íntima, em relação ao indivíduo ou a grupos bastante restritos como a família, comunidades religiosas, etc., passaram a serem discutidos ou padronizados no espaço em comum da esfera pública; e a segunda, a normatização no comportamento, algo esperado e desejável dessa sociedade pelos regimes totalitários, suprime o espaço da ação, ou de outro modo, retira dos indivíduos algo que faz do espaço público o que ele deveria ser: o local no qual os indivíduos devem se colocar como eles são, com suas singularidades e alteridades⁵², e principalmente na maneira de externar essas diferenças, que ocorre através da ação e no discurso entre os pares.

Esta crítica da sociedade de massa baseia-se num referencial que Arendt adota para descrever o que seria um espaço público desejável, algo como a *pólis* no antigo Estado grego. Parece que o “espaço público” na sociedade da massa é muito diferente daquele que os gregos compreendiam e no qual viviam. Até porque, consi-

⁵¹ “A sociedade das massas surgiu no início do século XX, como desdobramento ou decorrência da “sociedade burguesa”. Ela compõe-se de homens solitários (Cf. Arendt, A crise na cultura: sua importância social e política in. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992, p. 250), individualistas, que se isolam enquanto seres humanos, isto é, eles não mantêm ligações com os outros que não sejam interessadas, profissionalmente, por exemplo” (SCHIO, 2007, p. 16).

⁵² a alteridade é qualidade insuficiente da distinção, mas não só, visibilidade e comunicabilidade são aspectos intrínsecos à pluralidade humana. Compreender-se em seu “ser outro” é condição necessária, mas não suficiente do singularizar-se. A condição do “ser distinto”, do distinguir-se, pela performance de atos e palavras em companhia de outros, no espaço da aparência. A distinção humana não é idêntica à alteridade, mas “a alteridade como um “aspecto importante da pluralidade”, é uma qualidade de distinção entre indivíduos. Para Arendt “só o homem é capaz de exprimir diferenças e distinguir-se”, porque só ele é capaz de “comunicar a si próprio”, ao passo que a singularidade é o que faz único entre uma pluralidade de indivíduos. (ARENDT, 2007. p. 189)

derando o aspecto material do termo “espaço”, também não há comparação numérica, segundo Arendt (*Idem.* p. 52), entre as grandes e crescentes populações das sociedades modernas e as cidade-estado gregas. O espaço público na *polis* que privilegiava o discurso e a ação foi possível com um grupo restrito de cidadãos, algo que eles próprios tinham consciência. Desta maneira, acrescenta Arendt, na sociedade da massa não é o político, mas o social que passa a constituir a esfera público-política (*Idem, Ibidem*).

A ausência do discurso e da ação no espaço público-político, decorre em parte pela homogeneização do comportamento do indivíduo, este espaço passa a ser ocupado com as questões privadas que deveriam estar restritas à essa esfera (privada) da vida humana. Arendt ensina que a “distinção entre as esferas pública e privada, encarada do ponto de vista da privatividade e não do corpo político, equivale à diferença entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado” (ARENDT, 2007, p. 82). Quando o debate ocorre em questões da intimidade de cada um e, portanto, que não deveriam ser passíveis de debate público, como as que envolvem a fé religiosa, escolhas individuais – casamento, amizades, por exemplo, ou outras questões íntimas, as possibilidades aumentam para que hajam conflitos e então as intolerâncias aparecem. Por outro lado, a negação das possibilidades de conflito, ou seja, da experiência do debate das posições conflitantes também dão margem às posturas intolerantes.

Essa ‘confusão’ ou mesmo o desaparecimento dos limites de ambas as esferas privadas e público-políticas na sociedade da massa, ou com Arendt descreve, a “submersão de ambas na esfera do social”, pode ter origem em uma certa descaracterização de conceitos aristotélicos em determinado momento da história. Por exemplo, a relação entre *ação* e *vida em comum*, justificada na tradução de *zoom politikon* em Aristóteles⁵³ para a sua tradução por Sêneca e Tomás de Aquino⁵⁴ por *animal socialis* e acrescenta Arendt:

⁵³ Segundo Schio, o animal político é aquele que fala, argumenta (retórica), por isso prescinde da violência.

⁵⁴ A tradução consagrada de Tomás de Aquino: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza, político, isto é, social). Arendt lembra que citação é do Index Rerum da edição de Turim das obras de São Tomás de Aquino (1922), no qual *politicus* não ocorre no texto, mas o Index faz um resumo correto do que ele quer dizer, como se pode verificar pela Suma Teológica i.96. 4; ii.2 109. 3.

esta substituição inconsciente do social pelo político revela até que ponto a concepção original grega de política havia sido esquecida. Para tanto, é significativo, mas não conclusivo, que a palavra “social” seja de origem romana, sem qualquer equivalente na língua ou no pensamento gregos. Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente uma acepção claramente política, embora limitada: indicava certa aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime. (ARENDT, 2007, p. 32. Grifos da autora.)

Aristóteles não ignorava a importância do *social*, ou seja, que o homem não pode viver fora da companhia de outros homens. Contudo, esta condição biológica de sociabilidade no homem não lhe é exclusiva, pelo contrário, é algo que lhe confere semelhança aos animais, ainda que ela tenha importância para a manutenção da sua condição humana⁵⁵. Por outro lado, o *zoom politikon*, uma capacidade inata de organizar-se politicamente, agora seria uma capacidade exclusivamente humana. Além disso, também o espaço é “uma necessidade vital do homem” (SCHIO, 2012, p. 43), um lugar que tanto permite viver a liberdade como lhe oferece proteção. Segundo Schio, “o espaço privado, a casa, a vida familiar é um local de repouso”, enquanto o espaço público é o “local onde ocorrem o encontro com os outros [...] que se diferenciam por sua atuação, pelo seu discurso”. A importância comparativa entre a *polis* e a sociedade moderna que Arendt estabelece é fundamental para entender sua crítica a essa desfiguração entre as esferas pública e privada da vida humana na sociedade da massa, mas também ao emergir da esfera do social, desde o início da era moderna.

Na família, enquanto um modelo da esfera privada por excelência, predomina a desigualdade e a ausência de liberdade. Ao adentrar na esfera política, os indivíduos são reconhecidos como iguais⁵⁶. Esta condição de igualdade (não em sentido natural ou biológica, mas jurídico político) lhes conferia a “liberdade” de não governar e não ser governado. Na Modernidade, diferente da antiga Grécia, reduzem-se ou desaparecem as diferenças entre as esferas social e pública ou os temas realmente

⁵⁵ A sociabilidade estaria incluída numa categoria de atividades humanas mais ligadas ao processo biológico ao qual Arendt denomina *labor*, enquanto uma necessidade vital no processo da vida.

⁵⁶ Igualdade no espaço público da *polis* não é um conceito comparável ao moderno, dado que na *polis*, o grupo de indivíduos considerados cidadãos, e, portanto, merecedores dessa igualdade, não incluía por exemplo, os escravos, que correspondiam ao maior número entre os que viviam na comunidade.

importantes entre os assuntos humanos que deveriam fazer parte do debate público, enquanto que:

A política é apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social – [...]. Esta funcionalização torna impossível perceber qualquer grande abismo entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, a elevação do lar doméstico (*oikia*) ou das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse “coletivo”. (ARENDT, 2007, p. 42. Grifos da autora.)

Quando os assuntos de natureza reservada, da esfera privada, passam a ser objeto de debate público na esfera social, ou mesmo impostas pelo Estado, as dissensões tornam-se inevitáveis. No espaço que é público, se a liberdade – que se baseia na igualdade, mas não uma igualdade de valores biológicos em comum, mas pelo direito e dever igual de preservar esses valores – é ameaçada pela tentativa de padronizar o *comportamento* dos indivíduos, retirando-lhes a possibilidade de expor suas diferenças, a inquietação e o desconforto se traduzem em rupturas daqueles que são coagidos pela força. Os exemplos são abundantes, desde uma imposição de uma religião oficial de Estado ou na instituição de padrões de comportamento fornecidos como corretos, como por exemplo, a desaprovação de determinada orientação sexual. E nesses exemplos os verbos sugerem que há uma violação da autonomia⁵⁷ do indivíduo. Essa violação ocorre quando não são reconhecidas as diferenças, ou em outras palavras, a condição de pluralidade⁵⁸ da humanidade; assim como “a alteridade é, ainda que insuficiente, aspecto importante da pluralidade; é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra” (ARENDT, 2007, p. 189).

Retornando ao exemplo da *polis*, para Aristóteles o homem receberia uma segunda vida, seu *bios politikos*, na qual incluía duas atividades essencialmente políticas: a *práxis* (ação) e a *lexis* (discurso). E ao adentrar no mundo humano é como se houvesse um segundo nascimento, no qual, pelo discurso e pela ação, e só então, ele se torna um ser político. Todavia, independente da relevância dessa distinção, os

⁵⁷ Arendt adota a concepção kantiana para definir que a autonomia, ou o “governo de si mesmo”, a capacidade de autolegislar do indivíduo racional que lhe confere responsabilidade moral.

⁵⁸ “A pluralidade humana consiste no fato de que os seres humanos partilham o mesmo planeta e precisam organizar-se para isso, convivendo de uma forma humana e digna, e isso apenas é possível por meio da política.” (SCHIO, 2011, p. 122)

gregos praticavam aquilo que Arendt aponta ter sido, em certa medida, obscurecido na Modernidade. As ações espontâneas que poderiam existir entre diferentes indivíduos não ocorrem numa sociedade que prioriza um comportamento uniformizado, de indivíduos atomizados e isolados.

Um desdobramento desse isolamento, característico da sociedade da massa, foi aproveitado pelos Regimes Totalitários no século XX, que aniquilaram com a ação política, com a participação dos cidadãos na vida público-política. A relação desse isolamento com o Totalitarismo não está na concentração do poder no governante totalitário – que os igualaria a qualquer outro governo absolutista – mas porque os Regimes Totalitários não reconhecem limites para sua autoridade em qualquer esfera da vida pública ou privada. Assim, o controle praticado nesses regimes aproveitou-se das características da sociedade da massa: um ser humano solitário, que não se relaciona com outros homens, mas concorre com eles, atributo que se encaixou perfeitamente aos interesses dos líderes daqueles regimes. No Totalitarismo é necessário que não haja o espaço para os indivíduos exponham e discutam os seus interesses mais simples como a separação e descarte do lixo seco, a destinação de vagas em hospitais, a altura dos prédios, nem o que lhes diferencia, nem as demandas mais complexas, que reportam ao exercício da cidadania ou ao “direito a ter direitos”, com a mesma liberdade que lhes faz iguais enquanto humanos.

Para seu intento, os sucessivos “expurgos humanos”⁵⁹ foram praticados durante os Regimes Nazista e Stalinista, embora não da mesma forma, mas ambos com artifícios: leis da natureza e leis da história, respectivamente. Não visavam a inimigos reais, senão grupos assim declarados, mesmo dentre o próprio povo. Não bastava destruir um “outro”, simplesmente por ser um inimigo declarado que prejudicasse a nação, mas um inimigo ideológico⁶⁰. Assim foi com o judeu, o negro, o cigano, etc. pelo Nazismo, ou a dissolução de classes, expropriações e extinção da propriedade de terras ou de fábricas pelo Stalinismo. O objetivo era destruir todas as conexões sociais, suas tradições, alcançando além de pessoas de outras tradições, inclusive

⁵⁹ “*purge*” é uma expressão repetidamente usada por Arendt em *Origens do Totalitarismo* para designar os sucessivos e diversos massacres em massa de populações e de grupos durante o Nazismo e Stalinismo.

⁶⁰ O termo ‘ideológico’ aqui deve ser entendido como um sistema de ideias de um grupo social que defende compromissos institucionais e interesses políticos, morais, etc., alheios aos do regime totalitário que está no poder.

os conhecidos, também familiares e amigos próximos. Um “simples e engenhoso artifício da *culpa por associação*” (ARENDT, 1962, p. 323. Grifos da autora. Tradução nossa.) transformava antigos amigos nos mais severos inimigos, delatores que voluntariamente entregavam seus companheiros e até familiares para “salvar sua própria pele”. O homem solitário que não se relaciona com outros, o comportamento uniformizado dos indivíduos, em detrimento da ação e do discurso na esfera pública, a inclusão dos assuntos privados no debate público, quando deveria ser resguardado à esfera do privado. Os resultados naqueles Regimes Totalitários ilustraram quanto danosas podem ser as consequências dessa indiferença com os assuntos humanos.

2.2. A amizade política

Nas sociedades modernas não há um distanciamento da vida política apenas pela característica do isolamento do homem da massa. Orientado basicamente por uma tradição cristã, o modo de vida ocidental incorporou um modelo de vida comunitária, de relações de fraternidade, de laços familiares, governada principalmente pelo princípio da caridade (*caritas*), de um amor pelo próximo.

Historicamente, conhecemos somente um princípio concebido para manter unida uma comunidade de pessoas destituídas de interesse num mundo comum e que já não se sentiam relacionadas e separadas por ele. Encontrar um vínculo entre os homens, suficientemente forte para substituir o mundo, foi a principal tarefa política da antiga filosofia cristã; e foi Agostinho quem propôs edificar sobre a caridade não apenas a “irmandade” cristã, mas todas as relações humanas. (ARENDT, 2007, p. 62)

O princípio cristão da caridade, proposto por Agostinho, baseia-se num princípio de fraternidade, ou irmandade, que se adequa bem entre os membros de uma família, passou a definir também as condições de vida comunitária. Entretanto, nos explica Arendt, o problema é que as relações entre os membros de uma família são naturalmente de caráter apolítico ou até antipolítico, incapazes de constituir uma esfera pública e, “portanto, improvável que viesse a surgir da vida comunitária cristã, se esta fosse governada pelo princípio da caridade e nada mais.” (*Idem*, p. 63). A amizade fraternal não corresponde à esfera pública, porque desconsidera a característica de pluralidade de indivíduos dessa esfera. Esse equívoco provocaria, segundo Aristóteles, a destruição da *polis*, conforme descreve na obra *Política*:

estou falando sobre a suposição de que é melhor para uma cidade-estado estar o mais longe possível de uma unidade [...] E, no entanto, é evidente que quanto mais uma unidade se torna uma cidade-estado, menos uma cidade-estado será. Pois uma cidade-estado consiste naturalmente em uma certa multidão; e à medida que se torna mais uma unidade, ela de cidade-estado se transformará em família, e de família em ser humano. Pois certamente diríamos que uma família é mais uma unidade do que uma cidade-estado, e um ser humano mais individual do que uma família. Portanto, mesmo que alguém consiga isso, não deve ser feito, pois destruirá a cidade-estado.⁶¹ (ARISTOTLE, 1998, p. 27 [1261a 14-22]. Tradução nossa. Grifos nossos.)

Além disso, acrescenta Aristóteles, uma *polis* não consiste apenas em uma pluralidade numérica de pessoas, senão de pessoas diferentes. Porém a ideia da cidade-estado (*polis*) aristotélica também se inspira no conceito de comunidade, que consiste num grupo de pessoas que se engajam em um empreendimento em comum, mas relacionadas umas às outras por um tipo de amizade cujo resultado é a justiça (ARISTOTLE, 1998, p. 26 [1260b 39-41])

Para Aristóteles, o caráter político da ação do homem, o animal político, na *pólis* está permeado do conceito de *philia*, um tipo de amizade no espaço político, que é também uma espécie de amor, um amor pelo outro, por sua condição de humano. Aquino, por seu turno também se fundamenta em Aristóteles para discorrer sobre a amizade. Entretanto, tal como apresenta na questão 114, da Segunda seção da Segunda parte da Suma Teológica, Aquino relaciona a virtude da amizade com um tipo de amizade a que Aristóteles definira com um outro sentimento, denominado por ele como afabilidade, ou amabilidade. Aquino responde à questão sobre a característica especial da virtude da amizade afirmando que:

deve-se dizer que Aristóteles fala de duas amizades. A primeira consiste principalmente na afeição de um homem para com outro, e pode ser a consequência de qualquer virtude. O que se refere a esta amizade, foi dito quando se tratou caridade. – Mas ele fala de um segundo tipo de amizade que consiste unicamente em palavras ou atos exteriores. E esta não realiza de maneira perfeita a razão de amizade, mas tem com ela uma certa semelhança, na medida em que alguém se comporta decentemente com aqueles com quem convive. (AQUINO, 1984b, p. 644. Grifos nossos.)

⁶¹ [...] *am talking about the assumption that it is best for a city-state to be as far as possible all one unit [...]. And yet it is evident that the more of a unity a city-state becomes, the less of a city-state it will be. For a city-state naturally consists of a certain multitude; and as it becomes more of a unity, it will turn from a city-state into a household, and from a household into a human being. For we would surely say that a household is more of a unity than a city-state and an individual human being than a household. Hence, even if someone could achieve this, it should not be done, since it will destroy the city-state.*

Aquino relaciona a amizade com a caridade, sendo a “mais alta das virtudes teológicas⁶²”, algo que já estava na Filosofia de Agostinho. Mas uma comunidade de ação baseada na amizade, com características de irmandade, presente no conceito cristão de *caritas*, pode estar um pouco distante daquela amizade da *pólis* que Aristóteles entendia. Essa outra interpretação, em outro sentido para o conceito de amizade, está mais relacionada ao sentimento de caridade que seria mais semelhante a uma certa compaixão, que também se traduz por fraternidade. E foi no idealismo revolucionário francês que o conceito de fraternidade passou, junto com a igualdade e a liberdade, a aparecer como uma categoria natural ligada a uma espécie de compaixão à *les mirerables*, os perseguidos, humilhados e infelizes. Porém, distante do que pensava Rousseau ou pretendia Robespierre⁶³, àqueles aos quais essa compaixão descrita por “fraternidade” fora dirigida, jamais foram vistos como irmãos e, portanto, como iguais. Assim escrevia Arendt:

Através da compaixão, o humanitário com ideias revolucionárias do século XVIII almejava a solidariedade com os infelizes e miseráveis — um esforço que equivalia a penetrar no próprio domínio da fraternidade. Mas logo se tornou evidente que esse tipo de humanitarismo, cuja forma mais pura é privilégio dos párias, não é transmissível e não pode ser facilmente adquirido por aqueles que não pertencem aos grupos párias. Não bastam nem a compaixão nem a efetiva participação no sofrimento. Não podemos discutir aqui o dano que a compaixão introduziu nas revoluções modernas, com as tentativas de melhorar o quinhão dos infelizes, ao invés de estabelecer justiça para todos (ARENDT, 2008, p. irregular).

Seguir Aquino sem ressalvas, leva a fundamentar o princípio da ação em uma espécie de amizade, justificada por um sentimento de afeto, algo que é típico das relações mais íntimas, como as relações familiares por exemplo, mas que não são [e nem devem ser] características das relações que ocorrem no espaço público. Se por um lado esse tipo de amizade é desejável por ser desinteressada do ponto de vista material, diferente de uma comunidade de negócio, por exemplo, pensá-la desta forma pode ser, além de superficial, mais um “sentimentalismo” que, por esta motivação, não estabelece vínculos de confiança. É um privilégio que pode ser retirado a

⁶² Virtudes teológicas, segundo Aquino são aquelas que tem origem, motivação e objeto imediato o próprio Deus, não são humanas, mas divinas. (AQUINO, 1984a, p. 172)

⁶³ Maximilien Robespierre (1757-1794) advogado e político francês, um dos mais importantes personagens da Revolução Francesa (1789-1799)

qualquer momento, sem explicação e, além disso e mais importante, não estava presente no princípio aristotélico. Mesmo porque, a caridade pode estar presente até entre criminosos, cujos atos reprováveis não concorrem de nenhuma forma para um bem comum de uma sociedade. Enquanto o amor cristão “é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é na esfera mais ampla dos negócios humanos” (ARENDT, 2007, p. 257), o princípio da *philia politike* aristotélico, até poderia ser traduzido por uma irmandade, uma *frater*-nidade do revolucionário francês, desde que não fosse justificada pela intimidade ou proximidade tal como nos parentescos, mas por um amor pelo outro por sua condição de “irmão humano”, portanto um amor pela [sua] humanidade, e pela humanidade em sentido amplo.

A preocupação com a tolerância pode ter iniciado na Idade Média como temática relevante teorizada no âmbito religioso, isto é, como tentativa de solução para o convívio entre pessoas que professam crenças distintas, ou mesmo com interpretações diversas sobre uma mesma religião. Mas o tema ultrapassou o âmbito privado da religião quando a Igreja influenciou [ou mesmo fez parte d]o Estado, levando consigo o conceito de tolerância e elevando-o outro patamar, mais abrangente e secularizado. Com o tempo, ser tolerante com as outras crenças religiosas passou a ser uma entre varias outras crenças. Os fiéis à doutrina religiosa são também cidadãos e não há razão para pensar que devem agir de modo distinto em questões religiosas ou políticas. Tanto a atitude quanto a prática tolerante podem ser, nesta perspectiva, de natureza política desde sempre.

3. Pluralidade, singularidade e vivência política

A Terra é uma representação da diversidade, seja por lugares com características variadas quanto ao relevo, clima, etc., lugares que são muito quentes ou muito frios, úmidos, secos, com muitos rios, de vegetação farta à desertos inóspitos. Em todos esses locais, apesar das adversidades do meio-ambiente, a presença humana neles evidencia que a capacidade de adaptação para viver nos espaços naturais é uma propriedade da nossa espécie¹. Contudo essa adaptabilidade nem sempre é consonante, quando a adversidade consiste em viver com outras pessoas, em *com-viver* na pluralidade de seres humanos. Na cidade Bujanovac (República da Sérvia), numa região denominada Vale Preševo, de maioria albanesa, pessoas das duas etnias nunca se sentam juntas para tomar café como amigos². Por isso há cafés para frequentadores de origem sérvia e outros para albaneses. A língua que é falada, se vai à igreja ou a mesquita, todos os traços que refletem a origem são motivos para uma separação étnica praticamente insolúvel. Apesar de haverem moradores que admitem a viabilidade do convívio, que relatam casos de amizade e esperanças de

¹ Fatores ambientais e econômicos influenciam a migração de pessoas em algum momento, como o retirante da seca, no êxodo migratório do nordeste brasileiro para o sudeste, entre os anos 1950 e 1970. Mas quando as condições de sobrevivência permitem, o homem persiste em viver, mesmo em lugares áridos, como nos versos de “Ultimo Pau de Arara” (Luiz Gonzaga e Guio de Moraes, 1952) “Enquanto a minha vaquinha tiver o couro e o osso / e puder com o chocalho pendurado no pescoço / eu vou ficando por aqui, que Deus do céu me ajude / quem sai da terra natal em outros cantos não para / só deixo o meu Cariri no ultimo pau de arara”.

² Esta tensão entre sérvios e albaneses ocorre após o final da Guerra do Kosovo, em 1999. A Sérvia nunca reconheceu a independência do Kosovo em 2008. Segundo reportagem da rádio BBC, moradores relatam, por exemplo, que “esta geração cresceu em tempos de guerra, quando o ódio foi promovido [...] essas duras experiências fizeram os jovens se afastarem uns dos outros” ou ainda relatam “Eles ainda querem ser meus amigos, mas têm medo de serem vistos comigo, porque serão vistos como traidores de sua comunidade.” (PRESSLY e KASAPI, 2019)

um futuro de paz entre eles, a saída encontrada pelos povos, em conflito desde 1999, é a permuta de terras entre a Sérvia e o vizinho Kosovo para que cada país possa manter áreas contíguas de seu território,

Referenciar um grupo de seres humanos que habitam determinado território, ou mesmo a totalidade destes seres que vivem sobre o planeta pode ser perfeitamente designado como “pluralidade”, por representar uma qualidade na multiplicidade desse grupo. Numa perspectiva arendtiana, porém, mais que uma qualidade, pluralidade constitui uma “condição humana” por excelência. E reconhecer a condição humana da pluralidade implica reconhecer também a importância da Política. Mas não política como uma atividade do Estado, e sim como uma condição para os desafios do convívio, num espaço comum onde habitam homens livres, e que não compartilhem necessariamente dos mesmos interesses e concepções de bem ou felicidade.

Na contemporaneidade, a condição da pluralidade é referenciada em Constituições como a brasileira de 1988, tomada como exemplo, mas presentes também em outras constituições como a Lei Fundamental da Alemanha (*Grundgesetz*) de 1949 e as Leis Básicas de Israel³ de 1958, e todas elas inspiradas na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Contudo, apesar de algumas Cartas Magnas assegurarem direitos iguais, vedarem e criminalizarem atos que firam esses direitos, atos de alguma forma preconceituosos⁴, o reconhecimento tácito desse princípio de dignidade nem sempre acompanha a lei da mesma maneira. Essa percepção está na descrição de Arendt para um “silencioso consentimento” aos regimes totalitários, que resultaram na “desvairada fabricação em massa” dos campos de concentração nazista e acrescenta que:

isso só pôde acontecer porque os Direitos do Homem nunca haviam sido filosoficamente estabelecidos, mas meramente formulados; nunca haviam sido politicamente estabelecidos, mas meramente proclamados; perderam,

³ As Leis Básicas de Israel de 1958 são o resultado da proposta de uma assembleia constituinte, reunida em 1950 para uma futura Constituição.

⁴ O artigo terceiro da Constituição Brasileira de 1988 assegura que é um objetivo fundamental da República Federativa do Brasil, entre outros, no seu inciso IV, “promover o bem de todos, sem preconceito de origem, raça, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. Em 13/6/2019, baseado neste princípio, o Supremo Tribunal Federal incluiu ainda nesse rol, por analogia, a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero.

em sua forma tradicional, toda validade. (ARENDT, 1973, p. 447. Tradução nossa.)⁵

Mesmo após o fim dos regimes totalitários, sobretudo na Alemanha e na Rússia, a afirmação de Arendt a cerca dos Direitos Humanos permanece válida, assim como os consentimentos permaneceram presentes. Isso pode ser observado em diversos países que ainda mantêm comunidades segregadas, não de modo tão explícito e profundo como foi o regime do *Apartheid*⁶, mas que também não contribuem para um “viver junto”, havendo diferenças culturais, religiosas ou étnicas. Muitas vezes este desejo de evitar viver mesclados com outras comunidades é dos próprios indivíduos (ou das comunidades como um todo), como ocorre nos bairros dos chineses de Nova York ou em bairros árabes em diversas cidades de Israel, onde não residem judeus. Mas por outro lado, há casos em que o próprio Estado colabora para a segregação, como nos EUA, onde muitos negros não podem adquirir imóveis em determinadas regiões⁷ ou são hostilizados pelo simples fato de transitar por bairros “de brancos”. Arendt (2017, p. 78) demonstra que mesmo após a Revolução Americana (1783), os negros e os nativos não foram incluídos no *consensus universalis*⁸ daquela república recém-criada e a própria condição de cidadania dos negros já era questionável naquele país (*idem*, p. 81). Nestes termos, retirando-lhes a cidadania, ainda que tacitamente, retira-lhes também a possibilidade da proteção do Estado que, por sua vez, se exime de ter que lidar com os casos de intolerância étnica, embora o preconceito esteja implícito na interpretação das leis pelo próprio Estado, por meio dos seus juízes. Mesmo assim não seria suficiente que uma decisão de Estado instituísse uma dessegregação por lei, pois uma integração forçada é tão ruim quanto

⁵ *This [...] could only happen because the Rights of Man, which had never been philosophically established but merely formulated, which had never been politically secured but merely proclaimed, have, in their traditional form, lost all validity.*

⁶ Apartheid foi um sistema de segregação racial institucionalizado que existiu na África do Sul e (atual) Namíbia, entre 1948 e 1990, caracterizado por uma cultura política autoritária baseado na “supremacia branca” [*baaskap*] que incentivou a repressão estatal de negros africanos e asiáticos por uma minoria branca daqueles países.

⁷ Segundo a reportagem de BBC de 2016, “Áreas onde as minorias viviam eram vistas como investimentos arriscados e famílias negras tinham seus pedidos de financiamento negados de forma rotineira”, apesar dessa prática ser considerada ilegal desde 1970, no cotidiano ainda acontece. Segundo o Instituto de Pesquisa Americano Brookings, a segregação entre brancos e negros ainda é alta, tanto por questões econômicas como raciais e são incentivadas pelo governo através de políticas habitacionais (VAIDYANATHAN, 2016).

⁸ Arendt adota o termo *consensus universalis* segundo a concepção atribuída por Tocqueville, sendo um consentimento, ou um acordo tácito geral (ARENDT, 2017, p. 79)

a própria segregação⁹. Um exemplo foi o caso em que, após uma decisão da Suprema Corte decidir pela inconstitucionalidade da segregação nas escolas públicas dos EUA, em 1957, Little Rock, uma pequena comunidade do estado do Arkansas de supremacia branca, nove estudantes negros foram hostilizados publicamente por uma multidão de crianças brancas, tornando-se um caso de repercussão nacional. O então governador Orval Faubus declara: “eu não vou forçar meu povo a integrar-se contra sua vontade”¹⁰.

No entanto, nem mesmo numa comunidade, constituída por um grupo de habitantes de um território que partilhem determinada identidade cultural ou histórica em comum é feita de “iguais”. Ao contrário, nela há pessoas tão diferentes quanto desiguais entre si. Deste modo, um operário e um juiz de direito são desiguais e também diferentes, do ponto de vista material. Por justiça e reciprocidade, essa desigualdade necessita ser “igualada”¹¹ entre cidadãos. Para Arendt (2002, p. 99), seguindo a elaboração aristotélica, é exatamente dessa “igualação” que nasce a comunidade. E além disso, ainda que por razões diversas, há uma similaridade entre o aspecto econômico e político de Aristóteles: assim como há a necessidade de igualação no campo econômico, a igualação no campo político se dará pela amizade (*philia*). Notadamente se reitera a importância que Aristóteles atribui à amizade como fundamento da sua filosofia política. Nesta comunidade, neste “mundo comum”, paradoxalmente são as diferenças e as diversas perspectivas que constituem uma condição de convívio das pessoas, no qual todos estão envolvidos no mesmo objetivo (ARENDT, 2007, p. 67). Isso não significa que a ação de igualar pela amizade faz com que os indivíduos se tornem iguais uns aos outros, mas “parceiros” iguais num mundo comum, que compreendem o ponto de vista do outro e são capazes de comunicar suas próprias impressões. Assim, “o elemento político, na amizade, reside

⁹ Neste sentido, não é a mera existência de uma pluralidade de seres racionais que torna imperativo uma unidade civil, argumenta Wood, levando em consideração os princípios da universalidade e dignidade de Kant, mas “deve-se supor que eles estejam em alguma forma de interação um com o outro” (KANT, 2006, p. 246).

¹⁰ Arendt discute este caso em “Reflexões sobre Little Rock”, no qual comenta sobre a inabilidade dos governantes e das próprias pessoas envolvidas (exceto as vítimas, que eram crianças) em lidar com aquela situação (ARENDT, 2003, p. 261).

¹¹ Essa igualação, conforme Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, é demonstrada pelo aspecto econômico, ou seja, material, em relação a vida em comunidade (ARISTOTLE, 2009, p. 88 [1033a 8-18])

no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro” (ARENDT, 2002, p. 99).

Há uma ênfase que Arendt atribui ao convívio entre os homens para a política, enquanto Aristóteles compreendia que o homem é um animal político, de maneira congênita. Embora pareça uma distinção sem grande relevância, sua importância torna-se perceptível quando este convívio é negado, quando a ação for cessada por um de governo autoritário ou mesmo pela indisposição do próprio agente em se comunicar e agir em conjunto com os demais. Existem indivíduos que manifestam um sentimento de repugnância à política, ou simplesmente demonstram pouco ou nenhum interesse por ela, ainda que esta repulsa ocorra por achar que não lhes cabe discutir, ou por não bem compreendê-la em sentido amplo. (Como assuntos humanos que são, entenderiam que são do seu interesse). Evitam tomar posição, evitam falar e também não querem ouvir o que o outro tem a dizer. Ainda que enganosa, preferem a sensação de conforto ao evitar o debate de ideias que poderia resultar desacordos, dissensões decorrentes do diálogo com os outros. O medo pelo desconhecido pode ser outra causa dessa apatia e rejeição à política. Mas sem a comunicação, no silêncio da não-fala¹², quando os assuntos humanos são evitados e não há discurso e nem ação, restam apenas os conceitos até então concebidos, os *pré-conceitos*, um terreno fértil para a intolerância no espaço de convívio¹³.

Comunicar é ação (*praxis*), mas sobretudo é fala (*lexis*), e ambas têm significativa importância na designação da atividade humana da política (ARENDT, 2002, p. 109). Arendt, ao referir-se ao pensamento crítico e suas implicações para a política, assevera que, “muito embora seja uma ocupação solitária, depende dos outros para ser possível” (ARENDT, 1982, p. 40), reiterando a importância de poder falar e poder ser ouvido, além de ouvir o outro. Pois é na ação e no discurso que:

¹² Não se trata de uma ausência absoluta de comunicação entre os homens. Os assuntos referentes às atividades laborais do homem, sua relação com a natureza (*work*, nos termos de Arendt), também podem ser objetos de fala. No entanto não se trata desse tipo de comunicação, porque não contribui para a política, tal como no discurso, que ocorre no espaço público.

¹³ A negação da comunicação parece tão contrária a natureza do homem quando o impulso de comunicar, conforme Kant Deve tê-lo levado, nos primórdios da história humana, a manifestar sua existência em relação aos outros seres vivos. O mesmo processo, comenta, se verifica nos bebês que aos seus primeiros meses de vida, expressam através de ruídos, de gritos e do choro a intenção de interferir na “parte pensante da comunidade” (KANT, 2006, p. 25 [8:111])

Os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. (ARENDT, 2007, p. 192. Grifos da autora.)

Ou seja, não é apenas o uso da linguagem para comunicar “o que” uma pessoa é, como por exemplo, suas qualidades e habilidades. O silêncio, “enquanto expressão do emudecimento (passividade da fala)” não é revelador de “quem” as pessoas são¹⁴. Se elas não se revelarem na fala e na ação e mostrarem simplesmente “o que” são, se por alguma razão ocultarem “quem” são, a ação “perde seu caráter específico” e resta somente uma opinião subjetiva daquela atitude, revelando apenas uma ideia limitada de que as pessoas agem “contra” ou “a favor” das outras. Em ambos os casos, contra ou a favor, elas não passariam de “figuras politicamente marginais que surgem no cenário histórico em épocas de corrupção, desintegração e decadência política” (*idem*, p. 193). Perceber as pessoas simplesmente como contra ou a favor das outras, em uma perspectiva dualista, oferece respostas muito simples e imediatas, que são até mais sedutoras para quem, de fato, não deseja conhecer o outro. Porém, sem que haja volição do agente em se revelar, nem diligência dos outros em conhecer quem o agente é, a relação se constitui de maneira superficial e a percepção se torna imprecisa. Sem a revelação do agente na ação, essa ação passa a ser um “feito” sem importância, um meio qualquer para atingir um fim, tal como nos processos de fabricação de objetos. Da mesma maneira, quando não há convivência entre as pessoas, quando elas são percebidas meramente “pró” ou “contra” as outros, como ocorre nas guerras modernas, nas quais “os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito do seu lado e contra o inimigo” (*idem, ibidem*).

A fala, enquanto um atributo humano equivale à condição humana da pluralidade, afirma Arendt, não apenas pelo fato do uso das palavras para a comunicação de quem está no mundo e, portanto, entre indivíduos, mas – até mais relevante –

¹⁴ O silêncio quando não é expressão dessa passividade, pode ser falante, pode ser concordância ou discordância crítica e também pode ser atitude de escuta do outro. Em todos esses casos é fundamental no exercício do diálogo.

porque corresponde a um “falar consigo mesmo”. Para isso Arendt sugere a importância de “estar-só” como forma de questionar a própria consciência. Trata-se de um isolamento em sentido positivo e sem sofrimento, uma *solitude*¹⁵, uma condição de estar-só comigo mesmo, que é “mais do que consciência ou autoconhecimento”, mas um diálogo do eu-consigo-mesmo, no qual é possível um julgar autônomo¹⁶, de maneira articulada e atualizada no processo de pensamento (ARENDT, 2003, p. 97), desviando dos preconceitos¹⁷.

O pensar é uma atividade autoreflexiva e ocorre na *solitude*, no eu-comigo-mesmo. Enquanto na condição de agente, aquele que pratica a atividade da ação, o faz em companhia dos outros, e não mais consigo próprio. O processo, segundo Arendt, é contíguo e sucessivo, no qual o indivíduo para de pensar quando começa a agir; por sua vez, essa atividade de “agir” em companhia dos outros, para quando o agente começa a “pensar”. O agente (que age) e o pensador (que pensa) constituem duas expressões da mesma singularidade do indivíduo. Arendt ainda acrescenta que:

Enquanto travo o diálogo do estar só, no qual estou estritamente sozinho, não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois-em-um. [...] os homens não só existem no plural, como todos os seres terrenos, mas também trazem em si mesmos uma indicação dessa pluralidade. (ARENDT, 2002, p. 103)

¹⁵ No português, o termo *solitude* possui uma sutil diferença de *solidão*. Enquanto *solitude* é um termo pouco empregado na língua corrente, mais comum em textos poéticos, representa um estado introspectivo de isolamento; *solidão* – embora também usada no sentido anterior – está relacionada a um isolamento com sofrimento. Esta diferença existe também no inglês, entre *solitude* e *loneliness* usados pela autora para diferenciar os dois estados. Arendt adota o termo *solitude* para a condição de estar só e *loneliness* para referenciar aquela *solidão* dos totalitarismos. Os regimes totalitaristas não só levaram o homem ao isolamento, com o propósito de se livrar das possibilidades de comunicação entre as pessoas, mas também, e principalmente, impediam o estar-só consigo mesmo, tanto “nas formas seculares de consciência, quanto [nas] religiosas” (ARENDT, 2002, p. 104).

¹⁶ O ‘pensar por si’ que Arendt está de acordo com uma das três máximas do entendimento humano de Kant para a faculdade do gosto. ‘Pensar por si’, a primeira máxima do entendimento, para Kant refere-se a um pensar refletido, livre de pré-julgamentos [*Vorurteil*], trata-se de uma máxima da razão que jamais é passiva, portanto, heterônoma da razão (KANT, 2002, p. 174 [5:294]) isto é, o preconceito.

¹⁷ Para Kant é necessário libertar-se do preconceito, que não se trata apenas um juízo irrefletido, mas um juízo que tenha sido tomado como princípio e o maior de todos eles, a superstição, ou a crença sem um fundamento racional. A libertação da “cegueira” do preconceito é o que ele chama de Esclarecimento, ou Iluminação [*Aufklärung*], que possui um sentido metafórico “claro”, emancipador da escuridão, da cegueira da superstição. (*idem*. p. 175 [5:295])

Do ponto de vista da pluralidade humana, esse dois-em-um, no qual sou um no singular, mas sou (ou posso me tornar) dois, passa a ser importante tanto porque “descobrimos a pluralidade onde menos esperamos” (ARENDT, 2003, p. 106) . A surpresa que Arendt indica é encontrar a pluralidade na singularidade do homem, mas até na tradição judaico-cristã, de um Deus revelado, que é único, aparece a conotação plural de sua representação, como ocorre ao referenciar-se a ele pelo nome de *Elohim*¹⁸ na Bíblia Hebraica, ou pelo conceito da “Santíssima Trindade”¹⁹ no cristianismo. A “unidade” de Deus, presente nessas tradições monoteístas é uma referência inescapável, e nem por isso conseguem evitar referir e tratar da pluralidade, sem que careça de comprometer este seu importante dogma doutrinário.

A importância da “condição humana da pluralidade” para Arendt é tal que corresponde à ação, “única atividade humana exercida diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria” (2007, p. 15) porque “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (*idem*). Essa *pluralidade* é uma característica que, entre todos os aspectos das atividades humanas, é a condição indispensável e pela qual é possível a organização da vivência em grupo (a vida política). Este princípio está na essência do pensamento político de Arendt. Insistir que a pluralidade deve ser entendida como um axioma para vida política. algo não só era autoevidente para os gregos considerados cidadãos, mas deveria ser em qualquer tempo, é também inevitável para o conceito de política. O conceito que estava em Aristóteles, Arendt resgata na obra *Condição Humana* (1958) e na qual a abordagem da atividade humana por excelência, aquela que ocorre no espaço público, no “entre-os-homens”, fornece a base para pensar que o convívio entre pessoas aparentemente distintas, com valores, crenças, costumes, etc., é tão natural, para a própria manutenção da sua condição de partícipe da humanidade, quanto necessário.

¹⁸ Uma das designações para Deus no judaísmo, o termo *Elohim*, que consta nas escrituras canônicas hebraicas significa “divindades”, “deuses” ou “majestades”, sempre no plural, atribuído pelo sufixo “el”. A explicação de Tomás de Aquino é que entre nomes essenciais, a essência pode ser tomada sob forma de substantivo ou adjetivo; e “a substância, como tem o ser por si, tem unidade ou pluralidade por si”. Assim, seria na divindade – e não na substância – que se estaria relacionando o nome de Deus no plural (AQUINO, 1984a, p. 662).

¹⁹ Aquino prefere evitar a relação do nome “trindade” – que significa um número determinado de pessoas, com “pluralidade”, que tem um significado em geral (AQUINO, 1984a, p. 545). Entretanto, a relação apresentada, mesmo que limitada a três, exemplifica a admissibilidade de existir uma multiplicidade no conceito de um Deus uno, na filosofia cristã.

Interpretando a conceituação kantiana de humanidade, Arendt entende que há uma distinção relevante entre o homem como um ser moral, e a espécie humana. Há uma definição de uma criatura racional pertencente a um reino dos seres inteligíveis (*Geisterreich*) que pode existir em outras partes do universo, possui um “fim em si mesmo”. Mas há a definição da espécie humana, o “homem no plural e seu progresso” e cujo fim verdadeiro é a sociabilidade (ARENDT, 1982, p. 26). Arendt referencia a Crítica da Faculdade do Juízo, na qual Kant deixa entrever a relação que há entre o interesse empírico pelo belo com a política, evidenciando a importância da sociabilidade como requisito do homem, uma criatura destinada à sociedade, bem como um atributo da humanidade (KANT, 2002, p. 176. [5:297]).

3.1. Reconhecer a singularidade do outro

Somos um dois-em-um quando há um diálogo interior, conosco mesmo, numa representação da pluralidade humana em nós próprios. Entretanto não significa se entregar ao solipsismo, que além de nós nada mais existe senão nossas experiências, dado que “quando o homem se entrega ao puro pensamento [...] ele vive completamente no singular, ou seja, está completamente só, como se o Homem e não os homens, habitasse o planeta”²⁰ (ARENDT, 2000, p. 38).

No diálogo com o outro é comum ouvir sem escutar o que o outro está dizendo. Em outras palavras, através do receptor sensorial no ouvido²¹ são captados os sons emitidos pelo interlocutor, processados e decodificados, permitindo a interpretação da mensagem pelo ouvinte. O problema é que não é suficiente ouvir a mensagem e tentar interpretá-la utilizando apenas os conceitos pré-existentes no “eu”. Não basta submeter esses conceitos ao processo da reflexão racional – e é neces-

²⁰ Na citação, a autora optou por grafar “Homem” com “h” maiúsculo para enfatizar sua oposição à tradição cartesiana, a um antropocentrismo que enaltece o ego, mas que despreza ou ignora a existência da pluralidade “dos homens”. Uma autossuficiência presente no *cogito ergo sum* [penso, logo existo] que leva a uma ideia equivocada de independência do ser e em relação ao mundo.

²¹ O sentido da audição é suficiente para exemplificar o processo de decodificação da linguagem, embora outros sentidos também podem ser usados, como a visão que substitui ou complementa a interpretação da mensagem recebida pela audição.

sário que se faça – mas ainda assim há uma limitação evidente, porque foram utilizadas somente condições privadas subjetivas. Esta limitação seria tal como ocorre com uma linguagem de computador, uma interface de comunicação entre homem e máquina. De um lado a intensão do utilizador em obter um resultado, e de outro o arranjo de circuitos eletrônicos capazes de produzir este resultado. E nada poderia ser mais representativo da simplicidade em definir se algo é ou não é ou se está certo ou errado, do que o zero e um na informática. Todavia, tanto o utilizador pode cometer erros na programação quanto os circuitos eletrônicos também podem apresentar imprecisões (*soft errors*)²². Nessa perspectiva se pode afirmar o quanto pode ser imprecisa a ciência, incluindo a computação. Desde Ada Lovelance²³, criadora do primeiro algoritmo de computador em 1840 até as linguagens atuais mais sofisticadas, dentre os objetivos para a evolução dessas linguagens o principal sempre foi aprimorar os resultados. Os mecanismos de software criados pelo homem alcançaram para um status de complexidade tal que puderam ser descritos como uma Inteligência Artificial²⁴, inspirado na própria capacidade humana de aprendizagem. Um algoritmo, um “agente inteligente” que deixa de dar respostas programadas para adquirir um tipo de autonomia robótica, através da qual percebe seu ambiente (dados inseridos, circunstâncias, etc.) e toma atitudes para melhorar seus resultados, além de aprender com as situações e se tornar ainda mais aprimorado²⁵. (Apesar dos mecanismos de aprendizado da IA avancem muito, situações complexas como dilemas que envolvam

²² Em sistemas eletrônicos e computacionais o *soft error* é um tipo de erro de dados causado, normalmente por defeito na matéria prima de componentes como memória ou processadores, ou no seu *design* de construção. Apesar de ser pouco significante para a maioria das aplicações, este tipo de erro é relevante para cálculos científicos avançados.

²³ Ada Augusta Byron King, condessa de Lovelance (1815-1852), escritora e matemática inglesa considerada a primeira programadora de computador da história, ao ter escrito o primeiro algoritmo para ser processado em uma máquina computacional, em 1840.

²⁴ Inteligência Artificial (IA) – a capacidade de um sistema computacional de interpretar corretamente dados externos, aprender com esses dados e usá-los para atingir objetivos e tarefas específicos por meio de adaptação flexível (KAPLAN e HAENLIN, 2016).

²⁵ Com certo ceticismo, Arendt parece ter previsto tais acontecimentos, embora não os tenha presenciado. Em *The Human Condition* (1958) escrevia que “a ciência vem-se esforçando por tomar ‘artificial’ a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza [...] parece motivado por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada (secularmente falando), que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo” (ARENDT, 2007, p. 10. Grifos da autora). O alvo da crítica de Arendt à época eram as experiências científicas com fertilização *in vitro*. Entretanto, aproveitando sua crítica para o que se pode chamar, parafraseando-a, de uma “vida artificial” que as pessoas mantêm na Internet, ou mesmo quanto às Inteligências Artificiais, a discussão ética permanece em aberto. Também é presente sua conclusão de que a questão não pode ser resolvida por meios científicos, mas que “é uma questão política de primeira grandeza” (*idem*, p. 11).

juízos morais, epistêmicos e estéticos por exemplo, jamais poderão ser resolvidas por elas, porque computadores, com suas linguagens não passam de máquinas analíticas que reproduzem padrões.) Mesmo assim, é inusitado vislumbrar que mecanismos operativos de uma tecnologia como esta, produto do trabalho humano, possam oferecer uma chave para o homem perceber que não basta ouvir, mas é ainda necessário perceber o ambiente, o utilizador e os outros, enfim, compreender desde o lugar do outro.

Apesar de não ser o mais comum de acontecer, se colocar no lugar do outro, ou seja, de quem está falando, para compreender além do que os sentidos são capazes de fornecer por meio de uma “maneira de pensar alargada” [*erweiterter Denkungsart*], quando o homem “se afasta das condições particulares subjetivas do julgamento, enquanto tantos outros [homens] estão fechados em si, e reflete sobre seu próprio julgamento de um ponto de vista universal (o qual ele só pode determinar colocando-se no ponto de vista de outros)”. (KANT, 2002, p. 175 [5:295]. Tradução nossa.)²⁶

Pensar levando em conta o outro, ou um pensar “alargado”, assim como pensar “por si próprio”, livre de preconceitos e pensar “consistente”, mantendo-se de acordo consigo mesmo, são máximas que, quando aplicadas no processo de comunicação, não buscam o conhecimento, a verdade ou um agir moral, questões tratadas por Kant nas suas duas primeiras Críticas. Se tratam de máximas “necessárias só para questões de opinião e de juízo”, como nos juízos estéticos e que também são válidas para as questões da política. Se aplicam nos assuntos humanos que “são governados pelo senso de comunidade” (ARENDT, 2000, p. 379), o *sensus communis*²⁷, que seria algo como um “sexto sentido” humano, do qual a fala, e também os

²⁶ *he sets himself apart from the subjective private conditions of the judgment, within which so many others are as if bracketed, and reflects on his own judgment from a universal standpoint (which he can only determine by putting himself into the standpoint of others).*

²⁷ Arendt descreve a definição de Kant para *sensus communis* como sendo: “a ideia de um sentido comunitário, isto é, de uma capacidade de ajuizamento que, em sua reflexão, leva em conta (*a priori*), a maneira como os outros representam o pensamento, a fim de manter, *por assim dizer*, seu julgamento em relação a razão humana como um todo, e assim evitar a ilusão de que, a partir de condições privadas subjetivas que poderiam facilmente ser confundidas com objetivas, teria uma influência determinante no julgamento (KANT, 2002, p. 173 [5:293]. Grifos do autor. Tradução nossa). “*the idea of a communal (Gemeinschaftlichen) sense, i.e., a faculty for judging (Beurtheilungsvermögen) that in its reflection takes account (a priori) of everyone else’s way of representing in thought, in order as it were*

outros sentidos dependem (*idem*, p. 40). Além disso, esse sexto sentido humano que atribui capacidade aos outros cinco (que são incomunicáveis) de serem compartilhados com os outros seres humanos, permitindo que “eu” reconheça a singularidade que há no “outro” a partir de sua perspectiva, por meio desse dispositivo que opera “em mim”.

3.2. Reconhecer a alteridade do outro

Todos os seres humanos nascem livres, iguais em dignidade e direitos. Assim inicia a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), que sustenta em seu preâmbulo o reconhecimento à dignidade para todos os “membros da família humana”. Ao considerar esses preceitos, se deve lembrar que as contribuições de Kant para o princípio da universalidade da dignidade humana são relevantes desde o Iluminismo.

Nas sociedades contemporâneas, um princípio de igual dignidade parece se confundir com o princípio da dignidade humana²⁸. Mas a busca por uma identidade, representada pelo que se pode chamar de uma “crise de identidade” da modernidade é fútil e ineficaz, segundo Arendt. Isso porque a pluralidade está presente, mesmo naquilo que se convencionou chamar de identidade. Já existe a indicação da “dualidade original” no “eu-sou” que faz a experiência da diferença na [sua própria] identidade precisamente quando ele não está relacionado às que aparecem, mas apenas

to hold its judgment up to human reason as a whole and thereby avoid the illusion which, from subjective private conditions that could easily be held to be objective, would have a detrimental influence on the judgment.”

²⁸ Assim percebe Zarka (2012, p. 57), pois os problemas decorrem da confusão entre uma igual dignidade e o direito ao reconhecimento das diferenças, acompanhando Taylor que declara que: “o desenvolvimento da noção moderna de identidade deu origem a uma política de diferença. Há, é claro, uma base universalista para isso também, contribuindo para a sobreposição e confusão entre os dois. Todos devem ser reconhecidos por sua identidade única. Mas o reconhecimento aqui significa outra coisa. Com a política de igual dignidade, o que é estabelecido é para ser universalmente o mesmo [...] com a política da diferença, o que nos é pedido reconhecer é a identidade única deste indivíduo ou grupo, a sua distinção de todos os outros (TAYLOR, 1994, p. 38. Grifos do autor. Tradução nossa.). “the development of the modern notion of identity, has given rise to a politics of difference. There is, of course, a universalist basis to this as well, making for the overlap and confusion between the two. Everyone should be recognized for his or her unique identity. But recognition here means something else. With the politics of equal dignity, what is established is meant to be universally the same [...] with the politics of difference, what we are asked to recognize is the unique identity of this individual or group, their distinctness from everyone else.”

a si mesmo” (ARENDT, 2000, p. 140). Até para dizer que algo é diferente, ou que $A \neq B$, a identidade de A está presente para declarar essa diferença. Algo é dito diferente com referência a alguma coisa, mas seus contrários, as coisas que são o que são em si mesmas (no sentido tautológico), participam da ideia da diferença à medida que se referem de novo a si mesmas. (*Idem.* p. 138).

Além disso, uma política da igual dignidade e o reconhecimento das diferenças não seriam incompatíveis entre si na teoria kantiana, porque é a forma e não é a matéria que deve ser universalizada no imperativo da ação. Desta maneira, a matéria em questão, ou seja, o reconhecimento da diferença, ou que existe a aspecto de pluralidade na humanidade, isso constitui o objeto, e este deveria ser tomado como um fim em si mesmo. À dignidade, a esta sim, se deve aplicar o princípio da universalização. E foi “precisamente essa distinção que foi ignorada, encoberta, assimilada a uma identidade dominante ou majoritária” (*idem*, Tradução nossa)²⁹. Seria assim procedente a afirmação que Taylor faz sobre a incorreção de uma concepção universalizadora de uma “igual dignidade” baseado em uma identidade específica, e normalmente aquela que é majoritária em uma sociedade, que não atende aos anseios dessas sociedades modernas, porque são multiculturais ou multicomunitárias³⁰, portanto plurais por excelência. Os Estados-nação são a melhor expressão disso, nas dificuldades de convívio entre grupos distintos em um espaço comum, sob a mesma constituição, enquanto suas concepções de bem e felicidade são inconciliáveis e algumas vezes conflitantes até com a própria lei fundamental daquela nação.

A tendência para o isolamento tribal e para a ambição de raça dominante se deu em parte do sentimento instintivo de que a humanidade, como ideal religioso ou humanístico, implica a responsabilidade comum compartilhada. O

²⁹ “*it is precisely this distinctness that has been ignored, glossed over, assimilated to a dominant or majority identity.*”

³⁰ Há uma certa confusão entre sociedades multiculturais e multicomunitárias. Alain Touraine propôs uma distinção entre duas perspectivas. Enquanto a primeira refere-se a “uma sociedade tolerante com as diferenças culturais; [...] preparada para negociar continuamente a fronteira móvel entre diferenças aceitáveis de estilos de vida e crimes puníveis”. A segunda proclama a preservação das diferenças culturais dos grupos existentes, como um valor em si mesmo. O multicomunitarismo então “elimina *apriori* a possibilidade de comunicação e intercâmbio culturais de modo [que seja] mutuamente sensível e benéfico.”. Para Touraine, a expressão “multicultural” não seria adequada por levar a confusões e usos contraditórios. Prefere, em vez desta, sugerir a adoção do termo “sociedade policultural” (BAUMAN, 2000, p. 200)

encolhimento das distâncias geográficas transformava isso em realidade política de primeira grandeza. (ARENDT, 1973, p. 235. Tradução nossa.)³¹

Falar de mundo, numa concepção arendtiana, não se trata exatamente de referir-se à Terra, o planeta, nem a natureza como espaço limitado [*physis*], mas um espaço que é comum, habitado por homens, o espaço “entre” os homens. Conviver nesse mundo, por Arendt “significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os quais nele habitam em comum” (ARENDT, 2007, p. 62), no qual os produtos e negócios humanos estabelece uma relação entre eles. Um espaço comum, mas onde habitam seres humanos com suas singularidades, e no qual a diferença é a regra, como a alteridade, e a pluralidade humana, “condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da diferença” (ARENDT, 2007, p. 188).

Adotando-se como referência conceitual de Arendt, nesse “mundo” do convívio entre os homens, as migrações que constantemente produzem rearranjos de comunidades e povos distintos, colocando para viver junto pessoas ou grupos diferentes, por vezes em hábitos e costumes³² bastante contraditórios quando pessoas de fora passam a viver em uma determinada comunidade, com diferentes hábitos, valores, etc. Quando o nativo tolera determinada conduta dos novos habitantes, ou vice-versa, estaria incorporando a cultura distinta, e por este motivo, há uma rejeição pela impressão que se está produzindo uma cultura nova, uma mescla e abandonando as tradições. (Esses fenômenos sempre ocorreram, e a história das civilizações com suas ascensões e quedas são a prova disso.) Mas a tolerância não implica em conciliação, necessariamente. Não há a obrigatoriedade pela incorporação desses novos hábitos ou valores, passando a adotá-los como seus. A tolerância no domínio religioso exemplifica essa tolerância sem conciliação, tal como um patrão cristão que aceita um funcionário judeu não trabalhar no sábado, em razão de sua tradição³³. Esta concessão que o patrão faz não irá abalar os valores religiosos que ele possui.

³¹ *The appeal of tribal isolation and master race ambitions was partly due to an instinctive feeling that mankind, whether a religious or humanistic ideal, implies a common sharing of responsibility. The shrinking of geographic distances made this a political actuality of the first order.*

³² Em situações como esta, Zarka entende que não é possível e nem desejável que se reduzam as diferenças, mas que se deve buscar que elas não constituam conflitos (ZARKA, 2012, p. 53).

³³ Com a mesma sugestão de se evitar os conflitos, Walzer acredita que a coexistência requer um arranjo politicamente estável e moralmente legítimo, portanto, tolerância é útil para viver sem conflitos

Alguns autores consideram e valorizam a diferença como preferível na vida social, política e cultural, mas utilizando um argumento utilitarista para isso. Enfatizam a necessidade de evitar os conflitos, e estão certos se conflito for considerado algo que causa dor e sofrimento ao homem. Entretanto, se pode considerar o conflito apenas como um choque de interesses que resultam em dissensões, como eventos inerentes a condição humana da pluralidade, de seres humanos não iguais, então ele adquire um significado menos trágico. Se os humanos fossem todos iguais, como os animais gregários, não seria necessária a política, e o instinto bastaria. Mesmo assim, em busca de estabilidade e também para evitar os aspectos negativos da pluralidade, se têm tentado encontrar “substitutos” para a ação, evitando os inconvenientes da democracia, que Arendt descreve como a tentativa de “libertar a esfera dos negócios humanos daidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (ARENDT, 2007, p. 232). A formula para essa proteção, o isolamento do homem dos demais para proteger a esfera pública dessas “calamidades” seria não reconhecer que elas são resultantes da própria condição humana da pluralidade, condição *sine qua non* do “espaço de aparências que é a esfera pública” (*idem*, p. 233). No entanto, é inútil tentar suprimir a pluralidade por meio do isolamento. Mesmo estando sozinho, isolado, o homem está na condição de pluralidade, no “eu comigo mesmo”, que pensa, reflete e pode agir.

Mesmo com seus problemas, as dificuldades em conciliar tantos interesses díspares em seu território, por algum tempo antes do imperialismo econômico inspirado no século XIX, os Estados-nação constituíram o que Arendt entendia ser uma “forma verdadeiramente política de organização humana”³⁴ (FELDMAN, 2007, p. lxvii). Esse “bom” exemplo apontado por Arendt, teria sido destruído pelos movimentos de massa, com o isolamento e atomização dos indivíduos, a homogeneização dos comportamentos e a ausência de ação. E nem mesmo depois que aqueles fenômenos

(WALZER, 1997, p. 2). Também concorda com Zarka que a tolerância não implica endossar necessariamente a diferença, senão nada mais do que tomá-la por um argumento de necessidade, ainda que com algumas ressalvas, em determinadas e específicas “diferenças”.

³⁴ Este arranjo representado pela sociedade burguesa, desde meados do século XVIII, é descrito por Arendt como a “boa sociedade”, não de uma forma saudosista, mas evidenciando aspectos relevantes para a compreensão de como deve operar a esfera público política. O imperialismo impulsionado por razões econômicas e a Revolução Industrial fizeram essa “boa sociedade” degenerar-se para uma “sociedade da massa”, fenômeno percebido de maneira mais profunda no século XX. Este tema será melhor detalhado no Título 4.

totalitários sofreram sua derrota, após a II Guerra Mundial se teria retornado aquela forma de organização. Nos regimes partidários modernos, tanto bipartidários – como nos EUA e Reino Unido – como nos pluripartidários na maior parte da Europa, os governantes não deram ao cidadão condições de se tornar “participante’ dos negócios públicos”.

O máximo que o cidadão pode esperar é ser “representado”, pelo que é óbvio que a única coisa que pode ser objeto dessa representação ou de delegação é o interesse, ou o bem-estar dos eleitores, mas não suas ações e opiniões. (ARENDT, 1990, p. 268. Grifos da autora. Tradução nossa.)³⁵

Arendt desenvolve seu argumento apontando as falhas dos sistemas representativos modernos, nos quais os governos são autocráticos e oligárquicos (não no sentido clássico, do governo da minoria para a minoria, mas de uma minoria, supostamente, para a maioria com os interesses daquela minoria), e “ele pode ser chamado oligárquico, no sentido de que a felicidade e a liberdade públicas se tornaram, novamente, privilégio da minoria” (*idem*, p. 269)³⁶. Não é objetivo aqui, e seria até um desvio de finalidade, tratar da crítica aos modelos de governo contemporâneos. O importante nesta discussão – presente na década de 1960, mas ainda atual – é que o cidadão, em sua condição de eleitor, de outorgante, não se destaca muito do homem da massa. Ele não participa da política muito mais além do sufrágio, e se comporta como um “torcedor” de sua agremiação partidária como se fosse um time de futebol. Vota e torce apaixonadamente para que alcance o poder e lhe propicie privilégios e a felicidade individual, limitando-se a isso a sua participação política. Ainda assim acredita que a representação de uma facção partidária é bastante para a manutenção de um regime democrático e do poder político. Deste modo, o homem da massa, com sua “máscara” de cidadão eleitor, retorna a sua condição de *homo faber* ou de *animal laborans*³⁷ que evitam ou condenam a ação e o discurso. Pelo contrário, nos ensina Arendt que “O único fator material indispensável para a geração do poder é a

³⁵ *The most the citizen can hope for is to be 'represented', whereby it is obvious that the only thing which can be represented and delegated is interest, or the welfare of the constituents, but neither their actions nor their opinions.*

³⁶ *“it can be called oligarchic in the sense that public happiness and public freedom have again become the privilege of the few”*

³⁷ A esse respeito, escreveu Arendt que “há a convicção do *homo faber* de que os produtos feitos pelo homem podem vir a ser mais – e não apenas mais duradouros – que o próprio homem, como há também a firme crença do *animal laborans* de que a vida é o bem supremo. A rigor, ambos são, portanto, apolíticos e tenderão a denunciar a ação e o discurso como ociosidade – intrometimento ocioso ou conversa ociosa” (ARENDT, 2007, p. 220).

convivência entre os homens”, assim como retêm o poder quando vivem tão próximos dos outros que “as potencialidades da ação estão sempre presentes” pois “o poder humano corresponde, antes de mais nada, a condição humana da pluralidade” (ARENDT, 2007, p. 213).

De outro modo, independente dos sistemas de governo representativo com suas nuances, a convivência cotidiana entre os cidadãos exige algum tipo de ação entre eles, que é “imediata”, não importa a ambiguidade do termo porque ambas são válidas, porque não necessita de um terceiro que intervenha por eles, e porque não pode tardar. Quando uma parte da sociedade fala em reconhecimento de determinado direito, como um grupo que luta por igualdade ou de um povo de migrantes reivindicando o direito de residir sobre um território estrangeiro, essa multiplicidade de reivindicações, em si denotam a existência da pluralidade. Como a condição inevitável para a vida política, na qual muitos aspectos da condição humana têm relação, uma convivência entre homens, num espaço comum, pressupondo uma certa concordância, derivada dessa pluralidade, requer que busquem maneiras de organizar a vida em comum, alternativas de controlar, se não resolver, os conflitos e de viver o melhor possível, que busquem elaborar vínculos, e não o oposto, em especial em relação aos temas de interesse do grupo.

3.3. A Liberdade como atributo da ação política

Toda tentativa de derivar o conceito de liberdade das experiências na esfera política parece estranha e surpreendente, porque todas as nossas teorias nessas questões são dominadas pela noção de que a liberdade é um atributo da vontade e do pensamento, muito mais do que de ação. (ARENDT, 1961, p. 155. Tradução nossa.)³⁸

Lembrando a metáfora de Kant para uma “revolução copernicana”³⁹, àquela que ocorrera a partir do final do século XVII, momento em que não eram mais os

³⁸ *Every attempt to derive the concept of freedom from experiences in the political realm sounds strange and startling because all our theories in these matters are dominated by the notion that freedom is an attribute of will and thought much rather than of action.*

³⁹ A comparação atribuída por Kant na *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura) para responder à pergunta “o que me é dado conhecer?”, (inspirada na mudança de perspectiva do observador que Copérnico propôs com o heliocentrismo) é uma revolução, ou uma “virada”. Esta revolução propõe

Mandamentos de Deus nas palavras incompreensíveis em latim ou nos costumes que se assentavam a única fonte de lei, mas no Homem, na razão que “indicava a emancipação do homem de toda a tutela e anunciava que ele agora tinha a maioridade” (ARENDT, 1973, p. 290)⁴⁰, tal era o sentido do Iluminismo para Kant. Na filosofia kantiana, a proposta iluminista da “emancipação da minoridade” corresponde a autonomia do indivíduo, obtida do entendimento e da razão e que lhe confere a liberdade. E essa liberdade constitui por si um atributo importante ligado à ação e o discurso para Arendt.

Porém, não é tarefa fácil definir o que constitui essa liberdade. Conforme argumenta Arendt, se houvesse “um eu, em última análise, livre em nós mesmos, ele certamente nunca apareceria de modo claro no mundo fenomênico e, portanto, nunca poderia se tornar objeto de verificação teórica” (1961, p. 144. Tradução nossa.)⁴¹. Sobre essa dificuldade se pode dizer ainda que é “a contradição entre nosso discernimento e nossos princípios morais, nos dizendo que somos livres e, portanto, responsáveis, e nossa experiência cotidiana no mundo exterior, na qual nos orientamos de acordo com o princípio de causalidade” (*idem*, p. 143. Tradução nossa.).⁴²

A filosofia de Kant, as duas primeiras Críticas (da Razão Pura e da Razão Prática) tratam do conceito de liberdade, porém uma liberdade submetida a razão, como um atributo da vontade e do pensamento. Mas Arendt está interessada na liberdade ligada a ação, que deriva “das experiências na esfera política” (*idem*, p. 155). Para auxiliar ao entendimento, Schio (2012, p. 139) sugere que se façam algumas distinções a cerca do conceito de liberdade, que pode ser classificada como interna ou

superar o dogmatismo, bem como o ceticismo, e inaugurar uma nova fase na filosofia, a crítica da própria razão. Ou seja, a tarefa da Crítica da Razão pura é afastar o conhecimento metafísico das coisas em si e ater-se a que ao que pode entender *a priori*, independente da experiência.

⁴⁰ indicated man's emancipation from all tutelage and announced that he had now come of age.

⁴¹ if there should be an ultimately free ego in ourselves, it certainly never makes its unequivocal appearance in the phenomenal world, and therefore can never become the subject of theoretical ascertainment.

⁴² the contradiction between our consciousness and conscience, telling us that we are free and hence responsible, and our everyday experience in the outer world, in which we orient ourselves according to the principle of causality.

externa, em relação ao indivíduo⁴³. A primeira, interna, diz respeito as questões privadas e é subjetiva, trata das questões de manutenção da vida do indivíduo. Mas a liberdade que interessa para a política é distinta à esta primeira, pois trata dos assuntos do indivíduo em sua relação com outros, dos assuntos humanos na esfera pública. Para Schio, Arendt confrontou as perspectivas do pensamento filosófico e a ação política, como duas formas de se viver e afirma que:

Analisando as duas formas de viver, que não são excludentes, pois representam estados de vida distintos no mesmo ser: a vida da mente e a vida do cidadão [...] se tornariam divergentes se o pensamento, de um diálogo interno, solitário, torna-se uma solidão, um monólogo ou uma suspensão do pensamento, adquirindo características de tirania (interna), [...], no qual o tirano governa sob seu próprio arbítrio e interesse, sem qualquer consulta externa. (SCHIO, 2012, p. 146)

Quando o indivíduo evita o “pensamento alargado”, ou seja, desconsiderando a perspectiva externa, dos outros, é quando a solidude se transforma em solidão. E neste caso, não há liberdade e tampouco ação. Quando os cidadãos se comportam desse modo, os governos totalitários surgem ou se desenvolvem e incentivam sua manutenção, por meio de uma ideologia, pela sustentação de um modelo único de comportamento declarado como correto. Por este motivo também, a filosofia política de Arendt se afasta da proposta kantiana da ideia de liberdade relacionada a moralidade. Kant propõe a resposta para a pergunta “o que devo fazer” tratando da conduta do eu de maneira independente dos outros. Entretanto, o agir moral kantiano, mesmo que vise a humanidade e reconheça que há “os outros”, despreza que a ação é imprevisível, dada a singularidade dos homens e a pluralidade humana. Por outro

⁴³ Schio lembra que pode haver ainda outra classificação para a Liberdade, entre a Liberdade filosófica e a Liberdade política. (2012, p. 139) Acrescenta Schio que, tentar relacionar a liberdade na atividade política com aquela do processo do conhecimento – presente na Primeira Crítica “da Razão Pura” de Kant – confirma que há uma “distância entre uma vida [...] reflexiva, interna, contraposta com àquela vivida em conjunto” (*idem*. p. 147). Essa distinção se faz útil pois, a liberdade nos processos cognitivos leva em conta os princípios de causa e efeito; na liberdade política, por outro lado, esse princípio da causalidade de motivação interna é distinto do “princípio causal que rege o mundo exterior”. Segundo Arendt, “Kant salvou a liberdade deste duplo ataque por meio da distinção entre uma razão teórica ou “pura” e uma “razão prática” na qual o centro é a vontade livre, pelo que é importante ter em mente que o agente dotado de livre-arbítrio [...] jamais aparece no mundo fenomênico, quer no mundo exterior dos nossos cinco sentidos, quer no campo da percepção interior mediante a qual eu percebo a mim mesmo (ARENDT, 1961, p. 145. Grifos da autora. Tradução nossa.). *Kant saves freedom from this twofold assault upon it by distinguishing between a “pure” or theoretical reason and a “practical reason” whose center is free will, whereby it is important to keep in mind that the free-willing agent (...), never appears in the phenomenal world, neither in the outer world of our five senses nor in the field of the inner sense with which I sense myself.*

lado, Arendt não descarta completamente as contribuições de Kant⁴⁴, entende que a ideia de uma liberdade política está presente na representação do modo de ajuizamento estético proposto por ele. Especificamente a “liberdade de expressão”, que lhe é cara para a política, está presente na Crítica do [Poder do] Julgamento⁴⁵.

Ainda que Kant tenha desprezado o aspecto da pluralidade humana para a discussão da questão “o que devo fazer” em sua Crítica da Razão Prática – ao considerar que as leis morais devem ser válidas para todos os seres dotados de inteligência no universo (ARENDT, 1982, p. 20), ele reconhece a importância de estar com os outros e poder falar, até para poder pensar. A reflexão que Kant propõe em “Que significa orientar-se no pensamento” [*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*] é que quando um “poder externo priva o homem de comunicar seus pensamentos publicamente, retira-lhe também a liberdade de pensar”⁴⁶. Em outras palavras, quando o homem é privado de sua liberdade de se expressar por algum tipo de coerção⁴⁷, ou seja, perde a capacidade do discurso, ele não retorna para a solitude de “eu” para pensar, porque perde também a liberdade para o pensamento crítico.

Para Arendt, a liberdade relacionada à política “não é um fenômeno da “vontade”. E a ação, na medida que é livre, não está submetida à vontade e tampouco ao “intelecto” (mesmo que necessite de ambos), mas “surge de algo inteiramente diverso” (ARENDT, 1961, p. 151). A liberdade, intrínseca à ação política, na qual Arendt ilustra com o conceito maquiavélico de “virtu” – ou a forma com que o homem responde às oportunidades que o mundo lhe apresenta – e comparável a liberdade do artista ao produzir sua obra; essa liberdade permanece oculta, porque não interessa

⁴⁴ Arendt reconhece que “liberdade” tem muitos sentidos para Kant. Um desses – relacionado a liberdade de se expressar na política – quando ele se refere ao modo de pensar dos chefes de Estado e diz que “não há perigo em permitir aos seus súditos fazer uso público da sua própria razão e expor publicamente ao mundo as suas ideias sobre a sua melhor formulação, inclusive por meio de uma ousada crítica da legislação que já existe” (KANT, 2006, p. 22 [8:41]). “*daß selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimüthigen Kritik der schon gegebenen*” (KANT, 1788)

⁴⁵ O título original da obra “*Kritik der Urtheilskraft*” tem um significado um pouco mais abrangente que as traduções ao português sugerem. *Urtheilskraft* é normalmente traduzido simplesmente por “Juízo”, “faculdade do Juízo” ou mesmo “Julgamento”. Entretanto, *kraft* reforça a ideia de “poder”, assim, “Crítica do Poder do Julgamento” talvez dê uma dimensão mais de fidedigna da proposta kantiana.

⁴⁶ “*daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme*.” (KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* [AK 8:144])

⁴⁷ Como ocorre nos regimes totalitários.

aparecer, enquanto a obra, o resultado é o que se revela no mundo. O virtuosismo do artista necessita de público, sem o qual a arte perde sua motivação de existir. É comparável ao modo político como os homens agem, na indispensável presença de outros. Na analogia proposta por Arendt segue que a virtuosidade nas artes performativas está no ato de desempenhar, e não em um produto acabado que sobrevive a atividade que lhe fez existir e se torna independente dele (*idem*, p. 153).

Assim como a liberdade segue uma das grandes questões metafísicas investigadas pela filosofia, constitui-se com uma condição fundamental do cidadão moderno, como um valor supremo reconhecido, face a autoridade do Estado e vivenciado cotidianamente. Mas além das garantias constitucionais ou os esforços do Estado em promover o convívio possível entre seus membros, os grupos majoritários tendem a tolerar a liberdade das minorias ao limite de seus valores de certo e errado. Assim acontece por exemplo em um Estado predominantemente cristão como os EUA, no qual a maioria cristã respeita a liberdade de culto de outras religiões, mas teme a perda do controle social,

Eles estão preparados para tolerar as religiões minoritárias (são, portanto, defensores da liberdade religiosa), mas não toleram liberdade pessoal fora da casa de culto. Se as comunidades sectárias pretendem controlar o comportamento de seu próprio povo, os membros mais extremos das maiorias religiosas buscam controlar o comportamento de todos – em nome de uma tradição supostamente comum (judaico-cristã, por exemplo), de “valores familiares” ou de suas próprias certezas sobre o que é certo e errado. (WALZER, 1997, p. 70)⁴⁸

Esse cumprimento do preceito básico do liberalismo na cultura norte-americana, tolera nos outros o culto a religiões diversas, mas sequer cogita discutir os valores dessas pessoas para além dos seus templos. Quando o conjunto de assuntos que podem ser discutidos no espaço público está limitado a uma posição, cujos valores são determinados pela tradição majoritária, neste caso não há liberdade plena. Além disso, como “todo o problema da liberdade nos surge no horizonte de tradições cristãs” (ARENDT, 1961, p. 165) que inspiram uma tradição filosófica antipolítica, se torna difícil perceber a liberdade como um “acessório do fazer e do agir”.

⁴⁸ *They are prepared to tolerate minority religions (they are advocates, therefore, of religious liberty), but they have no tolerance for personal liberty outside the house of worship. If sectarian communities aim to control the behavior of their own people, the more extreme members of religious majorities aim to control everyone's behavior—in the name of a supposedly common (Judeo-Christian, say) tradition, of “family values,” or of their own certainties about what is right and wrong.*

Tanto as bases das religiões como qualquer outra justificação nas tradições filosóficas, por exemplo, que definem o agir moral para algumas pessoas, devem ser tratadas como parte, de âmbito particular, da esfera privada. Porém, quando essas mesmas pessoas adentram ao espaço público no convívio com outros homens, é inegável que elas tragam consigo seus valores e crenças particulares. No entanto, no espaço público das aparências, as pessoas se revelam no momento da ação e através do discurso. Não importa quais sejam suas crenças e valores anteriores a este momento, a ninguém deve ser lícito estabelecer prejudgamentos que invalidem a ação e o discurso alheios, sobretudo usando como referências seus próprios valores, tomados como soberanos, como autoridade moral. Pressupor a prevalência de algum valor soberano e ao mesmo tempo defender a ideia de liberdade “contradiz a própria condição humana da pluralidade” (ARENDT, 2007, p. 246).

Nessa perspectiva, uma atitude tolerante exercida com liberdade deve estar conectada com a possibilidade de ação e de discurso livres na esfera política e não reduzida a uma mera permissividade do outro exercer sua liberdade privada.

4. A tolerância, a intolerância e a política

Quando os países aliados, associados aos russos, venceram a Alemanha Nazista (1945), festejava-se a vitória pela devolução de territórios conquistados e a libertação das gentes. Porém, mesmo pela grandiosidade do feito representar o fim da II Guerra Mundial (1939-1945), de certo modo se tratava apenas do sucesso em uma batalha, dentro de outra guerra maior. O Nazismo (1933-1945) foi derrotado, mas o espírito totalitário permaneceu, com o bolchevismo na União Soviética e no leste Europeu, assim como nos regimes fascistas ou ditatoriais em outros países¹. Com o final da guerra, Arendt pôde formular perguntas que inquietou pessoas de sua geração: O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido? Essas dúvidas que ela mesma propõe conduziram-na a buscar as “origens do totalitarismo”, da mesma forma como observar o julgamento de Adolf Eichmann (1906-1962) e relatar ao mundo a percepção de que um dos responsáveis pela “Solução Final”², embora pudesse ser um “monstro”, tinha a aparência de um homem comum³. Além disso, para Arendt, não passava de um homem medíocre e “sem imaginação”, capaz de praticar um não menos temível tipo de maldade, a “maldade banal”⁴. A

¹ Também Mussolini na Itália entre 1922 e 1943, Franco na Espanha entre 1939 e 1973, Salazar e o Estado Novo em Portugal entre 1933 até 1974.

² A Solução Final [para a questão Judaica, *die Endlösung der Judenfrage*] foi o codinome atribuído ao plano Nazista que consistia no extermínio de Judeus dos territórios ocupados, iniciada em 1942.

³ Durante seu julgamento, Eichmann, em sua defesa disse que “não sou um monstro que fazem de mim [...] sou vítima de uma falácia” (ARENDT, 1999, p. irregular.).

⁴ Schio afirma que Arendt não elaborou um conceito de para a “banalidade do mal”. O subtítulo do livro de Arendt, “Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal” (por razão da cobertura que fez para o Jornal The New Yorker ao julgamento do burocrata nazista, acusado, entre outros crimes pela ordem para a execução da “Solução Final”) notabilizou a expressão, na qual a própria autora explica que não teria elaborado um conceito, senão uma argumentação acerca da falta de

maldade humana, representada nos Regimes Nazista e Stalinista, personificada nas figuras de líderes como Adolf Hitler (1889-1945) e Joseph Stalin (1878-1953) é algo que se sobressaiu naqueles regimes. O que talvez tenha sido menos ponderado é que, por trás daqueles totalitarismos existiram “movimentos totalitários”⁵, que lhes deram sustentação e que foram formados por pessoas comuns.

Popper⁶ entendia que a origem dos totalitarismos estava associada às influências da teoria platônica do “mundo imperfeito”, combinada com uma ideia depreciativa das pessoas e das instituições como meras cópias de um mundo ideal⁷. No entanto, embora talvez estivesse de acordo com a afirmação de que um tirano surge do meio popular – e essa também é uma característica dos movimentos totalitários – Arendt não endossaria a expressão “as pessoas” que Popper toma emprestado de Platão sem qualquer ressalva. Para Arendt, nos regimes totalitários, o surgimento de um tirano (que não implica necessariamente coincidir com um líder totalitário, embora compartilhem algumas características⁸) não pode ser atribuído ao povo como um

profundidade nas ações de Eichmann, bem como a falta fundamentação nestas ações (SCHIO, 2012, p. 68). Para Arendt, o que há de “banal” no tipo de maldade praticado por Eichmann não possui um sentido ontológico, mas representa um agir praticado com superficialidade, sem profundidade (não é radical, é sem “raiz”), pois e não havia uma motivação razoavelmente justificável; atos praticados sem reflexão.

⁵ Os Movimentos Totalitários que sustentaram o totalitarismo nas primeiras décadas do século XX foram formados por uma “aliança” entre a elite e a ralé, “como um subproduto do domínio da burguesia” (ARENDT, 1962, p. 327). Essa combinação não é fruto do acaso, mas tampouco foi calculada ou planejada. O clima geral que favoreceu o surgimento dos totalitarismos corresponde a atração que os movimentos de massa exerceram sobre a ralé da sociedade – o resto de todas as classes sociais, resultado da decadência das classes – com uma elite inquieta e desejosa pela ruptura com os “padrões morais da burguesia”.

⁶ Karl Popper (1902-1984), filósofo (de nacionalidade) britânica, nascido em Viena, na Áustria, conhecido pela filosofia da ciência, mas também em política e liberalismo, como o livro “Sociedade Aberta e seus Inimigos” de 1945.

⁷ Popper atribui ainda a Hegel a influência pelo surgimento dos totalitarismos do século XX, por exaltar o Estado e rebaixar a importância do indivíduo (além das influências de Platão e Marx). (*Open Society and its Enemies – Volume II – The High Tide Of Prophecy: Hegel, Marx, And The Aftermath*). Em seu desprezo pela democracia, Platão teria ressaltado motivos para o surgimento dos tiranos, quando dizia que “quando um tirano surge, a posição de líder popular é a única raiz da qual ele brota” (PLATO, 2004, p. 264. [565d]. Tradução nossa.) ou ainda “as pessoas não tendem sempre a constituir um homem como seu líder especial, desenvolvendo-o e tornando-o grande?” (*idem, ibidem*. [565c-10])

⁸ Um governante tirano, cruel, injusto e que coloca a sua vontade acima das leis e da justiça, revela que existem semelhanças entre tiranias e ditaduras. Todavia estas formas diferem do totalitarismo, no qual “o domínio total é a única forma de governo com a qual a coexistência é impossível” (ARENDT, 1962, p. xxviii. Grifos meus.). E esta não é uma questão meramente acadêmica, adverte Arendt. Portanto, acrescenta ela, a palavra “totalitário” deve ser usada com “moderação” e “prudência”. Os Regimes Totalitários como o Nazismo na Alemanha e o Stalinismo na Rússia foram inéditos, ou seja, não tiveram precedentes comparáveis na história, e diferem das monarquias absolutistas à época e sua essência se baseia no “terror total”; tem por fim extinguir a ação e a espontaneidade.

todo, mas uma parte dele: a ralé, que é a sobra de todas as classes naquele regime, associada à elite (ARENDT, 1973, p. 326).

Seguindo o argumento de Popper, referenciando a crítica de Platão à democracia, ou uma tendência ao “excesso” de liberdade, resulta no que ele define (ainda que diferentemente da concepção platônica) como um “paradoxo da liberdade”. A “liberdade, no sentido de ausência de qualquer controle restritivo, deve levar a uma restrição muito grande, pois torna o agressor livre para escravizar os dóceis” (2011, p. 227. Tradução nossa.)⁹. Embora um “controle restritivo” de liberdades, defendido por ele, possa não possuir um objetivo intrínseco, mais se aproxime dos instrumentos de um regime totalitário (ao qual ele quer se opor) do que o contrário. Porém, o que torna útil a referência platônica é que a unanimidade contida nessa “opinião pública” decorre mais de paixões comuns em detrimento de um “espírito público”, e que há uma:

decisiva incompatibilidade entre a regra de uma “opinião pública” unanimemente mantida e a liberdade de opinião, pois a verdade é que nenhuma formação de opinião é possível quando todas as opiniões se tornam iguais (ARENDT, 1990, p. 225. Tradução nossa.)¹⁰.

O exercício de uma “liberdade” irrefletida e decorrente de uma opinião pública fundada em paixões tem o mesmo efeito do comportamento uniformizado do homem da massa. Em ambos os casos, quando a pessoa não é capaz de formular sua própria opinião, levando em consideração a diversidade de opiniões, prevalece apenas a opinião hegemônica, que suplanta as opiniões diversas. Além disso, ainda nos lembra Arendt, muitas pessoas tratam “a liberdade em relação à política como uma das liberdades básicas,” e utilizam dessa liberdade para retirar-se “do mundo e de suas obrigações junto a ele” (2008, p. irregular.). Em outros termos, reduzindo-se a participação das pessoas, há um empobrecimento do discurso no espaço entre os homens pela sua própria diminuição numérica, mas também um exaurimento em relação ao aspecto da diversidade (da pluralidade em termos arendtianos). Em contrapartida, essa omissão ou não participação dessas pessoas (em sentido contrário à ação política) lhes leva a perceberem-se como se não fossem responsáveis por nada.

⁹ *freedom in the sense of absence of any restraining control must lead to very great restraint, since it makes the bully free to enslave the meek.*

¹⁰ *decisive incompatibility between the rule of a unanimously held 'public opinion' and freedom of opinion, for the truth of the matter is that no formation of opinion is ever possible where all opinions have become the same.*

Assim como Arendt, Popper também buscou explicações para o fenômeno totalitário, como combater a intolerância e ao mesmo tempo defendendo a liberdade. Em um outro paradoxo proposto por ele, o “paradoxo da tolerância”, que propõe que a uma tolerância ilimitada conduz ao desaparecimento da tolerância¹¹. Há uma preocupação do autor em esclarecer que se deve, primeiramente, prezar pela argumentação filosófica do intolerante no debate (que reforçaria uma posição tolerante de ouvir o que o intolerante tem a dizer). Porém, em seguida ele defende que se deve reivindicar o direito de usar a força, posto que o mais provável é que o outro não esteja preparado para um “nível de argumentação racional”, e ainda poderá combater os argumentos racionais com violência¹². Em sua perspectiva, se poderia descrever um curso normal dos acontecimentos que determina o limite para a tolerância, estabelecendo uma linha temporal de convívio entre partes, relativamente aceitável, até que algum fato ou atitude do intolerante transgrida e não possa mais ser suportado. A partir deste ponto ocorre a ruptura, privação de liberdades ou qualquer tipo de restrição a ele, inclusive de maneira violenta. Entretanto, em um contexto de enfrentamento como este, escreve Arendt:

Aqueles que se opõem à violência com mero poder logo descobrirão que são confrontados não por homens, mas por artefatos de homens, cuja inumanidade e eficácia destrutiva aumentam em proporção à distância que separa os oponentes (ARENDT, 1972, p. 152. Tradução nossa.)¹³.

A metáfora que Arendt atribui ao uso de armas é ainda relevante para lembrar que, à medida que os exércitos ampliam seu poder armamentista, bem como sua capacidade de destruição, também lhes permite atacar a partir de distâncias maiores

¹¹ “Tolerância ilimitada conduz ao desaparecimento da tolerância. Se nós estendermos uma tolerância ilimitada mesmo àqueles que são intolerantes, se nós não estivermos preparados para defender a sociedade tolerante contra a investida dos intolerantes, então os tolerantes serão destruídos, e a tolerância com eles” (POPPER, 2011, p. 226. Tradução nossa.). “*Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them.*”.

¹² De acordo com Arendt, é equivocado pensar que uma atitude violenta corresponde à oposição à racional. “Recorrer à violência quando confrontado com eventos ou condições ultrajantes é enormemente tentador por causa de seu imediatismo e rapidez inerentes. Agir com *deliberada* rapidez vai contra a natureza da raiva e da violência, mas isso não os torna irracionais” (ARENDT, 1972, p. 160. Grifos da autora. Tradução nossa.). A violência que decorre da raiva pode afetar a todos os seres humanos, e agem com raiva somente quando seu senso de justiça é ofendido.

¹³ *Those who oppose violence with mere power will soon find that they are confronted not by men but by men's artifacts, whose inhumanity and destructive effectiveness increase in proportion to the distance separating the opponents.*

e mais seguras. Por outro lado, esse aumento da distância física coincide com o afastamento da solução racional dos conflitos, quando deveria ser sempre pensada na proximidade entre os homens.

A resposta pela violência, em oposição ao embate no campo de ideias, não apenas afasta os homens uns dos outros quanto distancia ainda o “tolerante” do seu propósito intrínseco. O ensinamento que Arendt propõe é que a violência não leva ao poder, mas que resulta em uma obediência temporária determinada pela força. Não obstante, na perspectiva de Popper, os parâmetros para definir os limites de tolerância são geralmente estabelecidos por uma parte que é dominante ou que detém o comando, e em ambos os casos se apresenta como “tolerante”. Por outro lado, as justificativas que motivam as intolerâncias “dos outros” raramente são trazidas à uma reflexão rigorosa, dado que os parâmetros foram definidos pelo lado “tolerante”.

O final da II Guerra Mundial em 1945, é o mesmo ano que Popper escreve o livro *Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Por isso, uma teoria de sociedade pensada naquele momento histórico não poderia desprezar os fenômenos totalitários, bem como a discussão sobre as alternativas possíveis para evita-los. Neste contexto de intolerâncias, a ideia de estabelecer um limite para a tolerância parece a solução possível, senão ao menos razoável, para solucionar o paradoxo. No entanto, essa abordagem, qual seja, a de adotar as táticas necessárias para vencer o inimigo e não o subestimá-lo, parece estar mais de acordo com uma estratégia de guerra do que de uma política aceitável numa sociedade civil e organizada. Tampouco parece adequada como proposições de ação entre os cidadãos em um Estado.

A saída proposta por Popper para o paradoxo da tolerância afirma que deve haver um limite, mas agir inicialmente de maneira tolerante é uma premissa. Num Estado neutro¹⁴, em uma sociedade justa, a tolerância é uma condição fundamental da conduta do cidadão, que respeita as posições divergentes, minoritárias etc.¹⁵. para

¹⁴ “Neutro” no sentido de não-interferência, ou não estabelecer leis restritivas em demasia.

¹⁵ A estrutura e os princípios de uma sociedade constituída por uma multiplicidade de grupos com diferentes pontos de vista e credos, uma sociedade que é (e deve permanecer) pluralista, sustentam o princípio da justiça com equidade e imparcialidade (*Justice as Fairness* de Rawls). Os diferentes grupos acordam que a base dessa sociedade está em um sistema ordenado e com princípios de cooperação, mesmo sendo um fato que muitos grupos discordam em muitas questões de matéria ética (WILLIAMS, 2015, p. 238).

Rawls, somente quando houver alguma ameaça aos princípios que constituem e sustentam esse Estado, em especial suas instituições, É que a tolerância deve cessar e alguma restrição deve ser aplicada ao intolerante (2000, p. 239). Além disso, se uma determinada posição intolerante for adotada e em seguida for reprimida pelo restante dessa sociedade, então seria contraditório que esse intolerante reivindicasse para si qualquer direito à tolerância¹⁶.

Quando há uma violação explícita de direitos entendidos como fundamentais (normalmente aqueles direitos explícitos e com garantias inalienáveis, presentes nas constituições), como atentar contra a vida, escravizar ou discriminar pessoas, entre outras, parece não haver dúvidas à aplicação direta da fórmula de Popper e endossada por Rawls. Ou seja, somente se restringe o intolerante nesses casos. Normalmente, se deveria adotar a tolerância sempre que estivessem preservadas as instituições fundamentais. Seria uma tolerância condicional, limitada, isto é, não se poderia ser tolerante de maneira absoluta, caso contrário o fim pretendido por uma sociedade tolerante se tornaria comprometido e inalcançável.

Mas Popper propôs esse problema em relação às ameaças que as “sociedades abertas” enfrentavam no convívio com os Regimes Totalitários, cujo *modus operandi* não poderia ser tolerado, sob risco de extinção daquelas próprias sociedades e de outras, como nos casos de guerras expansionistas. Assim, será necessário retomar a análise do paradoxo proposto por Popper, e para tal é necessário relacionar os agentes envolvidos e suas respectivas práticas, bem como o contexto de sua proposição.

O enunciado do paradoxo propõe que uma “tolerância ilimitada conduz ao desaparecimento da tolerância.”¹⁷. A proposição necessita de uma explicação, que o autor se encarrega de fazer em seguida. E nessa exposição, ele parte de um “nós”,

¹⁶ Mas adverte Rawls que, “sua liberdade só deve ser restringida quando os tolerantes, sinceramente e com razão, acreditam que a sua própria segurança e a das instituições de liberdade estão em perigo”. O que Rawls quer evitar é que a sociedade aja por algum tipo de interesse, principalmente se praticado por uma maioria que se oponha a essa condição numérica impondo limites à minoria supostamente intolerante, sob seu ponto de vista.

¹⁷ A redação completa do paradoxo da tolerância é: Tolerância ilimitada conduz ao desaparecimento da tolerância. Se nós estendermos uma tolerância ilimitada mesmo àqueles que são intolerantes, se nós não estivermos preparados para defender a sociedade tolerante contra a investida dos intolerantes, então os tolerantes serão destruídos, e a tolerância com eles (POPPER, 2011, p. 226. Tradução nossa.).

e que, dedutivamente seriam os “tolerantes”. O “nós” representaria o membro de uma sociedade livre – ou que deveria ser livre – na qual o próprio autor se inclui e advoga a seu favor. Fica implícita sua preferência por uma atitude tolerante (ou que a tolerância seja algo inicialmente necessário) e que possui as qualidades adequadas a sua finalidade. Segue que, “se nós estendermos uma tolerância ilimitada mesmo àqueles que são intolerantes”, ele destaca que há “aqueles” (outros) que são “intolerante”, enquanto “nós” que agimos de maneira tolerante, em algum momento, não deveríamos “estender essa tolerância” a eles. Na segunda parte da máxima, Popper adverte que “devemos estar preparados para defender a sociedade tolerante contra a investida dos intolerantes”, enfatizando o aspecto violento dos outros, descritos como intolerantes que “investem contra” a sociedade, e cujo resultado é a “destruição” dos tolerantes, ou seja, da própria sociedade (tolerante).

Na redação do paradoxo, Popper afirma que uma sociedade tolerante deveria ser defendida dos intolerantes. Parece que ele admite que a posição defendida pela sociedade tolerante deva prevalecer à investida dos intolerantes por algum *status* de superioridade, mas que não justifica. Não parece demonstrado o motivo da reivindicação do intolerante e, portanto, se é justa ou não sua condição de intolerante. Parece estar oculto uma intencionalidade de legitimar um limite para a tolerância, tendo como parâmetro simplesmente a “intolerância”. E se poderia perguntar: o que então é a dissensão? Ela poderia ser uma opinião divergente? E ainda: não poderia acontecer que a opinião a respeito do intolerante se constitua de algum valor implícito inapropriado, injusto ou simplesmente originado de uma carência ou inexatidão das informações compartilhadas pelo intolerante? Se o objeto da intolerância for aquilo que a sociedade tolerante entende por certo e inquestionável, ou ainda “sem que se saiba as motivações do agente intolerante, seria sempre prematuro estabelecer algum tipo de censura a ele” (RADTKE, 2018, p. 39).

Passaram-se mais de setenta anos desde que os representantes daquelas que viriam a se denominar Nações Unidas se reuniram para reorganizar e elaborar, em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Direitos aqueles que balizariam as sociedades das Nações Unidas a partir de então, que independesse do regime político ou econômico de cada uma dessas nações, mas com o intuito de elaborar um futuro de paz entre elas, delineado por direitos humanos básicos. Mesmo que o

rol desses direitos humanos e as diretrizes propostas pela Declaração sejam reconhecidos como pressupostos garantidores das liberdades fundamentais e da paz mundial entre as nações, ainda há pessoas que discordam do próprio conceito de “Direitos Humanos”¹⁸. Algumas pensam que os direitos humanos são algo que se referem aos direitos destinados à “criminosos e bandidos” enquanto que, a partir dessa convicção, estes não deveriam ser dignos de tais direitos. Se esse raciocínio de exclusão prevê que haja uma categoria de seres humanos que não é digna dos “direitos humanos”, deveria admitir a seguinte contradição lógica: existe uma categoria de seres biologicamente humanos, mas que não devem possuir direitos de humanos. Não obstante, caberia ao Estado declarar alguém como criminoso, resultado de um julgamento que seja justo de acordo com as leis desse Estado, imputando-lhe uma pena, por exemplo, da privação temporária ou permanente de liberdade, permanecendo-lhe todos os demais direitos “humanos”. Se é necessário que existam Direitos Humanos para que uma sociedade possa se declarar justa e capaz de promover o bem comum, então como seria possível conviver nessa mesma sociedade, se nela há algumas pessoas que defendem que aqueles direitos humanos não devem alcançar a todos humanos?

Retornando brevemente à discussão sobre o limite para a tolerância, cessar a tolerância a alguém pode ser a atitude adequada de ser adotada quando se tem como referencial intolerável um fascista a favor de um governo ditatorial, um admirador das “ideias de Hitler”, alguém que defenda a “supremacia da raça branca”, etc. Mas haverá mais dificuldade de deliberar sobre a situação se o intolerante estiver entre pessoas mais próximas, colegas do trabalho, familiares, amigos. Pessoas próximas que rejeitam intransigentemente que os direitos humanos se estendam à criminosos ou, em outro exemplo, que alguém defenda que as leis do país devem corresponder a literalidade das “palavras sagradas” de sua religião. Nesses casos, ainda que se escolha afastar-se, evitando o diálogo, esse afastamento tende a ser temporário, pela condição inevitável do convívio no espaço restrito e compartilhado. Os laços familiares, parentais, as relações de trabalho, etc., conduzem à necessidade de

¹⁸ De acordo com reportagem da BBC News, uma pesquisa feita no Brasil, em 2018, aponta que 21% dos entrevistados é contra os “Direitos Humanos”, e para 20% o conceito [de direitos humanos] se refere ao direito de criminosos e bandidos (SHALDER, 2018).

resolver a situação e dialogar com elas. No contexto de relações circunscritas à esfera privada há hierarquia, mando e obediência, por exemplo, dos pais sobre os filhos pequenos. Na política, no entanto, o acordo deve ocorrer também em relação às ações. Conforme Schio, “a discussão precisa se tornar efetivação por meio de atitudes. [...] é necessário buscar um ponto de interseção, de compatibilidade entre a pluralidade humana e a singularidade pessoal” (SCHIO, 2008, p. 194). Não se trata de promover um discurso persuasivo – embora ele ocorra eventualmente – mas de buscar um meio de conviver com as diversas opiniões de um modo a suavizar as animosidades, evitar hostilidades e atitudes violentas por meio do diálogo, humanizar o mundo pelo diálogo, porque “o mundo não é humano simplesmente por ser feito de seres humanos e nem [...] pela voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso” (ARENDT, 2008, p. irregular.). Não há, nesses casos, implicações relevantes entre as diferenças que originam as dissensões e o elemento determinante do grupo ao qual fazem parte. Porém, em situações como esta, circunscrita na esfera privada da família ou mesmo na esfera pré-política do trabalho (*work*), as relações entre as pessoas possivelmente se justifiquem porque, como lembra Arendt, o homem é um animal “social” antes mesmo de ser um animal “político” (ARENDT, 1998, p. 32).

Seriam irrelevantes estes exemplos na esfera privada para tratar a tolerância no sentido da política, não fosse o fato de revelarem a possibilidade de convívio entre dissidentes, sem conciliação quanto ao objeto de desacordo, mas por algo que os une, que são os laços de afeto, laços familiares, ou mesmo comunitários. Adotar uma tolerância sem conciliação na esfera pública também é possível – ainda que não tenham os laços de afeto dos membros de uma família ou de uma comunidade – porque pode haver o que Aristóteles definia como *philia politiké*, a amizade política que é, na perspectiva arendtiana, “quase o mesmo que o espírito político em que as promessas [entre os homens] são feitas para serem cumpridas” (KOHN, 2007, p. xxvi. Tradução nossa.)¹⁹. A condição da humanidade é o laço que une esses homens livres e iguais, mas cada um com sua alteridade. A questão aqui é que, normalmente, a intolerância na prática de conservar conceitos e ideias que não se deseja discutir, como se o seu

¹⁹ “*is much the same as the public spirit in which promises are made to be kept*”

conteúdo tivesse algo de axiomático e inegociável, é incapaz transigir ao ser confrontado com ideias opostas.

Uma tolerância sem conciliação pode se justificar, tal como acontece na formulação do exemplo kantiano, o qual propõe que até mesmo um Estado formado por um “povo de demônios” seria possível, desde que tivessem entendimento (KANT, 2006, p. 90. [8:366]). Na proposta de Kant, isso significa que um homem pode a ser um bom cidadão, mesmo que não esteja obrigado a ser um homem moralmente bom, o que afastaria o conteúdo moral das suas obrigações como cidadão. Kant entende que é possível que seres racionais possuam inclinações particulares opostas ou conflitantes²⁰. Quando são autocontidas essas más inclinações, os homens se apresentam com uma conduta pública como se não as tivessem. Em outras palavras, se até um bando de ladrões cumprem hierarquia e regras de conduta, então se pode admitir que mesmo homens com más inclinações, que não sejam “anjos, podem constituir-se como bons cidadãos. Do mesmo modo, o tolerante, por seu turno, pode se desobrigar do julgamento moral sobre o tema de divergência em proveito da coexistência. Isso não implica reconciliar-se sobre as diferenças de ordem moral, que podem derivar das diferenças de ordem cultural, ideológica ou de crença, etc., mas privilegiar a coexistência, adotando a humanidade como o bem comum e reconhecendo que a divergência de ideias e de interesses é, não apenas parte da vivência no espaço público, mas necessária para que a *com-vivência* permaneça saudável. Arendt ensina que:

Cultura e política [...] pertencem uma a outra porque não está em jogo o conhecimento ou a verdade, mas o julgamento e a decisão, a troca criteriosa de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum, e a decisão sobre que tipo de ação deve ser tomada, bem como de que maneira deve

²⁰ Acerca da argumentação kantiana, mais do que opostas ou conflitantes, seriam más inclinações, viciosas, ou seja, que alguém pode mentir, por exemplo, em benefício próprio, mas não pode querer que a mentira se torne uma lei universal. Entretanto, a “raça de demônios” a que Kant se refere, não são exatamente homens que desejam o mal, pois isto é impossível para Kant. Segundo Arendt, são aqueles que “estão secretamente inclinados a excetuar-se”. A ênfase de Arendt é para o “secretamente”, porque que não poderiam fazer isso publicamente. Nesse caso, “obviamente estariam contra o interesse comum — seriam inimigos do povo, mesmo que esse povo fosse uma raça de demônios”. E conclui explicando que “em política, distintamente da moral, tudo depende da ‘conduta pública’” (ARENDT, 1982, p. 15. Grifos da autora. Tradução nossa.)

ser daqui em diante, que tipo de coisas devem aparecer nele (ARENDT, 1961, p. 223. Tradução nossa.)²¹.

Um “mundo comum”, cuja referência ao “comum” considera que aqueles homens que compartilham esse mundo, assim o entenderem. Quando não é possível apreender o conceito em sua dimensão política, apenas pensar a ação como um “fazer” ou “fabricar”, restrito ao caráter mundano, o “outro” é invisibilizado, assim como também seu ponto de vista. Neste cenário, característico da sociedade da massa, de seres humanos atomizados e padronizados, é difícil tratar as situações que envolvam a perspectiva dos outros, que ultrapasse sua compreensão, porque não estão preparados para considerar algo diferente. E é neste momento, quando as situações são difíceis que se pratica a tolerância, quando os modos de vida ou os pontos de vista são opostos, conflitantes, desafiadores a um nível quase que insuportável. Como identificou Williams, “a tolerância [...] é necessária apenas para os intoleráveis. Esse é o seu problema básico” (1996, p. 18. Tradução nossa.)²².

Politicamente, considerar e incluir as motivações e os pontos de vista alheios nunca foram uma tarefa fácil, sobretudo quando eles constituem ideias antagônicas. No período do Humanismo Renascentista, a ideia mais comum de tolerância se assemelha a uma espécie de “condescendência”. O assentimento às crenças ou às vontades de outrem associavam-se a uma disposição de corresponder aos seus desejos e gostos. Na época em que Locke escreveu sua Carta sobre a Tolerância (1689), as concepções clássicas do liberalismo incluíam essa concepção de tolerância, diferentemente da tolerância que inclui um “pluralismo cético”, que há nas sociedades livres contemporâneas. Ou seja, refere-se a agir com tolerância em relação a outros modos de vida ou crenças diferentes por reconhecer sua legitimidade. A outra, porque não os valorizam²³. Numa época em que era impensável desconsiderar as questões religiosas no contexto do Estado, um dos argumentos de Locke consistia em

²¹ “*Culture and politics [...] belong together because it is not knowledge or truth which is at stake, but rather judgment and decision, the judicious exchange of opinion about the sphere of public life and the common world, and the decision what manner of action is to be taken in it, as well as to how it is to look henceforth, what kind of things are to appear in it.*” (ARENDT, 1961, p. 223)

²² “*We need to tolerate other people and their ways of life only in situations that make it very difficult to do so. Toleration, we may say, is required only for the intolerable. That is its basic problem.*”

²³ Uma mudança na compreensão do que seria o objeto da tolerância está de acordo com a ideia de David Heyd (1945-), [professor de filosofia na *Hebrew University of Jerusalem*, pesquisador de temas como ética, filosofia política e bioética], quando este defende que a tolerância deve ser diferenciada

mostrar que era mais danoso ao Estado impor uma religião do que tolerar uma liberdade de culto²⁴. Porém, com o passar do tempo ocorreu uma mudança nessa perspectiva. A heterogeneidade²⁵ que existe nas sociedades livres atuais diz respeito a outros aspectos além das diferentes concepções religiosas e de modos de vida. Enquanto isto, a tolerância mais se aproxima do que seria uma “indiferença” em relação ao outro.

Mesmo que possa admitir uma espécie de “pluralismo moral” como algo significativamente desejado, “deve ficar claro que grande parte do valor intrínseco original da tolerância [se torna] ameaçado” (HEYD, 1996, p. 4. Tradução nossa.)²⁶, ou seja, não se pratica mais a tolerância como se concebia ao tempo de Locke, mas fundada na indiferença em relação ao outro, às suas opiniões, crenças e modo de vida. Essa indiferença impede ou dificulta que ocorram debates das questões humanas, que tratem da vida em conjunto, produzindo uma falsa percepção da realidade. Neste sentido, Arendt explica que:

Somente onde as coisas podem ser vistas por muitos em uma variedade de aspectos sem alterar sua identidade, para que aqueles que estão reunidos ao seu redor saibam que veem a semelhança na diversidade absoluta, a realidade do mundo pode aparecer de maneira fiel e confiável (ARENDT, 1998, p. 57. Tradução nossa.)²⁷.

Quando havia uma preocupação com a “verdade absoluta” de uma “religião verdadeira”, a discussão sobre o direito de culto às diferentes concepções religiosas

daquela que provem de um compromisso pragmático com o que é tolerável, da que se baseia em uma indiferença moral (HEYD, 1996, p. 3).

²⁴ Locke, nas três cartas que escreveu concernentes à tolerância, argumentava a seu favor porque 1) os juízes terrestres, o Estado e os seres humanos em geral não podem avaliar com segurança a alegação de “verdade” da outra religião; 2) mesmo que pudessem, impor uma “religião verdadeira” única, isso não funcionaria porque ninguém pode ser compelido à uma crença por meio da violência; e 3) forçar a uniformidade religiosa leva a uma desordem social maior do que permitir as diversas religiões dentro do mesmo Estado. Se os argumentos #2 e #3, com o objetivo de preservar a ordem no Estado, ofereçam uma justificativa mais pragmática para ideia da tolerância de Locke, ainda assim não deslegitimam a primeira hipótese, que possui um fim em si mesma.

²⁵ Neste contexto, o uso da expressão “heterogeneidade”, ao invés de “pluralidade” é intencional. Foi empregado para referenciar as múltiplas e diferentes culturas, etnias, crenças religiosas, modos de vida etc. e representa uma constatação meramente demográfica. Portanto não desconsidera o aspecto da diversidade como condição da vida ativa e sua relevância no debate dos assuntos humanos, tal como entende Arendt.

²⁶ *it must be clear that much of the original intrinsic value of tolerance is put under threat.*

²⁷ *Only where things can be seen by many in a variety of aspects without changing their identity, so that those who are gathered around them know they see sameness in utter diversity, can worldly reality truly and reliably appear.*

representava o objeto de tolerância, deixando de lado a discussão sobre a verdade de cada uma delas. Simultaneamente, o Iluminismo direcionava o foco para a razão, e a preocupação de qual, entre as religiões, era a verdadeira perdeu parte de sua importância. Mais tarde, no início do século XX, numa sociedade caracterizada pelo isolamento e atomização dos indivíduos, uma discussão sobre as outras concepções religiosas, ou diferentes concepções de vida, permaneceu indesejável e sem sentido²⁸. Nesse período, além da indiferença aos outros modos de vida, há também uma negação à política e aos negócios públicos. Não bastassem tais motivos que afastam ainda mais os homens uns dos outros, a ideologia dos Regimes Totalitários desenvolveu a ideia de um “inimigo”, representado por qualquer dissidente à respectiva ideologia.

Os Regimes Totalitários, como o Nazismo e o Bolchevismo, não apenas incentivaram os “movimentos totalitários” como foram criados e apoiados por eles. O surgimento desses movimentos, segundo Arendt, está associado ao sentimento existente nos Movimentos de Unificação²⁹ (*pan-movements*) e no Imperialismo Continental desde o século XIX, e que resultou em um novo tipo de “nacionalismo tribal” que, politicamente falando:

insiste sempre em que seu povo está cercado por “um mundo de inimigos”, “um contra todos”, e que existe uma diferença fundamental entre esse povo e todos os outros. Afirma que seu povo é único, individual, incompatível com todos os outros, e nega teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum, muito antes de ser usado para destruir a humanidade do homem (ARENDR, 1973, p. 227. Grifos da autora. Tradução nossa.)³⁰.

O período posterior à II Guerra Mundial, o qual iniciou a denominada “Guerra Fria” entre Estados Unidos e União Soviética e polarizou o mundo em dois blocos,

²⁸ Nos Movimentos Totalitários do século XX, uma sociedade competitiva de consumo que estendeu essa apatia à própria política, e até “hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas da participação ativa no governo do país, mas acima de tudo dentro da sua própria classe” (ARENDR, 1962, p. 313. Tradução nossa.).

²⁹ Segundo Arendt, o surgimento desses movimentos de unificação no século XIX (pangermanismo e o pan-eslavismo) coincidem com o surgimento do imperialismo continental na Europa central e oriental, por volta de 1870, estendendo-se até 1914, com o início da I Guerra Mundial [1914-1918] (ARENDR, 1962, p. 222), em contrapartida à expansão imperialista ultramar praticada sobretudo por França e Inglaterra, datada dos séc. XVI em diante.

³⁰ “*always insists that its own people is surrounded by ‘a world of enemies’, ‘one against all’, that a fundamental difference exists between this people and all others. It claims its people to be unique, individual, incompatible with all others, and denies theoretically the very possibility of a common mankind long before it is used to destroy the humanity, of man.*” (ARENDR, 1962, p. 227. Grifos da autora.)

ainda era um período dos Fenômenos Totalitários, com violência, terror e hostilidades. Talvez o “espírito” daquele tempo, muito permeado pela ideia de um “inimigo”, estivesse presente naquela proposição de Popper ao falar em “investida dos intolerantes”, assim como em “proteger a sociedade”. Tanto o declínio dos Estados-nação, com seus conflitos étnicos e culturais e o (aparentemente) insolúvel problema de suas minorias, como os expurgos nos Regimes Totalitários, ajudam a elucidar a incapacidade de muitas vezes conviver na diversidade. Mas então, como é possível organizar as relações, os conflitos, os interesses para que seja possível a vida em grupo sem violência?

Antes de buscar responder à pergunta, faz-se necessário advertir que o adjetivo “pacífico” inicialmente remete à ideia oposta ao estado de guerra. Nesta hipótese do uso do termo, de um ambiente de paz, significa a contraposição à guerra (normalmente associada ao uso de meios violentos) como acontece ao homem em “estado de natureza”³¹, situação em que não há uma “lei externa” que o limite e impeça de agir conforme seus próprios impulsos. Não obstante, a guerra, até como um direito do Estado, um paradoxal instrumento para a paz, algo que mesmo Kant admite, considerando a ressalva de que “nenhum Estado em guerra com outro deve permitir-se hostilidades tais que façam impossível a mútua confiança numa paz futura” (KANT, 2006, p. 70. [8:346] Tradução nossa.)³². A teoria kantiana para uma “paz perpétua”³³ pressupõe que um Estado afirme seu direito, não por meio do conceito de justiça no sentido da conformidade com o direito – o que seria impraticável por sua impossibilidade, face a algum tipo de lei positiva – mas que se resolva tal como um ocorre em “julgamento divino”. A ideia de Kant para que uma guerra seja “justa” ou equânime prevê, por exemplo, que não seja uma guerra por castigo, no qual uma parte subjogue a outra pelo algum tipo de superioridade³⁴.

³¹ Em sentido hobbesiano.

³² *No state shall allow itself such hostilities in wartime as would make mutual trust in a future period of peace impossible* (KANT, 2006, p. 70. [8:346]).

³³ Kant introduz a obra *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), (Para a Paz Perpétua – Um projeto Filosófico) com a advertência de deixar em aberto seu título, inspirado na inscrição de uma pousada holandesa que dizia: “*Zum ewigen Frieden*” (para a paz eterna/perpétua). Apesar da ambiguidade intencional que o autor endereça aos homens, aos chefes de Estado e aos filósofos, o projeto esclarece que o sentido desejado para a palavra “perpétua” não é a paz dos cemitérios ou a eternidade das religiões, mas uma paz que possa ser almejada como duradoura, permanente.

³⁴ Kant ainda acrescenta que “Disto resulta que, uma guerra de extermínio só poderia trazer uma paz perpétua sobre o grande cemitério da humanidade” (KANT, 2006, p. 71. [8:347]. Tradução nossa.)*.

Em outro sentido, considerar a “convivência pacífica” como uma disposição em manter a paz entre seres humanos que vivem junto, em oposição a um estado de luta permanente entre eles, não deve ser confundido com a ausência de conflitos. A pluralidade numérica de pessoas implica na pluralidade de ideias e opiniões, das quais algumas podem ser colidentes. Desde que não haja uma censura interna (autocensura) ou uma censura externa (por meio de algum tipo de coerção), e essas opiniões diversas possam ser verbalizadas, ou de alguma forma tornadas públicas, o conflito entre elas é a consequência, senão mais provável, pelo menos admissível. Nestes casos, o uso do termo “conflito”, entendido como um choque de ideias divergentes, ideias antagônicas, incompatíveis entre si, falta de entendimento entre as partes etc., ou que não implique na impossibilidade absoluta de solução, deve ser compreendido como uma disposição normal e aceitável entre os seres humanos.

Uma vez pressupondo que conflitos são comuns, as considerações sobre uma convivência entre humanos serão válidas para qualquer exemplo de grupo de pessoas, desde um grupo familiar, uma comunidade tradicional e uma sociedade formada por cidadãos livres. Contudo, as peculiaridades dos diferentes arranjos de pessoas produzem diferentes maneiras de tratar os conflitos, assim como possibilidade de resolvê-los. Desconsiderar que existem essas peculiaridades pode levar, inclusive, a novos conflitos, bem como impedem que uma solução possa ser obtida. Na perspectiva política de Arendt, quando não há um limite claro entre a esfera pública e a esfera privada, ou seja, o que são assuntos passíveis de debate público, assuntos humanos que dizem respeito ao que é comum e o que são assuntos que devem permanecer restritos ao domínio privados, dos interesses particulares, adentram o espaço público como objeto de discurso político.

Mas o que aconteceu na Europa, com o extermínio de judeus pelos nazistas, mais de um século depois, mostrou que, se Kant estiver certo em sua conclusão, então a perpetuidade da paz pode ser de curtíssima duração.

4.1.A esfera pública e a esfera privada

Conforme o pensamento arendtiano, segundo o qual a importância da política é tal que, seria impensável conceber a própria vida humana sem ela³⁵. E dentre as atividades humanas fundamentais que constituem aquilo que Arendt entende como *vita activa*³⁶, o labor, o trabalho (*work*) e a ação (que correspondem às condições básicas pelas quais a vida é dada ao homem na Terra), é a “ação” a única atividade exercida “entre os homens”. Embora a designação envolva essas três atividades, a expressão *vita activa*, no pensamento arendtiano, guarda uma especial atenção para a ação e sua relação direta com a política, porque:

os homens podem muito bem viver sem trabalhar, podem forçar os outros a trabalhar por eles, e podem muito bem decidir meramente usar e apreciar o mundo das coisas sem adicionar um único objeto útil a ele; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Uma vida sem discurso e sem ação, por outro lado – e esse é o único modo de vida que renunciou a toda aparência e toda vaidade no sentido bíblico da palavra – está literalmente morta para o mundo; deixou de ser uma vida humana porque não é mais vivida entre os homens (ARENDT, 1998, p. 176. Tradução nossa.)³⁷.

A consagrada expressão aristotélica *bios politikos*, que “denotava explicitamente apenas o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação (*práxis*), necessária para estabelecê-la e mantê-la” (*idem*. p. 13)³⁸, constitui essa vida ativa. Com o discurso e com ações, o homem não apenas adentra no mundo, mas é como se

³⁵ A concepção de vida, neste sentido é explicada por Arendt baseada no entendimento dos romanos, “talvez o povo mais político que conhecemos [que] empregava como sinônimas as expressões “Viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*)” (ARENDT, 2007, p. 15).

³⁶ As três atividades humanas designadas por Arendt são: *labor*, *work* (trabalho), *action* (ação). O *Labor* corresponde ao processo biológico humano, ou seja, às atividades realizadas repetidamente ao longo da vida para sua manutenção, como alimentar-se, realizar a higiene pessoal, etc.; o trabalho (*Work*) que corresponde às realizações humanas de transformação da natureza. São as atividades produzem um mundo “artificial”; A *action* ou a ação é a única atividade humana “exercida diretamente entre os homens”, sem a mediação das coisas, e corresponde ao fato de que homens (no plural) e não “o” homem habitar sobre a Terra. (*idem, ibidem*)

³⁷ *Men can very well live without laboring, they can force others to labor for them, and they can very well decide merely to use and enjoy the world of things without themselves adding a single useful object to it; the life of an exploiter or slaveholder and the life of a parasite may be unjust, but they certainly are human. A life without speech and without action, on the other hand—and this is the only way of life that in earnest has renounced all appearance and all vanity in the biblical sense of the word—is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men* (ARENDT, 1998, p. 176).

³⁸ *denoted explicitly only the realm of human affairs, stressing the action, praxis, needed to establish and sustain it.*

tivesse um segundo nascimento. Diferente do nascimento biológico, essa “nova vida” não é condicionada pelos outros, e onde “agir” significa “tomar iniciativa” (*idem.* p. 177). Arendt ainda retorna ao pensamento grego para mostrar que na *pólis* o cidadão pertencia a duas ordens distintas de existência: uma “vida privada”, que trata da propriedade, daquilo que “é seu”, distinta de uma segunda vida que trata dos assuntos “em comum”, a *bios politikos*. Além disso, ela enfatiza que “a capacidade humana de organização política não só é diferente, mas está em oposição direta à associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família” (*idem.* p. 24. Tradução nossa.)³⁹, explicitando, por meio do pensamento grego, a importância da clara separação entre as esferas privada e público-política.

Desde o mundo grego antigo havia o entendimento da divisão que deveria existir entre as esferas privadas e pública, que se definiam em função da pertinência das questões a que se referiam: i) a uma espécie de arranjo doméstico (*household*), à família, atividades relacionadas à manutenção da vida, às questões particulares, etc. e ii) as questões da *polis*, ou aquelas que tratam do mundo comum, dos negócios humanos que se referem ao convívio compartilhado na cidade.

Em algum momento, na modernidade, essas esferas se confundem. A linha que as dividia desaparece, e nesse espaço vazio foi colocada uma intermediária, a esfera social, a qual, de certa forma, suplanta e explica a disparidade de importância das outras duas, que antes estavam separadas, mas eram complementares. Na sociedades modernas⁴⁰, surge um fenômeno novo de organização, que mais se assemelha a uma espécie de “manutenção doméstica coletiva”, ou “um coletivo de famílias organizadas no *fac-símile* de uma família sobre-humana é o que chamamos de ‘sociedade’ e sua forma política de organização é chamada de ‘nação’” (ARENDT, 1998, p. 29. Grifos da autora. Tradução nossa.)⁴¹. Arendt cita que a ascensão do sociedade burguesa, especialmente na expressão máxima da “ascensão do social” as

³⁹ *the human capacity for political organization is not only different from but stands in direct opposition to that natural association whose center is the home (oikia) and the family.*

⁴⁰ No contexto de decadência da era moderna, especialmente a partir da vitória do animal laborans, com tudo o que essa vitória significa, é que podemos falar, mais propriamente, de uma configuração social que vai assumindo o contorno de uma sociedade de massas.

⁴¹ *the collective of families economically organized into the facsimile of one super-human family is what we call "society," and its political form of organization is called "nation."* (ARENDT, 1998, p. 29. Grifos da autora.)

sociedade da massa tenha tornado menos distintos os limites entre a esfera privada e esfera pública (*idem*. p. 257), elaborado um “mundo público comum” com característica de ambas as esferas e produzindo uma “esfera do social”, que em sentido estrito não é pública e tampouco privada, “cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no estado nacional” (*idem*. p. 28).

O atributo de “privação” inerente à privacidade reside na ausência dos outros, ou seja, de conviver apenas na intimidade do “eu”. Desse modo, o “homem privado” não apenas deixa de se tornar visível, mas é como se não existisse, e tudo que faça não importa e não interessa aos outros. Na sociedade da massa, essa “privação” nos relacionamentos com os outros transformou-se em algo mais profundo, no que Arendt descreveu como um “fenômeno de massa da solidão”, cuja gravidade é que:

essa sociedade de massa não apenas destrói a esfera pública, mas também a privada; priva os homens não apenas do seu lugar no mundo, mas também do seu lar particular, onde antes eles se sentiam protegidos contra o mundo e onde, de qualquer momento, até mesmo os excluídos do mundo podiam encontrar substituto no calor da lareira e na limitada realidade da vida familiar (ARENDT, 1998, p. 59. tradução nossa.)⁴²

Deste modo, o aspecto da privacidade, que é tanto desejável quanto necessário na esfera privada, adentra o domínio público na forma de desinteresse pelas questões do outro, em ouvir o que ele tem a dizer, quando deveria ocorrer o contrário. Questões colocadas pelos outros que dizem respeito ao mundo comum devem ser consideradas, dado que a diversidade de opiniões ou as diferentes perspectivas compreensivas de mundo são expressão da condição humana da pluralidade, que encontra na esfera pública o lugar de sua máxima concretude e configura e reafirma a política como aquilo cuja razão de ser é a liberdade (ARENDT, 2006, p. 38). Quanto mais ideias, possibilidades de solução de algo há maior probabilidade de escolher o que é melhor.

Mas o problema afeta ambas as esferas. Se por um lado o desinteresse em ouvir o outro prejudica a esfera pública, por outro há assuntos do domínio privado – e que deveriam permanecer na esfera privada – que passam a constituir objeto de debate público. Essa perspectiva se torna relevante ao considerar que aquilo que

⁴² *that mass society not only destroys the public realm but the private as well, deprives men not only of their place in the world but of their private home, where they once felt sheltered against the world and where, at any rate, even those excluded from the world could find a substitute in the warmth of the hearth and the limited reality of family life.* (ARENDT, 1998, p. 58)

pode mover alguns indivíduos a agirem de forma intolerante relaciona-se a esses assuntos, quando não deveriam constituir objeto de discurso, e estar fora da esfera pública. Ou, de outro modo, não deveriam ser passíveis de debate público temas como os relacionados à família, aos dogmas religiosos, à orientação sexual etc. Tais assuntos são pertencentes ao domínio privado da expressão do existir humano, que é seu lugar, e não devem estar entre aqueles assuntos expostos ao debate público. Arendt entende que:

A distinção entre as esferas pública e privada, encarada do ponto de vista da privacidade e não do corpo político, equivale à diferença entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado. Somente a era moderna, em sua rebelião contra a sociedade, descobriu quão rica e diversificada pode ser a esfera do oculto nas condições da intimidade (ARENDT, 1998, p. 72. Tradução nossa.)⁴³.

Para os gregos, incluíam-se entre os assuntos da esfera privada, da propriedade particular, animais, escravos domésticos e, também, as mulheres. Contemporaneamente, em uma perspectiva constitucionalista, seria impensável reificar pessoas, mas essas categorias de seres humanos “inferiores” eram consideradas normais na *pólis* grega⁴⁴. Suprimido o aspecto histórico-cultural essa questão, ao considerar o escravo como a representação da força de trabalho ou a mulher a representação da educação dos filhos etc., as diferenças nas sociedades modernas não eliminaram as respectivas atividades. Apenas deixaram de ser legítimas a classificação de categorias inferiores e distintas de seres humanos. Ademais, a mesma pessoa pode desempenhar as atividades de limpeza em sua casa (algo que, comparativamente seria executado por um escravo doméstico na Grécia antiga) ou delegar a um filho essa tarefa, e em outro momento participar, como cidadão, de uma audiência pública na câmara de vereadores do município onde vive, e dar sua opinião sobre quais obras públicas devem ser priorizadas. Neste exemplo, além de se distinguir,

⁴³ *The distinction between the private and public realms, seen from the viewpoint of privacy rather than of the body politic, equals the distinction between things that should be shown and things that should be hidden. Only the modern age, in its rebellion against society, has discovered how rich and manifold the realm of the hidden can be under the conditions of intimacy* (ARENDT, 1998, p. 72).

⁴⁴ No pensamento grego os escravos eram naturalmente mais comparados aos animais que aos homens livres. Na *Política*, Aristóteles escreveu que “aquele que pode pertencer a outra pessoa [...] e aquele que compartilha da razão ao ponto de entendê-la, mas não a possui (porque os outros animais não obedecem à razão, mas sentimentos), é um escravo natural. A diferença no uso feito deles é pequena, pois escravos e animais domésticos ajudam a suprir as necessidades com seus corpos” (ARISTOTLE, 1998, p. 9. [1254 b 20]. Tradução nossa.),

não se comunicam os assuntos, mesmo que as ações se referindo ao mesmo indivíduo. Na primeira, usando a força do seu corpo físico, na segunda, o seu intelecto⁴⁵. O indivíduo é indivisível e sempre o será o mesmo, tanto tratando de assuntos privados quanto tratando de assuntos públicos. Contudo, o ensinamento relevante que se pode extrair da referência ao pensamento grego é que as atividades privadas são distintas das atividades públicas e devem permanecer cada uma em sua esfera de origem.

4.2. O intolerante como dissidente

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo (ARENDT, 2007, p. 187).

Afastando-se da fatalidade que uma perspectiva biológica impõe, na qual o homem nasce predestinado a morte, a natalidade traz a possibilidade da continuidade, pois “embora [os homens] devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar” (ARENDT, 2007, p. 258). Neste sentido, tal como o nascimento biológico é um requisito indispensável da vida orgânica, para Arendt, a “natalidade”⁴⁶ é a “cate-

⁴⁵ A ideia de que uma pessoa livre pode, tanto realizar atividades domésticas quanto participar da vida pública, ou mesmo da sociedade capitalista que explora o trabalho com objetivos econômicos são fenômenos da Modernidade. Arendt lembra que a exploração do trabalho escravo, na Antiguidade, tinha por objetivo “liberar os senhores por completo do trabalho a fim de dispô-los para a liberdade da coisa política. Essa libertação realizava-se através da coação e da força e baseava-se no domínio absoluto que o dono da casa exercia em seu domicílio” (ARENDT, 2006, p. 48. Grifo nosso.). Sendo domiciliar, não se tratava de um domínio público, embora indispensável para garantir o exercício da política, de acordo com Arendt.

⁴⁶ O sentido empregado por Arendt para “natalidade” corresponde a capacidade humana de iniciar algo novo. Além disso, a autora evidencia a natalidade – e não a mortalidade – categoria central do pensamento político, destacando a importância da ação, que somente ocorre entre os homens (vivos), porque “politicamente falando, morrer é o mesmo que deixar de estar entre os homens” (ARENDT, 2007, p. 29), numa crítica a tradição filosófica e cristã, que privilegiaram a vida contemplativa (em detrimento à vida ativa). Aquino define que “a vida contemplativa tem prioridade sobre a ativa, porque se aplica a um objeto superior e melhor [...] move e dirige a vida ativa; pois a razão superior, cuja função é contemplar, está para a razão inferior, aplicada à ação” (AQUINO, 2013, p. 618). “*vita contemplativa*

goria central do [seu] pensamento político” (*idem*. p. 17), porque um “segundo nascimento”⁴⁷ ocorre quando se adentra na esfera dos negócios humanos pela ação política, ou seja, se começa algo novo, por meio de atos e palavras. Este “novo” traz consigo a espontaneidade e iniciativa, reflexo da singularidade em cada indivíduo. O novo traz ainda a mudança, que pode provocar certa perturbação, uma agitação na esfera dos negócios humanos. De acordo com Arendt, “nenhuma civilização – o artefato humano para abrigar gerações sucessivas – teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudanças” (2017, p. 72).

Para lidar com essas mudanças, a adoção de um conjunto de regras que regulam a vida de determinado grupo de indivíduos deve ter como premissa que essas regras serão cumpridas. E mais do que isso, o acordo entre um Estado que estabelece as regras e o cidadão que as cumpre, exige de ambas as partes a observância em manter este acordo ao longo do tempo. Entretanto, nem mesmo um Estado que possa envaidecer-se de uma harmonia interna, resultado de que seus cidadãos compartilham tradições e valores adequadamente expressos em suas leis, está livre de mudanças⁴⁸.

As leis regulam a vida entre os indivíduos, mas também propiciam estabilidade no convívio, considerando que essas leis tendem à continuidade e à permanência. Apesar disso, as leis desse Estado nunca serão eternas ou imutáveis, conquanto as mudanças, as transformações, serão inevitáveis⁴⁹. Estas mudanças decorrem do fato

est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit. Unde et activam vitam movet et dirigit: ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni”

⁴⁷ Mais que uma opção naturalista da condição humana, Arendt segue a tradição aristotélica para explicar que o homem nasce, não apenas no sentido biológico, mas também metafórico, em um “segundo nascimento”. Este segundo nascimento corre quando o homem adentra a esfera público-política. Quando age e traz algo “novo” ao mundo, porque sua ação se dá de modo imediato, imprevisível e inesperado.

⁴⁸ A mudança é inerente ao funcionamento de qualquer grupamento humano. Em *A República e As Leis*, Cícero reconhece o fenômeno da mudança nas leis quando, no diálogo em que Philus discute sobre a injustiça, argui que “se [...] quisesse descrever as variedades de leis, instituições, costumes e hábitos, poderia mostrar não apenas que tipos diferentes existiram em tantas nações, mas que mil mudanças ocorreram em uma única cidade” (CÍCERO, 1998, p. irregular. Tradução nossa.). “*If I wanted to describe the varieties of laws, institutions, customs, and habits, I could show not just that different kinds have existed among no many nations but that a thousand changes have taken place within a single city*”.

⁴⁹ Até mesmo um Estado teocrático, cuja constituição esteja amparada em princípios de uma “lei superior” imutável, o movimento constante que ocorre na esfera dos assuntos humanos exigirá que este

de que o mundo é um “constante influxo de recém-chegados que vem [...] na qualidade de estranhos” (*idem*). Assim como os cidadãos “recém-nascidos” no espaço público devem ser previstos e levados em conta, as reivindicações por mudanças, fruto de suas ações espontâneas, são inerentes à experiência política. Deste modo, os recém-chegados assemelham-se aos “dissidentes”, pois seus atos e palavras, manifestos nos questionamentos, nas rejeições, nos repúdios, nas propostas de mudanças, etc. constituem divergências às leis atuais. Tudo isto provoca certa agitação e movimento ao que está determinado e instituído.

A obrigação mais básica do cidadão é obedecer às leis, como um princípio fundamental do Estado Moderno⁵⁰. Entretanto, obedecer é diferente de consentir, dar seu consentimento. Na perspectiva arendtiana que, neste quesito busca inspiração em Montesquieu, a lei não é o que ordena, mas o que reúne. Neste sentido, falar em consentimento melhor explica, lembrando, Arendt, que o consentimento subentende o direito de divergir. Não obstante, em “governos livres”, a “dissidência [também] implica em consentimento”. Se o indivíduo sabe que pode divergir, então ele sabe que estará consentindo nos casos em que não divergir (ARENDT, 2017, p. 79). Por outro lado, ainda que mudanças sejam inevitáveis e possam ser desejáveis, um governo que promove mudanças muito repentinas nas leis, estimula que haja desconfiança entre os cidadãos em relação às novas regras, que expressarão de alguma forma essa divergência⁵¹.

Em qualquer dos casos, o modo de agir em relação a nova lei deve permitir tanto o consentimento quanto o direito de divergir, e ambos devem ter importância

Estado regule e altere as regras de conduta, convívio, etc., adequando-se às transformações no transcorrer do tempo, mesmo que tenha uma “lei superior” como referencial.

⁵⁰ A força implícita que há no “pacto” do cidadão governado para o governante, no sentido moderno da lei civil encontra amparo na tradição do axioma *pacta sunt servanda* (acordos devem ser cumpridos) do sistema jurídico romano ou na tradição judaico-cristã da aliança do homem com Deus (ARENDT, 2007, p. 255). Além disso, Arendt acrescenta que “toda organização de homens, seja social ou política se baseia fundamentalmente na sua capacidade de fazer promessa e mantê-las” (ARENDT, 2017, p. 82).

⁵¹ Em tese, qualquer Governo pode promover mudanças repentinas nas leis, e percebidas como injustas pelas pessoas. A possibilidade de ocorrerem mudanças muito rápidas “sugere que há toda probabilidade [...] de ter desobediência civil [...] nas democracias modernas” (ARENDT, 2017, p. 74). Ainda assim, os exemplos mais simples em que um Estado promove mudanças repentinas nas leis ocorrem de Regimes Totalitários. Mas nesses casos não há ação política. As formas de expressão dos cidadãos são inexistentes ou reprimidas com violência.

equivalente. Assim, a ação praticada por quem diverge não pode ser declarada como um ato criminoso, simplesmente por ter havido descumprido da lei, mas pode constituir uma “desobediência civil”⁵², que para Arendt surge:

quando um número significativo de cidadãos se convence de que os canais normais de mudança não funcionam mais e queixas não serão ouvidas ou respondidas, ou que, pelo contrário, o governo está prestes a mudar ou embarcou e persiste em modos de ação cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a sérias dúvidas (ARENDT, 1972, p. 72. Tradução nossa.)⁵³.

A desobediência civil para Arendt, esta forma de descumprir à lei em vigor no Estado se caracteriza pelo fato de que o “contestador civil” age em proveito de uma pluralidade de indivíduos, nunca em proveito próprio. Arendt assevera que existe “toda a diferença do mundo” entre um desobediente civil e um criminoso. Enquanto o último, de maneira clandestina “evita os olhos do público”, o contestador civil desafia a lei publicamente, tomando-a nas mãos em desafio aberto” (idem. p. 75). Além disso, sempre agirá de forma não violenta e visando a pluralidade como beneficiária. A abordagem é diferente para uma desobediência de natureza criminosa e explicada, em termos kantianos, naquele que age em desacordo com a lei em proveito próprio⁵⁴. Neste caso, o desobediente reconhece que seu ato está em desacordo com a lei, mas o fim almejado é a vantagem própria e não a destruição de uma lei que pudesse ser injusta.

Há outra justificativa para a não observância da lei civil que se baseia na “objeção de consciência”, como por exemplo, aquele que desobedece determinado dispositivo legal que, por ventura, esteja em desacordo com suas convicções religiosas. Neste caso, o desobediente civil por objeção de consciência, ou seja, que sua justificativa esteja amparada em convicções de natureza moral – e não importa se são

⁵² A ideia inicial de uma “desobediência civil”, popularizada pelo filósofo americano Henry Thoreau (1817-1862), é caracterizada pela recusa ativa e declarada de um cidadão em desobedecer, de modo não-violento, a certas leis de um governo.

⁵³ *Civil disobedience arises when a significant number of citizens have become convinced either that the normal channels of change no longer function, and grievances will not be heard or acted upon, or that, on the contrary, the government is about to change and has embarked upon and persists in modes of action whose legality and constitutionality are open to grave doubt.*

⁵⁴ Segundo o Imperativo Categórico kantiano, posso querer furtar, porém não posso querer que o furto se torne uma lei universal, porque com essa lei deixaria de existir a lei da propriedade. Deste modo, o furto, como uma ação criminosa praticada em proveito individual, de maneira oculta, tira proveito dessa condição. O furto, embora viole a regra de propriedade, a reconhece como regra, logo não lhe retira a qualidade de universalidade.

convicções morais de origem religiosas ou seculares – não age por razões políticas, porque “a consciência é apolítica”. (ARENDT, 2017, p. 58). Ainda que possam compartilhar interesses com outros cidadãos, que possuem valores morais em comum, não visam a pluralidade como destinatário de sua contestação.

Considerar todo dissidente um criminoso, ou não distinguir entre as formas de desobediência civil é o mesmo que tentar combinar a organização de um Estado constitucional com concepções subjetivas de moralidade⁵⁵. Aquele que diverge da lei (mesmo que esta lei esteja em consonância com a opinião hegemônica)⁵⁶, por meio de uma ação que constitui desobediência civil, ou seja, pratica a desobediência de maneira pública, sem o uso da violência e em proveito de uma pluralidade, não deverá ser chamado de criminoso, nem deve ser equiparado a um.

Um intolerante normalmente é associado a ideia de “inconveniente” e “indesejável”. Mas a motivação para estas adjetivações deveria ser afastada ao percebê-lo como um dissidente, um cidadão como outro qualquer, cujas ações se assemelham a de um contestador civil, que diverge da maioria em seus princípios, ideias, doutrinas, métodos, etc. Aquele que pratica a desobediência civil também poderia se equipar àquele que traz algo novo no seu discurso e nas suas ações, de alguém provido de um espírito favorável às transformações e às reformas em proveito da pluralidade. Neste sentido ele é um intolerante, porque sua intolerância, manifesta em seu discurso e em sua ação, não aceita o *status quo* ou toda e qualquer lei como se uma cláusula pétrea fosse. O intolerante se opõe, na condição de um dissidente que manifesta sua contestação; propõe algo novo na condição que equivale a um recém-nascido, que vem ao mundo público evidenciando a “natalidade” em sentido arendtiano, essa condição humana política por excelência.

⁵⁵ Embora este problema não existisse entre os gregos (Aristóteles), ou mesmo entre os romanos (Cícero) porque a ética e a política estavam mescladas (ARENDT, 2003, p. 151), nas sociedades burguesas ou capitalistas não é possível conciliar a organização do Estado com uma filosofia moral. Se separa a ética da política, assim como estão separados o indivíduo do cidadão. Na modernidade, a questão que se impõe, ou seja, como um homem pode ser um “bom” cidadão, separando-se moral da política?, é resolvida, tanto por Arendt como por Kant, a partir de uma boa constituição.

⁵⁶ Mesmo nos regimes democráticos, o caráter opressor de uma lei injusta não pode ser atenuado por sua origem majoritária. Enquanto isso, o desobediente civil visa “demonstrar a injustiça da lei através de uma ação que almeja a mudança e a inovação da norma” (LAFER, 1988, p. 200).

4.3. Convivendo com o Intolerante

Para Arendt, na Modernidade, com as novas formas de trabalho (operário), “o trabalho perdeu seu esconderijo na privacidade do lar”, algo que também foi criticado por Marx⁵⁷. Destarte, menos meritória e festejada, a emancipação das classes operárias e das mulheres⁵⁸ não por acaso ocorridos no mesmo momento histórico seriam sintomas dos traços de “uma época que não acredita mais que funções corporais e ocupações materiais devessem ser ocultadas.” (ARENDT, 1998, p. 73. Tradução nossa.)⁵⁹. Ademais, diferentemente da Antiguidade grega, neste momento, o Estado moderno incluiu essas pessoas como cidadãos⁶⁰. Mas mais por um desdobramento inevitável dos interesses econômicos que por benevolência ou reconhecimento de sua dignidade humana, uma vez que seguiram recebendo um tratamento discriminatório, como se fossem “cidadãos de segunda classe”. De maneira explícita, na Alemanha nazista, as leis de Nuremberg faziam distinção entre os cidadãos do Reich – que eram “cidadãos completos” – e os cidadãos nacionais, cidadãos de segunda classe, sem direitos políticos, como judeus e estrangeiros (ARENDT, 1962, p. 288). Direitos que eram débeis foram retirados quando os nazistas:

⁵⁷ Sobre este mesmo fenômeno, numa perspectiva econômica, e crítica do capitalismo, Marx descreve este momento relatando que “por mais horrível e repugnante que pareça a dissolução do antigo sistema familiar dentro do sistema capitalista, a grande indústria (com o papel decisivo que atribui a mulheres, jovens e crianças de ambos os sexos em processos de produção socialmente organizados para além da esfera da família) cria um novo fundamento econômico para uma forma mais elevada de família e de relações entre ambos os sexos (MARX, 1991, p. 441 [10]. Tradução nossa.). “*So furchtbar und ekelhaft nun die Auflösung des alten Familienwesens innerhalb des kapitalistischen Systems erscheint, so schafft nichtsdestoweniger die große Industrie mit der entscheidenden Rolle, die sie den Weibern, jungen Personen und Kindern beiderlei Geschlechts in gesellschaftlich organisierten Produktionsprozessen jenseits der Sphäre des Hauswesens zuweist, die neue ökonomische Grundlage für eine höhere Form der Familie und des Verhältnisses beider Geschlechter.*”

⁵⁸ No contexto e na teorização marxiana) prevista a emancipação dos trabalhadores e trabalhadoras ou, de fato, (o que é bem diferente) uma “emancipação do trabalho”. Após o Manifesto comunista, constata Arendt, o foco de Marx estará mais na liberação do processo vital da sociedade, isto é, na emancipação do trabalho, do que, propriamente, na preocupação em libertar os homens e mulheres da exploração. Com essa mudança de posicionamento de Marx, o seu lugar na história da liberdade humana, conclui Arendt, será sempre ambíguo. (ARENDT, 1990, p. 63)

⁵⁹ “*an age which no longer believes that bodily functions and material concerns should be hidden*”.

⁶⁰ Em comparação, na *polis* isso não aconteceria, uma vez que mulheres, trabalhadores escravos não faziam parte do grupo de cidadãos e, tampouco participariam da política.

começaram a sua exterminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal (isto é, da condição de cidadãos de segunda classe) e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração; [...] O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado (ARENDT, 1973, p. 296. Tradução nossa.)⁶¹.

O fenômeno da solidão⁶² da sociedade de massas ajustou-se aos Totalitarismos e foi explorado por ele, no qual o Estado elege o “inimigo”, manifesto pela mentira e pela propaganda⁶³, do qual lhe será retirada a dignidade, tal como ocorreram nos campos de concentração nazistas, com uma “destruição absolutamente fria e sistemática de corpos humanos, calculada para destruir a dignidade humana” (ARENDT, 1973, p. 454. Tradução nossa.)⁶⁴. Os indivíduos deixam de manifestar sua opinião própria, por imposição do Estado Totalitário, ao invés de agir, perdendo sua singularidade, como explica Schio:

No sistema totalitário, o indivíduo é transformado em um “algo” que compõe a sociedade. Ele passa a ser apenas uma “peça” da engrenagem montada pelo Estado e chamada de nação, ou povo. Nesta perspectiva, a singularidade de cada indivíduo tende a desaparecer em proveito de uma uniformização do social (SCHIO, 2012, p. 44. Grifos da autora.).

Ao retirar a liberdade e a espontaneidade das pessoas, os regimes totalitários impedem qualquer possibilidade de política. Porém, mesmo desconsiderando aqueles regimes, o comportamento de massa continuaria a produzir efeitos danosos nas sociedades. A ausência de ação e de discurso acaba por exercer um efeito sobre os assuntos humanos, presumindo um consentimento tácito, como se houvesse uma tolerância implícita no silêncio. Neste caso, se trata de uma espécie de tolerância que

⁶¹ *Even the Nazis started their extermination of Jews by first depriving them of all legal status (the status of second-class citizenship) and cutting them off from the world of the living by herding them into ghettos and concentration camps; and before they set the gas chambers into motion they had carefully tested the ground and found out to their satisfaction that no country would claim these people. The point is that a condition of complete rightlessness was created before the right to live was challenged.*

⁶² Sobre o fenômeno da solidão na sociedade da massa, ver o título 3.3 – A liberdade como atributo da ação política.

⁶³ “Somente a ralé e a elite podem ser atraídas pelo ímpeto do totalitarismo; as massas têm que ser conquistadas por meio da propaganda” (ARENDT, 1962, p. 341. Tradução nossa.). “*Only the mob and the elite can be attracted by the momentum of totalitarianism itself; the masses have to be won by propaganda.*”

⁶⁴ “*absolutely cold and systematic destruction of human bodies, calculated to destroy human dignity.*”

suprime a ação das pessoas. E entre essas pessoas podem estar aquelas que mantêm posições políticas opostas, mas que foram silenciadas⁶⁵. Pensar estas “posições opostas” como uma demonstração da condição humana da pluralidade, na perspectiva arendtiana, leva ao entendimento de que “a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão da própria esfera pública” (ARENDT, 2007, p. 233). E traz por consequência a impossibilidade da ação e a destruição da política.

Desde o Iluminismo, quando a elevação da razão sobre autossuficiência das explicações metafísicas, a imortalidade da alma, a eternidade, etc., a crença da vida eterna deu lugar a uma vida mortal e mundana. Mas saindo do misticismo, o homem moderno não retorna à antiguidade quanto ao convívio com os outros homens, “ao perder a certeza de um mundo futuro, [ele] foi arremessado para dentro de si mesmo” (ARENDT, 1998, p. 320. Tradução nossa.)⁶⁶ em uma forma de vida individualizada e egoísta. O convívio dos homens em sociedade deixa de ser de uma “vida da espécie” e passa para uma vida social de interesses, produzindo uma “humanidade socializada”⁶⁷.

O uso do termo humanidade se tornou uma mera aparência para designar seres humanos considerados coletivamente. Em parte, isso ocorre porque “humanidade” também pode designar um sentimento de bondade, benevolência, compaixão, piedade em relação aos desafortunados. Mas adotar este sentido de benevolência

⁶⁵ Segundo Gustavo Bueno Martínez (1924-2016), filósofo espanhol de tradição marxista e racionalista, um tipo de tolerância que suprime a ação das pessoas que mantêm posições políticas opostas não poderia ser chamado de tolerância, mas algo como uma “tolerância negativa”. A tolerância implica, para Bueno, “o poder ou a faculdade de suspender essa capacidade de neutralização (por repressão ou inibição) das posições opostas” (BUENO, 1996, p. 303. tradução nossa.). “*el poder o facultad de suspender esta capacidad de neutralización (por represión o por inhibición) de las posiciones opuestas*”.

⁶⁶ *when he lost the certainty of a world to come, was thrown back upon himself*

⁶⁷ A expressão adotada por Arendt é uma alusão às expressões usadas por Marx “homem socializado” (*versellschafteter Mensch* ou “humanidade socializada” (*gesellschaftliche Menschheit*) de que todos os homens quando agem, fazem por interesse próprio que movimentam e influenciam as classes na sociedade. Para Arendt, “humanidade socializada” é aquele estado da sociedade onde governa somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou a espécie humana, mas não é o homem nem os homens” (ARENDT, 1998, p. 321. Tradução nossa.)* Arendt critica um ideal, segundo ela, “antiutópico” de Marx, de que uma sociedade completamente socializada, na qual a única finalidade seja a manutenção do processo vital, que ignora a distinção entre “labor” e “trabalho” (*work*), ou seja, entre as atividades humanas relacionadas ao processo vital e as atividades humanas relacionadas à transformação do mundo material, como o trabalho operário, profissional, etc. (ARENDT, 1998, p. 89).

* *Socialized mankind is that state of society where only one interest rules, and the subject of this interest is either classes or mankind, but neither man nor men.*

como sendo o único ou mesmo preponderante, em detrimento do sentido da coletividade, representa uma desculpa para legitimar a ideia de que direitos humanos não são para todos. Disso segue que, agir com “humanidade” (com bondade, benevolência) é uma de ação meramente discricionária e opcional de quem a pratica.

Considerar a humanidade como um todo, apesar de aparentemente pleonástico, requer a inclusão nesse grupo os seres humanos todos os homens, mulheres, de todas as etnias, orientações sexuais, de todas as crenças religiosas e político-ideológicas, e de todos os valores individuais, pessoas tolerantes, e inclusive as intolerantes, os bons cidadãos, e também os que cometeram algum tipo de crime. Popper não propôs apenas que pare o intolerante, mas que iguale o intolerante a um criminoso (2011, p. 226)⁶⁸. E não é incomum que o uso da expressão “criminoso” para tachar uma pessoa que simplesmente foi acusada de cometer um crime (mesmo antes de ter uma condenação definitiva pela justiça do Estado). Esse hábito não só é uma imprecisão à aplicação correta do termo, mas é principalmente danoso, tanto para o acusado (que pode eventualmente ter sua reputação injustamente abalada, caso venha a ser mais tarde absolvido da acusação) como para todo o conjunto da sociedade que, ao banalizar o termo, lhe retira o atributo principal para designar “criminoso” com uma “pessoa que comete um crime”. Não obstante, é ao aparato jurídico de cada Estado que cabe estabelecer a tipificação criminal, imputando-lhe a punição prevista e respectiva privação de direitos.

Com o intolerante a situação é um pouco diferente, porque a intolerância sequer constitui um crime (embora Popper tenha tentado equipará-los). De imediato, a intolerância decorre de uma opinião pessoal de quem a pratica, o que é normal, pois é *doxa*, uma verdade subjetiva. Entretanto, essa *doxa* pode ser depurada e, por vezes até necessária, como ocorre na política. E é neste sentido que as várias pessoas expondo suas *doxas* adquirem relevância para a política, pois se fossem idênticas, prescindiriam de discussão. Como opiniões poderão se basear em preconceitos ou crenças morais particulares, em uma perspectiva política sempre será útil ocorrer a

⁶⁸ Popper propõe considerar como fora da lei “qualquer” movimento de intolerância, assim como equipará-lo a crimes como assassinato, sequestro” (POPPER, 2011, p. 226). “*We should claim that any movement preaching intolerance places itself outside the law, and we should consider incitement to intolerance and persecution as criminal, exactly as we should consider incitement to murder, or to kidnapping*”

discussão que anteceda o juízo. Mas uma discussão que inclua a posição do próprio intolerante.

Considerando que o agente “intolerante” deve estar incluído o conjunto de seres humanos, ele deve estar coberto pelo “guarda-chuva” que abriga toda a humanidade, e que possui uma dignidade inquestionável. Pode ser legítimo fixar eventuais restrições ao intolerante (e em alguns casos, a própria severidade da lei obriga a isso). Contudo, não descumprida a lei nem os preceitos constitucionais de um Estado garantidor de direitos, antes de atribuir o rótulo de “intolerante” a um indivíduo ou grupo, caberá ouvi-lo, discutir suas razões, sempre e incondicionalmente, como uma prática que é naturalmente humana: a política. Sequer o descumprimento explícito de uma lei vigente pode inadvertidamente ser usado sem a devida distinção entre uma desobediência civil⁶⁹ e uma transgressão criminosa.

Para “proteger a sociedade” dos intolerantes, Popper reivindica que se deva “reprimi-los, se necessário, pela força”. O que ele indica para justificar a necessidade e o uso da “força” é que pode facilmente acontecer que “eles” não estejam preparados para um nível de argumento racional. Como afirma Arendt, “nossas experiências com a política são feitas sobretudo no campo da força, é bastante natural entendermos o agir político nas categorias do forçar e do ser forçado, do dominar e do ser dominado, pois nelas se manifesta o verdadeiro sentido de todo fazer violento” (ARENDT, 2006, p. 133). Como o argumento de Popper sugere que o momento que se faz necessária a repressão pela força é cronologicamente anterior ao próprio debate racional, essa declaração é questionável a respeito da justificativa da necessidade, pois talvez não passe de um mero preconceito. A liberdade de se expressar não deveria ser garantida para alguns e restrita para outros, sobretudo pelo uso da força.

Tal como entendiam os gregos, a *pólis* não precisava proceder politicamente em relação a outros estados, inclusive poderia empregar a força para protegê-la de outras comunidades (ARENDT, 2006, p. 61), e assim justificaria a ideia de Popper⁷⁰.

⁶⁹ sobre a Desobediência civil, ver o título 3.4.

⁷⁰ No entanto “o que hoje denominamos política externa não era, em outras palavras, para os gregos a política no verdadeiro sentido” (ARENDT, 2006, p. 61). Modernamente, a convivência entre os povos avançou para um patamar que nos coloca numa condição de cidadãos do mundo.

Entretanto, a liberdade interna, isto é, “na” *pólis* significa que na esfera pública não se está sujeito ao comando de outrem. Arendt ensina que a “força” e a “violência” se justificam como os únicos meios de vencer a “necessidade” (*idem*, p. 40). Mas isso ocorre na esfera das organizações domésticas, e não na esfera política. Segundo ela, o poder “pré-político” que o chefe de família tem sobre a família não pode ser confundido com o monopólio do poder e da violência de um Estado, tal como o Estado hobbesiano⁷¹, por exemplo. Nesta perspectiva,

todo conceito de governar e ser governado, governo e poder, no sentido em que compreendemos, bem como a ordem regulamentada que os acompanha, eram considerados pré-políticos e pertencentes a esfera privada e não à esfera pública (ARENDT, 1998, p. 32. Tradução nossa.)⁷².

Arendt não desejou uma volta à antiguidade grega, na qual a *polis* representasse um ideal para pensar o futuro e tampouco se aventurou a anacronismos, mesmo porque alguns aspectos da vida na sociedade grega antiga seriam incompatíveis com os conceitos humanísticos modernos⁷³. Não obstante, para ela, tampouco o ideal Iluminista – a libertação dos homens por meio da razão – produziu uma experiência política satisfatória, praticada no estar-entre-os-homens, como acontecia entre os gregos⁷⁴. Ao contrário disso, não bastasse o afastamento entre os homens provocado pelo isolamento e modo de vida atomizada do homem moderno ou do homem da massa, também as experiências nas quais a liberdade política foi totalmente destruída nos Regimes Totalitários (que retiraram toda possibilidade de ação) levaram a uma “concepção [equivocada] de que o conteúdo da política é a força” e que o “domínio é o conceito central da teoria política” (ARENDT, 2006, p. 84). O resultando disso foi elaboração de novos preconceitos, bem como a negação da política. Por outro lado, a política,

Esse mundo de relações não surgiu através da força [...] mas sim através do estar junto de muitos indivíduos fazendo com que surgisse o poder e, na

⁷¹ Arendt exemplifica na forma de crítica a ideia de Hobbes ao monopólio da força e da violência do Estado que se justificaria pelo estado de guerra permanente dos homens, uns contra os outros, que acontece fora desse Estado.

⁷² “[...] the whole concept of rule and being ruled, of government and power in the sense in which we understand them as well as the regulated order attending them, was felt to be prepolitical and to belong in the private rather than the public sphere” (ARENDT, 1998, p. 32).

⁷³ Na *polis*, a filosofia de Aristóteles tratava da liberdade em relação aos cidadãos, e não se ocupava com uma liberdade equivalente para os escravos, comparáveis às perspectivas modernas de igualdade, humanidade e dignidade, por exemplo.

⁷⁴ Considerando, por exemplo, que posteriormente a história da humanidade incluiu episódios tais como as “fábricas da morte” durante o regime Nazista.

verdade, um poder diante do qual até mesmo a maior força do indivíduo se torna impotência (ARENDT, 2006, p. 94. Grifos nossos)

De acordo com o pensamento político arendtiano, as experiências com a bomba atômica, bem como o surgimento dos totalitarismos no século XX, contribuíram para obscurantismo e a essa inversão do sentido da política. Aparentemente, nem a razão, a ciência ou a laicidade teriam logrado êxito em oferecer uma liberdade política semelhante àquela vivida entre os (alguns) gregos na Antiguidade. Liberdade esta que só existe na pluralidade, condição sem a qual não pode haver política. Sontheimer lembra que para Arendt “política e liberdade são interdependentes, que pertencem uma à outra e, para esse fim, precisam de um espaço no qual as pessoas possam falar e agir livremente umas com as outras” (2005, p. 103. Tradução nossa.)⁷⁵. Reconhecer a pluralidade, ou seja, ocupar-se dos assuntos humanos reconhecendo as diferentes opiniões leva a um viver-junto-pensando-diferente. Isso demanda que ocorra a ação, em sentido político, mas também liberdade de discurso para todos os membros de uma sociedade moderna, sem exceções.

Confiar ao “fazer política” uma saída possível para o problema da intolerância, algo que é eminentemente humano, na perspectiva do pensamento arendtiano, é uma tentativa de, senão solucionar, pelo menos buscar consenso, pactuar a respeito de interesses conflitantes que geram as intolerâncias. Mas há que se reconhecer que existem preconceitos em relação a política que são bastante característicos do tempo presente, como percebe Arendt. Uma “teia feita de velhacaria de interesses mesquinhos e de ideologia mais mesquinha ainda, ao passo que a política exterior oscila entre a propaganda vazia e a pura violência” (ARENDT, 2006, p. 27) é o que o senso comum reproduz dos acontecimentos históricos a partir do século XX. Uma ciência que quase leva a humanidade à extinção com a bomba atômica, ou ao expansionismo europeu, mas especialmente o “ponto principal do preconceito corrente contra a política é a fuga à impotência, o desesperado desejo de ser livre na capacidade de agir [...], que o poder corrompe e a posse do poder absoluto corrompe em absoluto” (*idem*. p. 28).

⁷⁵ *Politik und Freiheit einander bedingen, daß sie zusammengehören und zu diesem Behuf einen Raum brauchen, in dem die Menschen frei miteinander reden und miteinander handeln können.*

A “revolução kantiana” exalta a razão e o esclarecimento como fontes confiáveis para o entendimento e para o julgamento moral, em detrimento aos preconceitos (embora não pode livrar o homem por completo deles⁷⁶). É no processo contínuo de eliminação dos preconceitos e de atavismos, bem como no trato dos assuntos humanos, no espaço público, que cada homem pode se apresentar espontaneamente em sua singularidade; por meio do discurso, com uma “mentalidade alargada”, apropriar-se de outras percepções sobre o mesmo tema e só então formar seu juízo. Enquanto o “preconceito se antecipa ao juízo, recorrendo ao passado, sua razão de ser temporal é limitada a épocas históricas [...], nas quais o novo é relativamente raro e o velho predomina na estrutura social e política” (*idem.* p. 31). O modo de fluir do discurso que leva ao ajuizamento entre o “meu” e o “teu” entendimento, que diz respeito a algo que é “nosso” como o modo de conviver no mesmo espaço, por exemplo, que precisa ser estimulado.

A relação entre política e liberdade, em outras palavras, também é entendida nos tempos modernos de modo a ser a política um meio e a liberdade seu objetivo mais elevado; portanto, a relação em si não mudou, embora conteúdo e a extensão da liberdade se tenham modificado de forma bastante extraordinária (ARENDT, 2006, p. 75).

Por preconceito ou por uma concepção moderna equivocada da política, a liberdade de agir e atuar politicamente tem sido delegada ao estado e dos políticos profissionais (*idem.* p. 75), representantes em um sistema de partidos. Contudo, uma democracia, de um governo com poderes conferidos pelo povo, de seus cidadãos, governados de acordo com uma legislação consentida e submetidos às leis e às regras institucionais etc., o sentido da política não merece ser alterado por preconceitos sobre a corrupção de um sistema partidário. O sentido predominante deveria corresponder àquele que existia na *pólis*, que pressupõe o convívio dos homens no espaço público com a liberdade de se expressar e não exercer qualquer domínio ou estar sob domínio de nenhum outro homem. Por outro lado, o sentido da política, tal como entende Arendt, não possui uma resposta filosófica válida, tanto porque tradicionalmente a filosofia, assim como a religião (mas também a psicologia e a biologia)

⁷⁶ Arendt adota a máxima kantiana do entendimento humano do “pensar por si”, livre de preconceitos. No entanto, reconhece que nenhum homem pode viver sem preconceito algum, “não apenas porque não teria inteligência ou conhecimento suficiente para julgar de novo tudo que exigisse um juízo seu no recorrer de sua vida, mas sim porque tal falta de preconceito requereria um estado de alerta sobre-humano” (ARENDT, 2006, p. 29)

trataram o “homem”, no singular, de modo que todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem. Entretanto, essa tentativa de universalizar a ação resulta num equívoco, porque a política se baseia na “pluralidade dos homens”, e se refere ao “convívio entre diferentes”, cujas ações políticas são praticadas de maneira imprevisível e irreversível. E isso faz toda a diferença.

As experiências totalitárias, instrumentalizadas pela ideologia e pelo terror conduzem a humanidade a perder as características que lhe atribuem a própria designação. Entre elas, e sobretudo, está a possibilidades de discurso e de ação. Não obstante, o homem da massa⁷⁷, se exime de responsabilidades ao optar pela omissão de agir e manifestar-se. Suas preocupações limitadas, muitas delas incentivadas por modelos econômicos baseados no consumo e propagandeadas pelas “mídias de massa” o tornam adaptado a esse modo de vida. Ele demonstra uma aversão à política, tanto porque não lhe sobra, aparentemente, tempo nem interesse em participar da vida entre-os-homens, discutir e expor seu ponto próprio de vista e tampouco ouvir o dos outros.

Não é porque se adentra a uma caverna profunda e escura o suficiente para confundir os sentidos que os fenômenos naturais cessam de ocorrer; que o sol nasça e as folhas caiam no outono. No momento da saída, os olhos sofrerão um desconforto momentâneo, enquanto aquele que já estava fora, obviamente, nada percebe de diferente. Do mesmo modo, enquanto os homens se fecham em suas preocupações materiais imediatas, evitando o espaço público, esquivando-se de agir e se manifestar, a vida da comunidade segue obrigatoriamente seu curso. Em algum momento da vida, o homem que evita a política será confrontado com situações conflitantes, ou que desafiam suas crenças e opiniões. Deste modo também pode acontecer na vivência com o diferente e no confronto ao intolerante.

⁷⁷ Segundo Arendt, esse homem da massa, representado pela figura do *animal laborans*, se ocupa do consumo, da busca pelos prazeres e pelo conforto, reivindica seus direitos sem assumir suas responsabilidades.

Arendt demonstrou que até mesmo um “cidadão comum, cumpridor das leis” pode praticar um “mal banal”, e esse mal representar um crime contra toda a humanidade⁷⁸. Mesmo que incomparáveis, um fundamentalista religioso ou um imigrante muçulmano vivendo em um país ocidental, um intolerante, cuja “maldade” reside em sua intolerância (tomando como referencial o comportamento hegemônico massificado da sociedade em está vivendo), não deveria ser apressadamente colocado à margem e tratado como inimigo. Aquele que poderia ser percebido e comparado a um criminoso pode ser inserido como membro da comunidade a que pertence e em última instância, da grande esfera global a qual faz parte: a humanidade (porque a condição que lhe faz humano independe dos atributos que algum juízo moral possa lhe conferir confira).

Se o comportamento e as crenças de determinado indivíduo estão em conformidade com o modo de vida comum da sociedade na qual ele vive, ainda assim haverá outro indivíduo que não compartilha da mesma crença, ou que se sinta prejudicado por este modo de vida. Este outro indivíduo pode estar agindo, como aquele que prefere contemplar as mudanças naturais expressas nos fenômenos da natureza ao invés de clausular-se em uma caverna escura ou pensar que a neutralidade é possível. Ele escolhe expressar suas insatisfações de maneira contundente, o que faz de alguém um intolerante em relação à maioria. Se o objeto de sua intolerância é manifesto pela contrariedade ao modo de vida comum, então se pode pensar que seu discurso e sua ação (intolerante) pode oferecer aos demais uma oportunidade de cotejar novas possibilidades e melhorar a vida de todos. Por outro lado, imaginando que sua proposição seja tão “intolerável” e absurdamente ultrajante (considerando, por exemplo, que existem postulados inalienáveis, resultado de uma elaboração teórica que tem por fim a dignidade humana), a oportunidade de expor e debater as opiniões antagônicas será capaz de criar, nesse indivíduo intolerante, a reflexão e a

⁷⁸ Conforme as ações de Eichmann, na qual Arendt descreve como um “homem comum”, com “dotes mentais bastante modestos”, e certamente alguém cujos atos “eram os de um cidadão respeitador das leis”, mas que foi responsável pela “Solução Final” e a morte de mais de 400 mil judeus, durante o regime nazista (ARENDR, 1999).

reconsideração acerca do seu desagrado. Independentemente de o resultado do impasse beneficiar a um, a outro ou a coexistência de ambas as opiniões⁷⁹, em todos estes casos, a vitória é dos indivíduos tanto quanto se aperfeiçoa a política.

⁷⁹ Nos exemplos nos quais o motivo da disputa reside em questões de natureza privada, como por exemplo o direito ao casamento civil entre pessoas do mesmo sexo. É possível considerar que aqueles que reivindicam o direito e os que o negam podem ser contemplados. Quando houver entendimento e a promulgação de uma lei que garanta tal direito, ela será aplicada apenas àqueles que a solicitam. Os outros não são prejudicados, porque suas vidas e suas preferências não serão alteradas.

5. Considerações Finais

No sentido da política, se pode pensar que a tolerância constitui uma ação, pois ela pode constituir uma disposição de aceitar uma situação contrária, desde que visando ao bem comum e estando em conformidade com a consciência (o senso de certo e errado). Por outro lado, a intolerância também poderia ser considerada no espectro da ação política, afinal, ela está sendo manifestada por um componente da comunidade, um cidadão que tem o direito de divergir. Do contrário, não há uma autêntica liberdade. Entretanto, é certo que essa divergência precisa estar restrita ao pensamento, porque quando houver a ação e o discurso, estará moral (e juridicamente) e eticamente sob avaliação. Contudo, numa perspectiva filosófica, o surgimento etimológico da tolerância está ligado a capacidade de convívio entre diversas religiões, e esta constatação não é meramente histórica, senão que produz contribuições relevantes para uma tolerância na Modernidade.

No capítulos anteriores foram desenvolvidos aspectos da sociedade da massa, cujas características apontadas por Arendt incluem a ideia de um homem solitário, isolado, atomizado, alienado, que coloca o comportamento no lugar da ação, uma sociedade que concorre para o afastamento do homem dos outros homens. Por motivos como estes, a política é empobrecida, ao passo que a tolerância, em sua concepção inicial, se transfigurou em uma tolerância que se ampara no desinteresse pelo outro. Para além dessa indiferença, não apenas os Regimes Totalitários, mas sobretudo os movimentos totalitários que lhes deram sustentação, mantêm a ideia de um “inimigo” na figura do que pensa diferente, ou que mantém uma concepção de vida diferente. Esses fenômenos, comuns no Século XX, contribuíram para

afastar as pessoas, separá-las em grupos, eliminar e punir aquele que não se enquadra numa norma vigente (o comunista, o judeu, o negro, o gay). Enquanto isso, a tolerância adquiriu um sentido de concessão, um modo de proceder com generosidade, mas que poderá cessar a qualquer momento, alcançado um limite determinado.

As reflexões de Arendt sobre alguns acontecimentos do século XX são um estímulo para que se evite as escolhas ideológicas, no sentido que a palavra adquiriu neste século. À medida que sua crítica aos totalitarismos, principalmente ao marxismo bolchevique e ao nacionalismo nazista, dão uma dimensão dos prejuízos que aqueles regimes causaram para a humanidade, transcendem as tentativas contínuas de relacioná-los, por este ou aquele lado do espectro político ao seu oposto. Infelizmente Arendt não presenciou a reunificação de sua pátria natal com a queda do muro de Berlin em 1989, em decorrência da desintegração dos países que compunham o bloco comunista da extinta União Soviética, (talvez) o último marco político importante do século passado. Terminada a Guerra Fria, arrefeceram-se as disputas ideológicas entre países com regimes comunistas e capitalistas, pelo menos quanto ao grau de importância. As nações passaram a viver intensamente partir daquele momento, o período da “globalização”¹. Com essa mudança nas relações internacionais, ocorrida nas décadas finais do Século XX, o novo milênio inicia com consequências também nas relações sociais decorrentes desse “mundo globalizado”. Mas não foi somente uma ampliação da integração econômica que afeta as sociedades, uma “revolução silenciosa” aconteceu paralelamente, com o desenvolvimento abrupto das comunicações e do acesso à informação².

Neste novo cenário, se indivíduos distantes quiserem se aproximar, as distâncias perdem a relevância, com a mediação das ferramentas tecnológicas de comuni-

¹ Globalização corresponde ao processo típico da segunda metade do séc. XX que conduziu à crescente integração das economias e das sociedades dos vários países, especialmente no que diz respeito à produção de mercadorias e serviços, aos mercados financeiros, e à difusão de informações (SCHEUERMAN, 2018).

² A Era da Informação (também conhecida como Era do Computador, Era Digital ou Era da Nova Mídia) é o período histórico que inicia no final do século XX e é caracterizado pela rápida mudança da indústria tradicional (que a Revolução Industrial permitiu por meio da industrialização) para uma economia baseada principalmente na Tecnologia da Informação (SCHEUERMAN, 2018).

cação. Se outros ainda, separados por fronteiras político-geográficas, precisam conversar, tais barreiras não existem no espaço virtual das redes de computadores, das redes sociais. Para quem viveu até a década de 1970 e esperava semanas por uma correspondência, tais prodígios de comunicação parecem deslumbrantes³. As redes sociais do novo “mundo *online*” da internet (embora a ideia de rede social não seja nova⁴), as estruturas sociais compostas por pessoas e organizações conectadas, que compartilham preferências, valores e objetivos comuns em relações horizontais, não hierárquicas e independentes do Estado, têm sua força na possibilidade de cada membro fazer e desfazer as relações sempre que quiser. Cada um tem “seu espaço”⁵ no mundo *online* e pode se expressar, assim como comunicar suas idiossincrasias nesse espaço que é virtual, mas que também é público. Porém, se esse espaço virtual poderia representar uma saída possível para o aprisionamento do homem da massa de sua solidão, pelo contrário, as tecnologias de comunicação e informação não deixaram de ser “da massa”, e se mostraram tão incapazes quanto enganosas em oferecer condições, em se tornarem instrumentos de humanização, de recuperação e de aperfeiçoamento para os homens, tornando-se mais um instrumento de dominação e dominação.

As ferramentas de tecnologia que viabilizam as redes foram criadas em conformidade com uma sociedade de consumo. As redes são feitas e desfeitas de acordo com os interesses e gostos de cada um, mas o “algoritmo” do criador da ferramenta é quem determina os critérios do que deve interessar a cada indivíduo.

³ Uma pensadora como Arendt dificilmente se deixaria seduzir por qualquer feito artificial que simulasse ou “mediasse” a experiência política em toda sua extensão. Por inferência, a citação de Arendt, em um texto de 1966, traz o seguinte comentário, sobre a vitória do supercomputador IBM Deep Blue em uma partida de xadrez contra o campeão mundial Garry Kasparov: “Se hoje sabemos que as máquinas podem jogar um jogo razoavelmente bom de xadrez, acho que a dignidade humana exige que digamos que o *tipo de inteligência que joga xadrez* aparentemente não tem o mesmo status que outros tipos de inteligência ou outros tipos de pensar. Em outras palavras, a inteligência do xadrez é inerente a algo que chamamos com bastante precisão de “poder da mente”. O poder da mente não é o mesmo em indivíduos diferentes [...], pois nem todos têm uma parcela igual de qualquer um. Mas isso não significa nada sobre o nível em que um ser humano funciona ou sobre suas qualificações especiais como ser humano.” (ARENDT, 2013, p. irregular. Grifos nossos. Tradução nossa.)

⁴ No final da década de 1890, Émile Durkheim e Ferdinand Tönnies renunciaram a ideia de redes sociais em suas teorias e pesquisas de grupos sociais. Tönnies argumentou que os grupos sociais podem existir como laços sociais pessoais e diretos que vinculam que compartilham valores e crenças (*Gemeinschaft*: comunidade) ou elos sociais impessoais, formais e instrumentais (*Gesellschaft*: sociedade). (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig: Fues's Verlag. East Lansing: Michigan State University Press, 1957.)

⁵ *MySpace* é o nome de uma das mais antigas entre as redes sociais online, criada em 2003 nos EUA.

De maneira sutil e imperceptível, a espontaneidade é eliminada e o comportamento de massa estimulado. Mesmo que essa vida *online* das sociedades livres seja uma novidade, algumas características de sociedade da massa permanecem. Aquele indivíduo que pensava diferente ou vivia de modo distinto, entendido como inimigo, agora pode ser hostilizado e excluído publicamente por um ou por uma horda de *haters* (odiadores) e influenciando novos seguidores a se manifestarem em *dislikes* (antipatias, ódios).

Nas sociedades livres modernas parece haver um lugar de destaque ao homem que dedica seu tempo e sua vida à atividade laboral, em contribuir para criar um mundo artificial que transcende as individualidades. Por outro lado, relega a política, evita a única atividade exercida diretamente entre os homens. Nesta perspectiva, o próprio homem se coisifica e aceita ser reduzido a valores exclusivamente materiais, abdicando da própria dignidade. Em uma palestra⁶ de 1966, Arendt propõe a reflexão da possibilidade de as sociedades liberais modernas adotarem o modelo grego, considerando o florescimento da cultura e suas instituições políticas. Os cidadãos livres aprendem a passar parte da sua vida em atividades políticas e preencher o tempo vago com serviços públicos, não obstante ao ócio e nem a vida privada. Considerando que cada *polis* correspondia a um organismo isolado, remetendo à ideia de a eficácia daquele modelo relacionada a um grupo pequeno de cidadãos, porém ampliando as possibilidades para cada humano que habita a terra. O desafio contemporâneo não seria uma fragmentação dos grupos humanos para alcançar o mesmo sucesso que os gregos. O desafio das sociedades é evitar a padronização no modo de viver e se mostrar, de aceitar que as formas de viver diferentes fazem parte da experiência humana; que tolerar quem pensa diferente é uma ação política; e que ser intolerante também o é. Quando ambas, tolerância e intolerância forem reconhecidas dentro do espectro dos assuntos humanos e possam ser discutidas livremente, a política, enquanto trato das relações humanas com o objetivo de uma vida realmente humana e digna, será elevada.

⁶ Reproduzida em um Capítulo do livro *Thinking without a Banister* (2013), intitulado “A Condição Humana”.

Bibliografia

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5^a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AQUINO, T. D. **Suma Teológica: I Seção da II Parte - Questões 49-114**. São Paulo: Loyola, v. 4, 1984a.
- _____. **Suma Teológica: II Seção da II Parte - Questões 57-122**. São Paulo: Loyola, v. 6, 1984b.
- AQUINO, T. D. **Suma Teológica: II Seção da II Parte - Questões 123-189**. 2^a. ed. São Paulo: Loyola, v. 7, 2013. ISBN 978-85-15-03169-6.
- ARENDT, H. **Between Past and Future**. New York: The Viking Press, 1961.
- _____. **The Origins of Totalitarianism**. 2^a. ed. Cleveland: The World Publishing Company, 1962.
- _____. **Crises of the Republic**. New York: Mariner Books, 1972. ISBN 0-15-623200-6.
- _____. **The Origins of Totalitarianism**. 2^a. ed. New York: Harvest, 1973. ISBN 0-15-670153-7.
- _____. **Lectures on Kant's political philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. ISBN 0-226-02595-0.
- _____. **On Revolution**. London: Penguin Group, 1990.
- _____. **The human condition**. 2^a. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998. ISBN 0-226-02598-5.
- _____. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. ISBN 978-85-7164-962-0.
- _____. **A Vida do Espírito**. Tradução de Antônio Abranches e Cesar Augusto R Almeida. 4^a. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- _____. **A dignidade da política**. Tradução de Helena Martins; Frida Coelho, *et al.* 3^a. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. **Responsability and Judgment**. New York: Schocken Books, 2003. ISBN 0-8052-4212-0.

- _____. **O que é Política?** Tradução de Reinaldo Guarany. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. ISBN 85-286-0640-6.
- _____. **A Condição Humana.** Tradução de Roberto Raposo. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. ISBN 978-85-218-0255-6.
- _____. **The Jewish Writings.** New York: Schocken Books, 2007a.
- _____. **Homens em Tempos Sombrios.** Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. E-Book.
- _____. **Thinking Without Banister:** essays in understanding, 1953–1975. New York: Schocken Books, 2013. ISBN 9781101870303. E-Book.
- _____. **Crises da República.** Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ARISTOTLE. **Politics.** Tradução de C.D.C Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998. ISBN 0-87220-389-1.
- _____. **The Nicomachean Ethics.** Tradução de David Ross. New York: Oxford University Press, 2009. ISBN 978-0-19-921361-0.
- BAUMAN, Z. **Em busca da política.** Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BAYLE, P. **A philosophical commentary on these words of the Gospel, Luke 14.23.** Indianapolis: Liberty Fund, 2005. ISBN 978-0-86597-494-4.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** 25ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2000. ISBN 8-502-02294-6.
- BUENO, G. **El sentido de la vida.** Oviedo: Pentalfa, 1996. ISBN 84-7848-491-4.
- CICERO, M. T. **The republic; and, The laws.** Tradução de Niall Rudd. New York: Oxford, 1998. ISBN 0-19-283236-0. E-Book.
- FELDMAN, R. H. The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt. In: ARENDT, H. **The Jewish Writings.** New York: Schocken Books, 2007.
- FORST, R. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017). **Toleration**, 2017. Disponível em:
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>. Acesso em: 11 jan. 2019.
- HEYD, D. **Toleration:** an elusive virtue. New Jersey: Princeton University Press, 1996. ISBN 0-691-04371-X.

HUME, D. **História natural da religião**. Tradução de Jaime Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

KANT, I. **Critique of the Aesthetic Power of Judgment**. Tradução de Eric Guyer e Mattheus Paul. New York: Cambridge University Press, 2002. ISBN 978-0-511-33745-1.

_____. **Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history**. Tradução de David L. Colclasure. New Haven: Yale University Press, 2006. 265 p. ISBN 13: 978-0-300-11794-3.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. 2ª. ed. Lisboa: Edições 70, 2007. ISBN 978-972-44-1439-3.

KAPLAN, A.; HAENLIN, M. Siri, Siri, in my hand: Who's the fairest in the land? On the interpretations, illustrations, and implications of artificial intelligence. **Business Horizons**, v. 62, n. 1, p. 15-25, out. 2016.

KOHN, J. The Jewish Life. In: ARENDT, H. **A Jewish Writings**. New York: Schocken, 2007. ISBN 978-0-8052-4238-6.

LAFER, C. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. ISBN 85-7164-011-4.

LOCKE, J. **A Letter Concerning Toleration**: English Edition. Tradução de William Popple. London: Awnsham Churchill, 2016. ISBN 1482698161. E-Book.

PLATO. **Republic**. Tradução de C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2004. ISBN 0-87220-737-4.

POPPER, K. **The Open Society and It's Enemies**. 2ª. ed. Abingdon: Routledge Classics, 2011. ISBN 978-0-415-61021-6. E-book.

PRESSLY, L.; KASAPI, A. A cidade em que a tensão étnica impede que vizinhos tomem café juntos. **BBC Radio 4**, 4 mar. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47409432>>. Acesso em: 12 abr. 2019.

RADTKE, C. **Uma Resposta Possível Ao Paradoxo Da Tolerância De Popper Por Meio Da Política De Arendt**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Filosofia) - UFPEL. Pelotas. 2018.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: de Spinoza a Kant. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, v. 4, 2005. ISBN 85-349-2255-1.
- ROUSSEAU, J.-J. **Do Contrato Social**. Tradução de Rolando Roques da Silva. [S.l.]: Jarg.org, 2002. E-book.
- SCHEUERMAN, W. Globalization. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018)**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/globalization/>>. Acesso em: 30 abr. 2020.
- SCHIO, S. M. A Educação Em Uma Sociedade De Massa. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 8/9, 2007. 14-22.
- _____. **Hannah Arendt: A Estética e a Política**. Tese de Doutorado (Filosofia Moral E Política) - UFRGS. Porto Alegre. 2008.
- _____. Porque a Política? In: NODARI, P. C. **Porque**: A arte de perguntar. 1ª. ed. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 1170129.
- _____. **Hannah Arendt**: História e Liberdade, da ação à reflexão. 2ª. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.
- SCHMITT, C. **Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. Tradução de George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- SHALDER, A. Dois em cada três brasileiros acham que 'direitos humanos defendem mais os bandidos', diz pesquisa. **BBC News**, 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44148576>>. Acesso em: 29 out. 2019.
- SONTHEIMER, K. **Hannah Arendt**: Der Weg einer großen Denkerin. München: Piper Verlag, 2005. ISBN 3-492-04382-8.
- TAYLOR, C. **Multiculturalism**: examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994. ISBN 0-691-03779-5.
- VAIDYANATHAN, R. Por que brancos e negros ainda vivem separados em algumas partes dos EUA. **BBC News**, Washington, 10 jan. 2016. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160110_eua_segregacao_fn>. Acesso em: 14 jun. 2019.
- WALZER, M. **On Toleration**. New York: Yale University, 1997. ISBN 0-300-07019-5. E-book.

WIKIPEDIA. Wikipedia, The Free Encyclopedia. **Jean Bodin**, 2019. Disponível em:
<https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Jean_Bodin&oldid=885197766>.

Acesso em: 27 abr. 2019.

WILLIAMS, B. Toleration: An Impossible Virtue? In: HEYD, D. **Toleration**: an elusive virtue. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

_____. **Essays and Reviews**. New Jersey: Princeton University Press, 2015.
ISBN 978-0-691-16860-9.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
ISBN 85-13-00859-1.

ZARKA, Y. C. **Difícil Tolerância**. Tradução de Anderson Vichinkeski Teixeira. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2012. ISBN 978-85-7431-561-4.