

3

O inesperado sentido da história - algumas questões de filosofia da história

3.1.

A concepção arendtiana da história segundo Luc Ferry e Jacques Derrida

Detendo-se à análise da história que Arendt conta sobre o declínio do político é possível entender que há o desenrolar de um inevitável destino selado pelo fim da cidade-estado grega. Como se com a decadência dessa experiência singular onde a condição humana se realiza em sua plenitude não restasse aos homens senão o definhamento. Desse ponto de vista, a história arendtiana estaria muito próxima daquelas narrativas que ela mesma criticava. As histórias que seguiam um rumo como o do desenvolvimento biológico contando a ascensão e queda dos impérios. Seria possível entender que a autora está narrando a história do florescimento e do declínio da própria humanidade? E desse modo não estaria concebendo uma filosofia da história, entrevendo um sentido único para a história humana?

Luc Ferry estabelece a distinção entre pelo menos dois tipos de filosofia da história. O primeiro tipo, que pode ser considerado como o exemplo clássico de filosofia da história é o desenvolvido por Kant e Hegel, que concebe um sentido subjacente à história – o ardid da natureza ou a astúcia da razão – como o motor racional que se move às escondidas por trás da ‘melancólica casualidade’ dos fatos. O segundo modelo de filosofia da história aparece no irracionalismo de Heidegger e Arendt.

A discussão de Ferry tem como pressuposto o intuito de rechaçar as interpretações fenomenológicas que entendem que o totalitarismo está intrinsecamente ligado ao sucesso da filosofia da história hegeliana.¹ Nesse

¹ Nesse sentido também há o questionamento de Maurice Lagueur sobre a relação entre o descrédito das filosofias da história e a associação entre as filosofias da história e os totalitarismos.

sentido, o filósofo francês traça um questionamento da interpretação arendtiana do totalitarismo. Segundo Ferry, a acusação fenomenológica contra a filosofia da história baseia-se principalmente na rejeição da perspectiva hegeliana que, apesar de voltar-se para a história, concebe a totalidade do processo histórico como racional, promovendo a idéia de que há uma necessidade causal no desenvolvimento histórico.

La afirmación ilimitada de este principio según el cual ningún acontecimiento en el mundo ocurriría sin razón y por ende sería inexplicable. La afirmación ilimitada de este principio o, en términos hegelianos, la afirmación de la perfecta racionalidad de lo real (todo es inteligible, al menos en sí) fue denunciada en sus consecuencias, sobretodo porque conducía infaliblemente a pensar la historia como un proceso continuo, excluyendo por esencia todo misterio, toda posibilidad de aparición de la novedad radical, puesto que cada acontecimiento, cada ‘etapa’, se relacionaba necesariamente con lo precedente por un nexo causal.²

A condenação da concepção racionalista estende-se às suas implicações sobre a noção de liberdade do homem. A encarnação da astúcia da razão promove a visão idealista da história, que a compreende a partir de uma instância exterior – superior - a ela, acarretando o esvaziamento da autonomia do homem, que perde a capacidade de agir por si mesmo. A crítica recai também, como descreve Ferry, sobre a possibilidade de conceber uma realidade completamente manipulável quando se toma como pressuposto a racionalidade do real. Na verdade, essa última questão refere-se mais ao marxismo, que ao próprio hegelianismo, já que a astúcia da razão não deixa tanta margem para o ativismo e voluntarismo vislumbrado por Marx, embora esse autor pretenda combinar a necessidade histórica, que determina o processo, com o imperativo revolucionário, segundo o qual, a classe trabalhadora deve ‘fazer’ a história com suas próprias mãos.

A crítica de base fenomenológica à filosofia da história de cunho racionalista é vislumbrada por Ferry na obra de diferentes autores. O filósofo

Ver: LAGUEUX, M. *Actualité de la philosophie de l'histoire: l'histoire aux mains des philosophes*.

² FERRY, Luc, *Filosofia política II*. El sistema de las filosofías de la historia. p.12. “A afirmação ilimitada desse princípio segundo o qual nenhum acontecimento no mundo ocorreria sem razão e por fim seria inexplicável. A afirmação ilimitada desse princípio ou, em termos hegelianos, a afirmação da perfeita racionalidade do real (tudo é inteligível, ao menos em si) foi denunciada em suas consequências, sobretodo porque conduzia infalivelmente a pensar a história como um processo contínuo excluindo por essência de todo mistério, toda possibilidade de aparição da novidade radical, posto que cada acontecimento, cada ‘etapa’ se relacionava necessariamente com o precedente pelo nexo causal.” Tradução livre.

francês destaca que o fundamental nessa crítica que se encontra tanto em Heidegger e Arendt, como em Merleau-Ponty e Sartre, é que daí surge a necessidade de defender uma “nova idéia de história” que venha a contrapor-se à determinação hegeliana da história. À defesa de Hegel, Ferry quer destacar que por trás da crítica à filosofia da história subjaz outra matriz filosófica, a saber, a própria fenomenologia. Desse modo, a nova idéia de história aparece com a idéia de historicidade a partir da “desconstrução” da metafísica empenhada por Heidegger. Tal suposição se alicerça na concepção de que seria impossível alcançar a verdade última ou apontar com clareza as estruturas ontológicas na qual o homem se insere porque sempre está enredado nelas. Não seria viável contar com um ponto extratemporal, de onde se poderia entrever o desenvolvimento da razão. O máximo que se poderia perceber é a circularidade hermenêutica da qual não se pode sair.

A crítica heideggeriana indica a fragilidade da perspectiva racionalista, e, incide-se sobre as filosofias da história. Não é o caso de aprofundarmos aqui a complexidade da argumentação heideggeriana, nem de acompanharmos mais demoradamente a descrição de Ferry. Para o nosso problema da história basta compreendermos essa oposição que aparentemente, como quer o filósofo francês, pode-se sugerir a antinomia entre a perspectiva racionalista da história e a irracionalista.

Na verdade, Ferry não pretende salvaguardar a filosofia da história hegeliana. Sua intenção de retirar a culpabilidade dessa filosofia sobre ligações com o totalitarismo associa-se à tentativa de apreender a questão das filosofias da história num plano mais geral, referindo-se à problemática fundamental da filosofia e da história, a saber, à controvérsia a respeito da adequação entre a ontologia, “como estrutura vacia” e o real histórico.³ Nesse sentido, o modelo hegeliano aparece como a possibilidade de compreender o histórico a partir da estrutura ontológica, que indica de fora da história – no fim da história - o próprio desenvolvimento da razão no mundo, de modo que a totalidade do real adéqua-se ao racional. A contraposição heideggeriana evoca a impossibilidade humana de conceber qualquer ontologia, pois apenas Deus poderia fazê-lo. Ferry destaca o uso heideggeriano do termo “onto-teo-logia”, que se refere à relação, também

³ Ibid, p. 20.

entrevista por Kant, entre a ontologia e a teologia. “consiste em denunciar la ontoteología como circular e mostrar cómo, para fundar la ontologia, se vê obligada a utilizar ya principios de la ontologia, de modo que la fundamentación sigue siendo puramente subjetiva y paradójica.”⁴

A temática de Ferry importa não apenas por suas referências específicas à Arendt. O contexto discursivo retomado pelo autor suscita questões pertinentes ao nosso trabalho sobre a teoria arendtiana da história. Entendemos que a conexão entre pensamento e ação na obra da autora pode ser compreendida à luz dessa contenda acerca da relação entre ideal e real, ontologia e histórico. A opção arendtiana de contar a história da *vita activa* e buscar compreender a autonomia do político frente ao teórico é o passo através do qual busca re-traçar o tradicional vínculo entre ontologia e real histórico. Assim, acreditamos que é fundamental para explicitar a teoria arendtiana da história, mostrar como a autora livra-se da abordagem tradicional e abre caminho para vislumbrar a liberdade do homem e a contingência histórica nos meandros da ligação entre teoria e ação. Arendt não parece ir ao extremo de descolar completamente “real e ideal”, estabelecendo a irracionalidade da história. Como se fosse possível contentar-se apenas com a “melancólica casualidade” dos fatos. Sua teoria da história toma forma justamente quando pretende rever a ligação tradicional entre pensamento e ação – que supõe a superioridade do pensamento e descarta a realidade dos eventos –, e erigir um novo laço entre essas instâncias, que permita salvaguardar a autonomia de ambas. Daí surge a possibilidade de entrever sentido na história sem atá-la à absoluta racionalidade ou irracionalidade.

Luc Ferry, no entanto, não vê a tomada arendtiana da história desse modo, como a possibilidade de bom termo entre real e ideal. Segundo ele, Arendt é mais uma a impingir a crítica fenomenológica sobre a filosofia da história, associando-a ao terror totalitário. O autor acredita que essa nova versão da história, cunhada por ela, sustenta-se na concepção da ação como um milagre, donde toda a história aparece como algo extraordinário diante do qual o sujeito nada tem a fazer a não ser esperar que se realize o milagre do Ser. Para o filósofo francês, essa concepção

⁴ Ibid, p. 19. “consiste em denunciar a ontoteleologia como circular e mostrar como, para fundar, a ontologia, se vê obrigada a utilizar já principios da ontologia, de modo que a fundamentação segue sendo puramente subjetiva e paradoxal.” Lacourt-Labarthe aplica o mesmo tipo de raciocínio sobre o próprio Heidegger e acusa-o de estabelecer uma onto-tipologia. Ver LACOURT-LABARTHE, P., *A imitação dos modernos*.

arendtiana, tal como a heideggeriana, pretende retirar os vestígios racionalistas da história para visualizá-la como manifestação da irracionalidade. Numa oposição clara à perspectiva hegeliana que concebe a astúcia da razão como o fio condutor por trás da contingência, Arendt, que na visão de Ferry, deve ser alocada ao lado de Heidegger nessa compreensão da história, desenvolveria sua concepção irracionalista, baseada na exclusão do princípio de causalidade e na exaltação do extraordinário. Ferry vê essa abordagem irracionalista como a derrocada da visão ética do mundo. Entende que, se o sujeito não pode atrelar intenções e ações, e se a história não tem nenhuma ‘razão’ de ser ou sentido causal, exclui-se a possibilidade de pensar em sujeitos éticos e responsáveis. A *Carta sobre o humanismo* de Heidegger seria o exemplo claro dessa perspectiva.

Ferry não fecha o seu esquema apenas na contraposição entre racionalismo e irracionalismo, mas pretende definir cinco tipos de filosofia da história a partir do idealismo alemão. A oposição entre a filosofia da história hegeliana e a filosofia da história concebida pela nova abordagem histórica da fenomenologia é a chave de leitura de seu quadro das filosofias da história. Esses dois tipos radicalmente opostos, segundo a concepção de Ferry, constituem a antinomia fundamental que está em jogo quando a questão é pensar a articulação entre a teoria e o real histórico. De um lado, a totalidade racional do real, e, de outro, a irracionalidade completa. Entre esses dois extremos o autor vislumbra ainda uma filosofia da história a partir de Fichte, que concebe a história como resultado práxis e acredita ser possível intervir na realidade a fim de realizar um ideal exterior à história, qual seja, um ideal teórico. Nesse tipo de filosofia da história, “la visión moral de la historia a consecuencia de la encarnación de la ontología práctica y que apunta, ya hemos visto cómo, a transformar lo real desde fuera en nombre de un ideal universal de la razón práctica, implica ciertamente por esencia cierta violencia respecto a que lo resiste a la realización del ideal moral.”⁵ Pela afinidade com a violência, esse seria o tipo de filosofia da história mais próximo do Terror, mas não do totalitarismo. A vertente que mais sugere proximidade com o totalitarismo constitui-se como um “misto monstruoso” da filosofia da história hegeliana e da filosofia da história fichteano. Não é apenas

⁵ FERRY, Luc, *Op Cit*, p. 23. “A visão moral da história a consequência desse tipo de encarnação da ontologia prática e que aponta, já vimos como, a transformar o real desde fora em nome de um ideal universal da razão prática, implica certamente por essência certa violência a respeito de que defende a realização de um ideal moral.”

teoria, como em Hegel, onde o sentido da história só pode ser visto no final; nem simplesmente uma filosofia prática com indicação moral como em Fichte, mas “se basa en el fantasma de una unidad de la teoría y la praxis.”⁶ A racionalidade do real histórico está nas mãos de uns poucos espertos, que dirão qual é o sentido da história. Essa é a filosofia da história marxista, que Ferry associa ao totalitarismo. Considerando a distinção entre esses quatro tipos de filosofia da história, o autor propõe a leitura de uma quinta possibilidade baseando-se na terceira crítica kantiana. Trata-se da vertente aberta pela epistemologia de matriz neo-kantiana. Ferry concebe sua última representação da historicidade a partir da combinação pressuposta em autores como Dilthey e Weber. Tal perspectiva toma o fundamento racionalista, não como uma lei do real, mas como um método de análise, articulando, a seu ver, teoria e realidade de modo satisfatório. O real histórico não tem um sentido intrínseco e rígido, ao contrário, como supõe Weber, parece mesmo estar mais próximo de uma irracionalidade. No entanto, pode-se auferir o sentido da história e traçar uma explicação através da racionalidade metodológica. O sentido é atribuído *a posteriori* pelo estudioso.⁷

À luz do quadro oferecido por Ferry, pode-se entender a perspectiva histórica arendtiana através da oposição à filosofia da história hegeliana, constituindo-se juntamente com Heidegger como uma filosofia da história irracionalista? Ao analisar a história traçada pela autora em *A condição humana* não apareceu exatamente o contrário, qual seja, que o esquecimento da política desenrola-se como um fio condutor, mantendo a continuidade da história narrada por Arendt? Em que sentido seria possível coligar a perspectiva histórica arendtiana à historicidade tal como Heidegger a concebe?

A leitura de Ferry que determina a irracionalidade da história em Arendt e Heidegger baseia-se no pressuposto de que não há para o mestre alemão, nem para sua aluna qualquer responsabilidade humana pela história. Sendo a história um dado do destino, resta ao homem a possibilidade de aceitá-lo. No entanto, pode-se notar que na antinomia concebida pelo filósofo francês, apesar da diferença crucial entre a filosofia da história hegeliana, que apreende a totalidade do real como racional, e a matriz heideggeriana, que se funda no irracionalismo, em

⁶ Ibid, p. 25. “se baseia no fantasma da unidade entre teoria e prática”.

⁷ WEBER, M., A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais. In: _____ WEBER, pp.79-127.

ambos os casos, a ação humana, como possibilidade de intervir na história, está fora de cogitação. Tratar-se-ia, nas duas concepções, de negar a liberdade do homem, ao invalidar sua capacidade de ação. Em Hegel, apesar da realização da história ser a própria realização da liberdade do homem no Estado de Direito, não há indicação de que a liberdade de ação esteja por trás dessa façanha. Ao contrário, ao longo da história, Hegel observa que os homens agem por instinto e paixões. É a astúcia da razão quem atua por trás dos interesses e torna possível a realização da liberdade no fim da história. Em Heidegger, a ação é mais a atividade do pensamento que a possibilidade de intervir no curso do destino humano.

Para mostrar a dificuldade de conceber ação como práxis na perspectiva fenomenológica, Ferry recorre à apresentação da noção arendtiana de ação e de negação da causalidade. Arendt estaria arrematando a idéia de novidade radical para opor à concepção hegeliana da história, em que há uma continuidade causal entre os diferentes momentos da história, cuja ligação seria possível pela racionalidade subjacente ao processo histórico. Para Ferry, a defesa arendtiana da novidade seria, portanto, um subsídio para negar o sentido da história.

Digamos solo por ahora que en H. Arendt, alumna y discípula de Heidegger (el que este hecho se rechace o no en razón de las opciones políticas de Heidegger, no impide que siga siendo difícilmente recusable), esta nueva idea de la historicidad, cristalizada en torno al concepto de ‘acción’, debía pasar por una verdadera destrucción del concepto de causalidad...⁸

Ao negar a causalidade, Arendt estaria imaginando uma nova concepção da história baseada na valorização da descontinuidade e do extraordinário. A história apareceria como uma “cadeia de milagres”, cujo pressuposto seria a concepção de milagre do Ser. A principal preocupação de Ferry acerca dessa crítica fenomenológica gira em torno da validade epistemológica e ética. Segundo ele, desse ponto de vista da irracionalidade da história desestrutura-se não apenas a causalidade e a concepção de sentido único e racional na história, mas a própria possibilidade da ciência e da ética.

⁸ FERRY, L., op cit, p.14. “Digamos por hora que em H. Arendt, alumna e discípula de Heidegger (que esse fato se rechaça ou não em razão das opções políticas de Heidegger, não permite que seja negado), esta nova idéia de historicidade, cristalizada em torno do conceito de ‘ação’, devia passar por uma verdadeira destruição do conceito de causalidade...” Tradução livre.

Uma série de questões está implicada nas considerações de Ferry. Importa retomar algumas delas para tratar da teoria da história arendtiana. Antes, porém, na tentativa de introduzir outra perspectiva sobre a problemática da história em Arendt, segue-se o trajeto percorrido por Jacques Derrida, especialmente, quando evoca a obra arendtiana como caminho para se pensar a possibilidade de uma história da mentira, cuja possibilidade refere-se à própria possibilidade da história.

O interesse de Derrida por uma história da mentira, e, sobretudo, pelo texto arendtiano “Verdade e política”, deve-se, não apenas ao mérito nietzscheano da “História de um erro”, subtítulo do tópico “Como o mundo verdadeiro acaba se tornando uma fábula”, que no *Crepúsculo dos ídolos* apresenta a história do mundo verdadeiro. Qual seja, a história de como o mundo verdadeiro se tornou fábula. Nessa narrativa, introduz-se a questão sobre a possibilidade de contar a história verdadeira da afabulação do mundo. Para Derrida, “Vai se proceder como se houvesse a possibilidade de uma narrativa verdadeira a respeito da história dessa afabulação, e de uma afabulação que nada produz senão, precisamente, a idéia de um mundo verdadeiro – o que ameaça acabar com a pretensa verdade da narrativa.”⁹ Por isso, Derrida destaca o tom fabuloso de Nietzsche ao escrever essa história, apresentando sua questão: seria possível escrever uma história da mentira sem contar com a história da verdade? A proposição se refere, numa consideração geral, à própria possibilidade de escrever história. Seria a história, sempre a história da verdade?

A mentira a qual Derrida se refere não pode ser considerada simplesmente como um erro diante do correto ou do verdadeiro. O autor alude à tradição clássica sobre o assunto. Retoma Agostinho e Kant. Do primeiro, apreende que mentir não é tão somente estar em erro, pois a mentira pressupõe a intenção de enganar a outrem. De modo que há uma verdade preservada pelo mentiroso para si mesmo, que está por trás da mentira. A mentira seria, portanto, mais subjetiva que objetiva. O ponto é o mesmo no qual Kant funda sua razão moral. A mentira é uma questão de consciência, e só cada um pode saber quais são as suas intenções. Derrida sublinha com Agostinho, mas não com a segunda crítica kantiana, a dificuldade de entendermos a mentira a si mesmo como mentira. “por razões estruturais, será sempre impossível provar, em sentido estrito que alguém mentiu,

⁹ DERRIDA, J., *História da mentira: prolegômenos*.

mesmo se podendo provar que não disse a verdade.”¹⁰ O que conta na mentira é a intenção de enganar a outrem. No sentido tradicional, o mentiroso guarda a verdade consigo, enquanto tapeia os demais. Com Kant, Derrida busca ainda esboçar a história do conceito de mentira na sua consideração clássica. Observa que, o dever de dizer a verdade passa a ser formal e refere-se à humanidade como um todo, garantindo-lhe a sociabilidade.

À evocação do sentido clássico da mentira, Derrida vincula a historicidade da mentira, entendendo que uma história da mentira precisa considerar as transformações e os usos do conceito. É para tratar dessa questão da historicidade da mentira que o autor refere-se à obra arendtiana e, mais, especificamente, ao seu trabalho “Verdade e política”, num sentido oposto à perspectiva formal e ‘a-histórica’ de Kant. Com Arendt, Derrida destaca a transformação do conceito clássico de mentira na modernidade, e sublinha não apenas a mutação do conceito ‘mentir’, mas a mudança na prática de mentir. Percebe que a abordagem arendtiana sobre a mentira volta-se para a análise do mundo político. Sua tese é que a mentira sempre foi instrumento da política, mas, na modernidade ela deixa de ser exceção e passa a ser a regra. De modo que a intenção de mentir que se sustenta no conhecimento da verdade dissolve-se numa mentira que não engana apenas a outrem, mas ao próprio mentiroso. Na modernidade, o mentir é mais do que nunca mentir a si mesmo.

Derrida observa como Arendt traça o percurso da mentira até a modernidade, onde teria alcançado seu limite absoluto e se tornado ‘completa e definitiva’. Esse limite absoluto da mentira não aparece como “no caso do saber absoluto como fim da história, mas da história como conversão à mentira absoluta.”¹¹ Não é difícil reconhecer nessa passagem a interpretação arendtiana da história. A mesma história que se ‘inicia’ na decadência da pólis e tem sua culminância no totalitarismo. Interessante perceber com Derrida que o totalitarismo não aparece como um fim da história em Arendt, tal como na versão hegeliana da filosofia da história, mesmo que haja certa semelhança no que se refere à continuidade da história traçada por Arendt quando conta o esquecimento do político, que aparece como uma continuidade da decadência. Enquanto em Hegel, surge uma continuidade do saber absoluto promovida pela astúcia da

¹⁰ Ibid, p. 9.

¹¹ Ibid, p. 12.

razão, a culminância da história em sua versão arendtiana não é o último estágio de desenvolvimento como se pudesse equivaler a realização da perfeição. Como destacado por Derrida, essa culminância seria uma etapa limite onde a mentira alcança sua realização, tornando-se absoluta. Nesse sentido, teria Luc Ferry certa razão em acreditar na versão irracionalista da história arendtiana? A realização da mentira absoluta não parece cumprir exatamente essa irracionalidade? Mas se assim fosse a irracionalidade não seria mais o fim da história que o seu percurso? A mesma questão que salta aos olhos quando se dedica a explicar a análise histórica traçada por Arendt em *A condição humana* novamente se impõe: pode-se compreender a teoria da história arendtiana como uma filosofia da história?

Ainda que a idéia de “conversão da história à mentira absoluta” possa sugerir que Derrida não equipara a narrativa arendtiana ao desenvolvimento da história em Hegel, ao acompanhar a argumentação do autor, percebe-se que, se há a impressão de um “fim” da história na narrativa arendtiana, só é possível compreendê-lo a partir da relação com o hegeliano “saber absoluto como fim da história”. É quando considera a oposição entre a perspectiva arendtiana e hegeliana, que o autor sublinha a ligação entre esses “dois fins da História, o conceito negativo deste mal, a mentira absoluta, à positividade do saber absoluto – seja em modo maior (Hegel), seja em modo menor (Fukuyama)”. Com a oposição desses dois “fins” da história, o autor sugere que a versão arendtiana da história mantém-se conectada à expectativa da verdade. “Se a mentira absoluta tem de se exercer em consciência e no seu conceito, ela corre o risco de continuar sendo a outra face do saber absoluto.”¹² Assim, a história da mentira narrada por Arendt permanece atrelada à concepção do “dizer a verdade”. Poder-se-ia concluir que, para Derrida, a história da mentira está então sempre atrelada à história da verdade porque a mentira pressupõe a noção de consciência da verdade? Ou que, tal como os antigos supunham, a história não pode abdicar do *légein tá eónta* – dizer o que é?¹³

Podemos ainda observar que a leitura derridiana da narrativa histórica em Arendt traz à tona, por outro ângulo, a questão dos limites subjacentes à obra da autora. A concepção segundo a qual o totalitarismo é o limite absoluto da mentira revela a vinculação e a fronteira entre verdade e mentira. A negação arendtiana do

¹² Ibid, p. 13.

¹³ Id., Os fins do homem, In: _____. *As margens da filosofia*. p. 147.

totalitarismo estaria fundada na sustentação da verdade? E nesse caso qual seria o significado dessa sustentação da verdade na perspectiva da história arendtiana?

A importância que Derrida concede ao trabalho de Arendt sobre a transformação da concepção de mentira deve-se ao seu próprio intento de questionar a possibilidade de escrever uma história da mentira. Seu propósito implica perguntar pela legitimidade de contar a história da mentira. Ao levantar esse problema com relação à história da mentira, o autor tem em vista a dificuldade concernente a toda escrita da história. Se vislumbra na obra arendtiana a possibilidade de conceber uma história da mentira é porque entrevê as perspectivas de seu conceito de ação, tal como sua ligação com o conceito de mentira. Na verdade, acredita que, caso seja possível uma história da mentira, é prudente levar em conta não apenas a concepção arendtiana de mentira e de ação, mas toda a sua obra.

A rigor, Derrida interessa-se pelo lado mais “desconstrutivista” de Arendt, onde encontra pontos em comum entre seu trabalho e o da autora. Na teoria arendtiana, parece reconhecer a tentativa de pensar a atualidade do político, considerando o que entende como o aspecto “tecnológico-midiático” da contemporaneidade. O que significa pensar o político em nosso tempo sem os recursos comumente aceitos, sobretudo, aqueles que se baseiam na existência da verdade filosófica e em preceitos morais tradicionais. O entusiasmo de Derrida por Arendt explica-se pela existência de uma afinidade entre os autores. A questão da mentira surge como o ponto principal desse vínculo. É na sua análise sobre a mentira que o autor vislumbra a própria possibilidade da história. Não sem razão, ele destaca a relação entre mentir e agir. Para Arendt, o mentiroso é um homem de ação. Tanto agir, quanto mentir têm afinidade com a capacidade de imaginação.¹⁴ Essa é sua raiz comum que permite ao homem a criação de um mundo novo. A mentira tal como a ação aparecem, a princípio, com um futuro aberto diante de si, e, cada uma a seu modo, intervém no curso das coisas. Por isso, ambas têm relação com a liberdade do homem, que baseada na contingência permite ao homem “mudar o mundo”.

¹⁴ Derrida lembra que tanto Kant, quanto Hegel compreende a imaginação como “imaginação produtora como experiência do tempo”. Também em Arendt, a mentira e a ação têm sua relação específica com o tempo.

O que Derrida não observa é que a mentira, e, especificamente, a mentira moderna, no sentido que Arendt a concebe, acaba enredando a liberdade que lhe é original numa teia que fecha o futuro como possibilidade do novo. A imagem construída pelo totalitarismo no âmbito da mentira absoluta conduz a uma situação tal que toda novidade deve ser convertida à imagem definida previamente. Com isso, o sistema totalitário, embora fundado na mentira, que é a princípio saída da imaginação, inibe a possibilidade de se criar um mundo diferente desse concebido pela mentira, isto é, bloqueia a própria capacidade da mentira e da ação, que precisam contar com um futuro aberto para existirem. Assim, se a ação e a mentira se voltam para o futuro, ao passo que a verdade refere-se ao passado, a mentira perde sua ligação com a novidade quando se vê presa à imagem que cria. A questão é que a mentira precisa funcionar como se fosse verdade, e, uma vez inventada, acaba restringindo o contato com o novo que não condiz com sua validade. Como adverte o dito popular, para sustentar uma mentira é preciso continuar mentindo. Arendt observa que, para sustentar uma imagem, é preciso manipular os fatos novos, e com os totalitarismos, essa alteração dos fatos alcança patamares inéditos.

O problema deles é que precisavam alterar constantemente as falsificações que ofereciam em substituição à história real; as circunstâncias, ao se modificarem, exigem a substituição de um compêndio de história por outro, a troca de páginas em enciclopédias e obras de consulta, o desaparecimento de certos nomes em favor de outros, ignorados ou pouco conhecidos até então. (...) Só o mentiroso ocasional achará possível aferrar-se a uma falsidade determinada com coerência inabalável; aqueles que ajustam as imagens e estórias às circunstâncias em mudança permanente se verão flutuando sobre o largo horizonte da potencialidade, à deriva, de uma possibilidade para outra, incapazes de sustentar qualquer uma de suas invenções. Longe de conseguir um sucedâneo adequado para a realidade e a fatualidade, eles transformaram os fatos e ocorrências novamente na potencialidade da qual haviam saído anteriormente.¹⁵

Ao perder esse limite da mentira e salientar apenas sua semelhança com a ação, qual seja, o impulso criativo para mudar o mundo, Derrida acaba exaltando a potencialidade do mentir, e se desvinculando da ligação arendtiana com a verdade factual. Interessa-lhe mais a “conversão da história à mentira absoluta” que confirmaria a existência da realidade *phantasma* ou espectral. Sua afinidade com Arendt acaba exatamente nesse contorno. Derrida quer compreender o

¹⁵ ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, pp. 17-8.

espectral, a ficção, a mentira tecnológico-midiática não como uma mentira no sentido tradicional. Acredita que o exame arendtiano, que destaca a problemática da imagem na política, revela possibilidades para entender a situação contemporânea, mas ressalta que a autora não se interessa em aprofundar a consideração desse aspecto *phantasma* da “modernidade teletecnológica”, pois ainda concebe a realização da mentira absoluta como a outra face da verdade. O que Derrida quer dizer é que Arendt não leva ao extremo a desconstrução, pois permanece trabalhando com a idéia da vitória da verdade mesmo quando destaca a transformação da mentira em mentira absoluta, qual seja, naquele tipo de mentira que se confunde com a verdade pelo fato de que mentir torna-se mais que nunca mentir a si mesmo. Apesar de conceber a importância do texto arendtiano para a história da mentira, Derrida acaba por afastar-se de sua concepção “final”, que julga fundamentalmente “otimista”.

O que parece comprometer o projeto de tal história da mentira, ou pelo menos sua irredutível especificidade, é um otimismo indefectível (...) falar de nosso tempo como idade da mentira absoluta, procurar se dar os meios de analisá-lo com implacável lucidez não é demonstrar otimismo. Otimista, antes, seria o dispositivo conceitual e problemático que aqui se encontra estabelecido ou credenciado. Está em jogo a determinação da mentira política, mas também, antes de tudo, a da verdade em geral, a qual deve sempre triunfar e acabar por se revelar pois, em sua estrutura, como repete frequentemente Arendt, a verdade é estabilidade assegurada, irreversibilidade; ela sobrevive indefinidamente às mentiras, ficções e imagens.¹⁶

O autor estabelece a ligação de Arendt com uma concepção de verdade, que não é apenas a da veracidade, mas a de verdade como estabilizadora que ele encontra em Platão e na tradição clássica da verdade como eternidade. Tal ligação, segundo ele, compromete a possibilidade de pensar a história da mentira e a história em geral, pois não supõe a possibilidade da “perversão radical”. Ao contrário, presume que a verdade resistirá. Para Derrida, essa crença na verdade, não permite compreender o que há de mais específico na nossa época: a prevalência do simulacro. Seria então o pensamento da autora indicado para essa nossa tarefa de tentar compreender a história na contemporaneidade?

Nesse texto sobre a “História da Mentira”, o filósofo francês analisa além de Arendt e outras referências clássicas sobre a mentira, um artigo de Koyré, o qual também serviu de inspiração para Arendt, embora Derrida não mencione a

¹⁶ DERRIDA, J., *História da mentira: prolegômenos*, p. 34.

relação entre os dois.¹⁷ É certo que Koyré aparece a Derrida na mesma linha que Arendt, mostrando a singularidade da mentira moderna e a capacidade fenomenal de mentir do homem totalitário. Mas Koyré acredita que o totalitarismo não foi além dos limites da mentira, ao contrário, manteve a hierarquia clássica, apenas invertendo a validade entre verdade e mentira. Nesse caso, Hitler tem um quê de Maquiavel, embora subverta qualquer virtú enquanto diz a verdade com a intenção de enganar. Ocorre que, para Koyré, no totalitarismo não há o segredo político que só o príncipe conhece. A estrutura totalitária é ela mesma fundada numa “sociedade de segredos”. Arendt também trata dessa questão em *Origens do totalitarismo*, onde caracteriza a estrutura totalitária de forma tal que lhe serve a imagem de cebola para ilustrar o significado do segredo. Não se trata de uma hierarquia tradicional com o chefe político no ápice de uma pirâmide. No totalitarismo, tudo é sigiloso e ninguém conhece a ‘camada’ que lhe sucede. O núcleo da sua arquitetura não está à vista, e sim, escondido como uma espécie de miolo protegido pelas camadas envolventes.¹⁸

Em Koyré, Derrida encontra, no entanto, uma questão que não localiza em Arendt. A pergunta pelos limites da mentira. Ainda há “direito de falar em mentira” em meio a tanta mentira? Segundo Derrida, para Koyré, tal como para Arendt, que não formula explicitamente a interrogação, ainda vale a distinção entre verdade e mentira mesmo na situação da mentira absoluta do totalitarismo. Essa temática parece ser o núcleo da discussão de Derrida. Sua pergunta pela possibilidade de escrever uma história da mentira coloca em questão a própria possibilidade de escrever uma história do ponto de vista da verdade. Como contar a história da mentira sem o recurso ao verdadeiro? Como recorrer ao verdadeiro num mundo de absoluta mentira? Deve-se observar que o autor não trata apenas da possibilidade da história no sentido historiográfico. Sua questão a respeito da história trata da própria possibilidade da história enquanto *res gestae*, e incide sobre a vigência da separação história e historiografia.¹⁹

¹⁷ O artigo de Koyré é *Réflexions sur le mensonge*. DERRIDA, J., *Ibid.*, p. 26

¹⁸ ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*. Para as discussões sobre a autoridade, ver também O que é Autoridade, In: *Id.*, *Entre o passado e o futuro*.

¹⁹ DERRIDA, J., *op cit.*, p. 10. “Mas será que algum dia se tornará possível distinguir entre: uma história (Historie) do conceito de mentira; uma história (Geschichte) da mentira, feita de todos os acontecimentos que se deram com a mentira ou pela mentira; uma história verdadeira que ordena a narrativa (Historie, rerum gestarum) dessas mentiras ou da mentira em geral? Como dissociar ou alternar as três tarefas. Não esqueçamos jamais dessa dificuldade.”

À pergunta sobre os limites da mentira, o autor concede outra resposta. A possibilidade da história parece estar ligada ao reconhecimento da impossibilidade de distinguir entre verdade e mentira. Partir da perspectiva da verdade já seria um meio de excluir a mentira. Uma forma de limitar a história. Talvez não faça sentido pensar o caráter espectral da contemporaneidade através da concepção de mentira contraposta à de verdade. O espectral não é nem verdade, nem mentira, mas se abre como uma diferença entre essas duas instâncias.

Como se sabe, em grego *phántasma* significa também aparição do espectro: fantasma ou alma de outro mundo. O fabuloso e o fantasmático têm um traço em comum: *stricto sensu* e no sentido clássico desses termos, eles não pertencem nem ao verdadeiro nem ao falso, nem ao veraz nem ao mentiroso. Antes, assemelham-se a uma espécie irreduzível do simulacro ou da virtualidade. É certo que não constituem verdades ou enunciados verdadeiros propriamente ditos; tampouco são erros, enganos propositados, falsos testemunho ou perjúrios.²⁰

Assim, sua crítica à Arendt acerca da persistência da verdade incide também contra a concepção tradicional que identifica razão e história. O problema é como narrar uma história sem enunciar uma verdade. Derrida parece retomar, ou insistir na problemática já divisada em “Os fins do homem”, onde destaca a relação essencial que persegue a metafísica, e mesmo aqueles que tentam se livrar de suas amarras, entre o fim do homem e o desenvolvimento histórico. “Para Husserl como para Hegel, a razão é história e não há história senão da razão.”²¹

Não é o caso de examinar especificamente a perspectiva de Derrida, pois para isso seria preciso tomar sua obra como um todo. Porém, a referência ao autor e, especificamente, ao seu texto sobre a “História da Mentira” é muito pertinente para iluminar determinados nuances da concepção arendtiana da história, e, ainda para introduzir alguns questionamentos contemporâneos sobre a possibilidade da história, sobretudo, aqueles indicados na visão “desconstrucionista” que coloca em xeque a verdade racional.

No jargão usual contrapõe-se o parâmetro moderno da história, donde a história é perpassada pela racionalidade, seja ou não na sua totalidade como em Hegel, à perspectiva pós-moderna, na qual a história surge sob o viés irracionalista como uma mera casualidade. O questionamento da verdade racional sobrevém não apenas sobre a existência da realidade em si, que deixa de ser um

²⁰ Ibid, p. 7

²¹ Id., Os fins do homem. In: _____. *As margens da filosofia*, p. 147.

fato tornando-se uma sobreposição interpretativa, mas incide contra a capacidade do historiador de alcançar qualquer verdade do passado, ressaltando sua condição histórica e subjetiva. Em suma, não poderia haver uma verdade no passado porque não há essa verdade ou porque ela é inatingível. De certo modo, Derrida interroga-se nesses dois sentidos quando concebe que a verdade – a distinção entre verdade e mentira – é um pressuposto limitador, senão inválido, para pensar a história. Limita a possibilidade de compreensão daquele que escreve a história e restringe também a própria história que acaba tendo como pressuposto a vitória da verdade. Por isso, para o autor, ao manter a sombra da verdade, Arendt estaria reduzindo não apenas sua possibilidade de explicar a história – que não a deixaria entender o caráter espectral da situação contemporânea –, mas também a própria possibilidade da história, que teria em vista um fim pressuposto pela vitória da verdade. Nesse sentido, poderíamos entender que a narrativa arendtiana da história do ocidente, mesmo que conte a história do declínio do político, o qual se estende progressivamente até o absurdo completo do totalitarismo, não encontra seu fim nesse limite. O totalitarismo, que leva ao extremo esse esquecimento, instaura uma ruptura na continuidade da história que, embora drástica, permite o ressurgimento da verdade. Se parece necessário pensar mais especificamente a respeito do que Arendt entende como verdade, e não, simplesmente, concordar com Derrida, que entende se tratar da concepção antiga da verdade como permanência, para compreender o sentido da narrativa da história arendtiana, será importante considerar como advém a mentira absoluta e como ela é ultrapassada.

Mesmo sem aprofundar as considerações de Derrida no quadro mais amplo de seu trabalho para estabelecer com maior precisão seu aspecto desconstrucionista, e a sua relação no panorama do que vem a ser entendido como pós-moderno, vale a pena sublinhar que, apesar do questionamento sobre a validade da verdade, o autor chama a atenção para a tentativa arendtiana de pensar uma delimitação do político e novos espaços de responsabilidade na Universidade e no Judiciário.²² O que parece indicar, a julgar pelo entusiasmo do autor, que ele também se interessa em entrever no mínimo certos bastiões de responsabilidade na situação contemporânea. Na verdade, Derrida também parece preocupado com a ameaça sugerida por Koyré e Arendt sobre o caráter totalitário da mentira, qual

²² Sobre esse ponto ver HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*.

seja, o perigo implícito numa completa indistinção entre verdade e mentira. Visando resolver essa contradição, para qual a saída de Koyré e Arendt ainda seria a opção pela validade da verdade, Derrida indica a legitimidade de uma veracidade performativa e sugere a análise do performativo e testemunhal.

A responsabilidade ética, jurídica ou política, caso haja, consiste em decidir sobre a orientação estratégica que deve ser dada a essa problemática interpretativa e ativa, em todo caso performativa, para a qual a verdade, da mesma forma que a realidade, não é um objeto dado antecipadamente, sobre o qual se trataria apenas de refletir adequadamente. É uma problemática do testemunho, em oposição à prova, que me parece aqui necessária...²³

Derrida refere-se diversas vezes ao longo de seu texto a essa possibilidade de entender a mentira pela análise do aspecto performativo, como se pudesse funcionar como uma alternativa à separação clássica entre verdade e mentira. O autor explica que não pode tratar mais especificamente o tema do performativo, mas sugere sua proximidade do testemunhal. Nota-se que, para Derrida, a mentira “necessita de outro nome, de outra lógica, de outras palavras, requer que sejam levadas em conta, a um só tempo, certa tecnoperformatividade da mídia e uma lógica do phântasma (isto é, do espectral) ou uma sintomatologia do inconsciente para as quais a obra de Hannah Arendt acena, mas ela nunca desenvolve como tal ao que me parece.”²⁴ Tal fenômeno pode ser compreendido na ligação do performativo e do sintomal. A análise do testemunho e toda sua dimensão midiática contemporânea ganha destaque. Nesse sentido, o autor examina o discurso de Chirac sobre a ‘confissão’ de culpabilidade da França no totalitarismo. Discurso político transmitido mundialmente. A própria política ganha outro sentido e o caráter testemunhal – o testemunho diante de um público global – adquire importância crucial.

Se insistimos nas observações de Derrida é porque apontam para discussões significantes tanto para pensarmos a teoria da história arendtina, quanto para buscarmos compreender a situação contemporânea da história. O questionamento sobre a possibilidade da história é um ponto fundamental nessa nossa época em que se quer acreditar no fim da história – e da historiografia enquanto narrativa da verdade. Não apenas os ditos pós-modernos falam da perda de horizonte que indica a realização da história, mas mesmo os que outrora

²³ DERRIDA, J., *História da mentira*, p. 29.

²⁴ *Ibid*, 25.

poderiam ser considerados de ‘esquerda’ demonstram-se desiludidos e já não têm muitas expectativas sobre alternativas históricas. Afora um grande atentado ou outro, para falar desde o 11 de Setembro de 2001 nos EUA, temos a arrastada guerra no Iraque, o velho conflito árabe-israelense, um Chaves desacreditado na América latina. Poucos eventos políticos de relevância extraordinária. Nada que realmente possa valer como uma alternativa à democracia capitalista. É claro, há muita reivindicação a ser feita dentro da própria esfera da democracia e do Estado de Direito, mas nada que perturbe sua hegemonia. Trata-se de uma plena realização como pensava Hegel? Obviamente não temos um mundo perfeito. Longe disso. A desigualdade social entre os países ricos e pobres é abissal e cresce também nas periferias dos grandes. Seria possível concordar que a novidade política enquanto evento extraordinário tornou-se impossível? O próprio extraordinário transfigurou-se em cotidiano? Qual seria o sentido de pensar a história nesses termos? Permanece algum vínculo entre história e política?

Apesar de repelir a suposta relação de Arendt com a verdade, Derrida sugere a importância da obra da autora quando se trata de compreender a possibilidade da história. Nesse sentido, sublinha sua concepção acerca da capacidade de mentir, que tem o mesmo fundamento da competência humana para agir – a imaginação e a liberdade. “não existiria história em geral nem história em particular sem ao menos a possibilidade do mentir, isto é, sem a possibilidade da ação.”²⁵

A ação, como também notava Ferry, ao incidir suas críticas à filosofia da história traçada por Arendt, é o núcleo central de uma nova concepção de historicidade. Tanto Derrida, quanto Ferry, apesar das diferenças de posição quanto à obra arendtiana, concebem a ação como ponto imprescindível na teoria da história desenvolvida pela autora. Interessante perceber que os dois autores, por vias completamente distintas, concluem que Arendt engendra uma filosofia da história. Ainda que esse termo possa indicar perspectivas tão diferentes quanto a de Marx e a de Heidegger como defende Ferry ao explorar justamente a variedade de experiências que se assentam sobre esse conceito.²⁶

²⁵ Ibid, p. 33.

²⁶ Derrida não usa exatamente o termo “filosofia da história”, mas fala do “fim” concebido por Arendt na realização absoluta da mentira.

3.2.

A imprevisibilidade da ação e a indeterminação da história

A pergunta por uma filosofia da história na obra de Arendt só é válida se considerar as diversas possibilidades do significado do conceito. De modo geral, pode-se compreender uma filosofia da história como uma teoria que apreende o sentido oculto da história. Tradicionalmente, o termo remonta às filosofias de Kant e Hegel, onde se detecta uma força maior que atua por trás dos homens e guia a história para um telos determinado. Kant refere-se ao ‘ardil da natureza’, e Hegel fala da ‘astúcia da razão’. A partir daí, passa-se a conceituar como filosofia da história as teorias da história que procuram entrever o sentido para o qual a história se dirige. No entanto, não é tão simples contextualizar e determinar quando surge e o que é a filosofia da história. Apesar do significado que se pode ler em seu próprio nome, o qual indica que filosofia da história é uma história compreendida em termos filosóficos; e da remissão comum a Kant e Hegel na modernidade, não há consenso sobre o que seja filosofia da história. A diversidade de teorias da história que podem ser entendidas como ‘filosofias da história’ leva também a crer que não se pode falar em um único tipo de filosofia da história. O fato é que a idéia de que a história não é um amontoado de acontecimentos casuais e desconexos entre si é pelo menos tão antiga quanto à crença no destino. Por isso, não sem certa razão, Karl Löwith defende a existência de uma aproximação entre a interpretação teológica da história e as filosofias da história. Em ambos os casos, pode-se encontrar um princípio comum, subjacente à concepção cristã do mundo, a partir do qual se torna possível conceber uma história com início e fim. Tal princípio é a adequação do contingente à descoberta de um sentido último da história.²⁷

No entanto, mesmo quando se confiava que os eventos desse mundo tinham um sentido para além das ações humanas, ninguém poderia imaginar conhecer qual seria esse sentido, que estava resguardado com os deuses. Ainda que Löwith observe a substituição da transcendência pela imanência entre os cristãos e os modernos, o que parece diferenciar as teleologias da história das

²⁷ LÖWITH, K., *O sentido da história*.

filosofias da história é que apenas na modernidade, quando a história se torna ela mesma um sujeito autônomo com um sentido em si, é que o homem é capaz de ‘conhecer’ e até ‘determinar’ o rumo da história. A moderna versão do sentido da história guarda o lugar fundamental da auto-consciência que parece não existir nas teleologias tradicionais – embora todo aquele que narre o sentido da história tenha que se colocar num lugar concebido idealmente como “fora da história”. Na moderna concepção hegeliana, esse lugar não é mais ‘o outro mundo’, no sentido divino, mas antes, o lugar da plena realização da consciência. O “fora da história” surge como um “fim da história” que não é o apocalipse. Ao contrário, é a efetivação do saber absoluto.

Quando Luc Ferry encontra uma filosofia da história na teoria arendtiana, destaca que o sentido da história revela-se no milagre do ser. A irracionalidade da história aparece aos homens que não podem controlar suas ações e destinos, pois não sabem ao certo o que fazem. O milagre do ser deve ser aceito e agraciado. Arendt elaboraria uma teoria da história muito próxima da concepção fenomenológica de Heidegger. Que orienta ao cuidado e à espera. De fato, há uma semelhança entre a perspectiva histórica de Arendt e Heidegger. Onde ele vê o destino como o esquecimento do ser, ela sublinha o esquecimento do político. Ambos estão contando a história de um esquecimento fundamental desde os gregos até a modernidade. A crítica à técnica e o receio da tecnologia também aparecem nas duas obras. Arendt e Heidegger remontam aos gregos para revelar a possibilidade de autenticidade do Ser e do político. Mas nesse retorno aparecem, como já mencionamos, os desencontros dos autores. Heidegger recorre aos pré-socráticos. Arendt, ao homérico, aos historiadores (Heródoto e Tucídides), e à experiência política na pólis.²⁸ Note-se que Heidegger procura re-encontrar o pensamento antes da metafísica, enquanto Arendt busca a experiência histórico-política concreta, seja nas discussões na polis, seja na leitura de historiadores e poetas.

A leitura de Derrida, por outro lado, já não trabalha a ligação entre Arendt e Heidegger. Em vez disso, defende que a teoria da história arendtiana revela no

²⁸ A influência de Heidegger sobre Arendt é inegável, o que não significa dizer que a autora o assuma integralmente. Apesar da inspiração constante de seus textos e sua presença, Arendt tece severas críticas ao mestre. O assunto inspirou muitos trabalhos acadêmicos, muitos dispostos a mostrar a divergência entre os autores, como Taminiax, que defende que a obra arendtiana é um diálogo e uma tomada de posição contra Heidegger. Retomaremos essa temática no capítulo 5.

seu fim um vínculo com a filosofia da história hegeliana. A realização da mentira absoluta na história é entendida num contraponto com a efetivação do saber absoluto. A mentira absoluta não seria o fim da história de Arendt porque seu ‘otimismo’, como supõe o autor, ainda conta com a revanche da realidade. O “fim” da história é sempre a vitória da verdade.

As leituras de Ferry e Derrida consideram ângulos e questões distintas sobre a obra de Arendt, mas em ambos os casos, embora por razões diferentes, surge o veredicto de que sua teoria da história é uma filosofia da história. O que implica dizer, pelo menos de modo geral, que a história, para Arendt, tem um sentido pré-determinado. Seja o destino ou milagre do Ser, como define Ferry. Seja a verdade, como sugere Derrida. Se a questão a respeito da filosofia da história nos aparece primeiramente na análise do percurso histórico traçado por Arendt em *A condição humana*, considerando que o esquecimento do político revela-se irreversível desde o fim da cidade-estado grega, as reflexões levantadas por Ferry e Derrida sobre a pertinência de uma filosofia da história em Arendt realçam o problema e abrem outras perspectivas sobre a temática da história na obra da autora.

Pode-se dizer que a pergunta pela filosofia da história incita a reflexão sobre a teoria da história arendtiana, e explicita a relevância de considerar a relação entre política e história. O que está em jogo na temática da filosofia da história é como a ação se torna história, ou como a ‘melancólica casualidade’ dos fatos adquire sentido e pode ser entendida como história. A consideração da filosofia da história arendtiana empreendida por Ferry aparece nesse horizonte de discussão sobre a relação entre história e política. De sua tentativa para compreender as filosofias da história emerge o esforço de conceber algum equilíbrio entre história e política, ou, ao menos, alguma teoria da história que não determine ou aprisione a política numa lógica totalitária ou numa teoria sem ética. Derrida também está imbuído dessa preocupação. A pergunta pela possibilidade da história é uma chamada à reflexão sobre a escrita da história e a história entendida como prática. A ênfase na relação entre o histórico e o político leva Ferry a entender que o núcleo da teoria arendtiana da história é o seu conceito de ação. Tal como Derrida destaca sua concepção de mentira e ação como fundamentais na possibilidade da história.

A noção arendtiana de ação, como apresentada, na arquitetura da *vita activa*, baseia-se na correspondência com a ação política na pólis. A ação se realiza num espaço de pluralidade, onde os homens estão entre iguais e podem revelar-se uns aos outros, e dar início a novos começos. Agir é, para Arendt, a capacidade *sui generis* do homem; e não é o mesmo que um simples laborar ou fazer uma obra. Não é qualquer exercício ou atividade. Refere-se ao aparecimento dos homens no mundo, aos eventos e aos feitos. Por isso, se liga à história tal como o trabalho está conectado ao surgimento de obras.

É em virtude desta teia pré-existente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase sempre deixa de atingir seu objetivo; mas também é graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela ‘produz’ histórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis.²⁹

A ação deixa atrás de si história. Para compreender essa relação entre ação e história é fundamental entender que a ação arendtiana nunca é simplesmente mera realização de uma intenção. Arendt acredita que a ação é sempre um acontecimento inesperado. Um evento que irrompe como um milagre. Note-se que a relação com a idéia de milagre, que leva Ferry a concluir sobre a irracionalidade da história, não significa que os homens não agem e apenas esperam as coisas acontecerem como se “caíssem do céu”. A referência ao conceito de milagre, Arendt quer fazê-la sem carregar seu sentido religioso. Trata-se de indicar que, apesar dos homens agirem, terem intenções, metas, paixões, virtudes e erros, nunca se pode determinar com certeza o que se está fazendo porque não é possível controlar absolutamente as ações. Elas têm conseqüências, rumos, efeitos colaterais que são imprevisíveis. A própria teia de relações pré-existente, sobre a qual a ação incide, pode alterar completamente o rumo de uma ação. O que Arendt quer defender com sua teoria da ação, que nos parece realmente uma teoria da história, é que a história não está determinada por nenhum sentido prévio e nem mesmo pode ser controlada pelo homem. Na concepção arendtiana, esse é o preço da liberdade. Garantir a possibilidade da contingência é o mesmo que assegurar a possibilidade da liberdade. O homem só é livre porque não há nada determinado em relação aos feitos e eventos. Por destacar a presença de um

²⁹ ARENDT, H., *A condição humana*, p. 197. Também lemos na mesma obra que “A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história.” p.17

quinhão de casualidade em toda ação humana, e, com isso, afirmar a própria liberdade da ação, a autora afora que todo acontecimento guarda afinidade com um milagre. O evento não está dado por nenhuma ordem causal e não é determinado por nenhuma necessidade prévia ou sentido da história, por isso, quando vem ao mundo, é sempre como uma imprevisibilidade.

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Este cunho de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo início e a toda origem. (...) O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. 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.³⁰

A princípio, pode fazer sentido a acusação de Ferry que toma a perspectiva arendtiana como uma filosofia da história irracionalista. Se observarmos a teoria política tradicional não encontramos paralelo para a noção de ação política da autora. Ação sempre foi entendida como estratégia, a partir da consideração de meios e fins.³¹ Quando Arendt retira essa base tática da ação fica difícil explicar sua origem e sua função. “A ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem debaixo dos ditames da vontade (...) ela brota de algo inteiramente diverso que, seguindo a famosa análise das formas de governo por Montesquieu, chamarei de um princípio.”³² Os princípios que inspiram a ação não se constituem como motivos. Se assim fosse já não seriam princípios, pois, segundo Arendt, eles estão ligados às aspirações universais e não a qualquer determinação específica de um indivíduo ou de um grupo. Os princípios só se

³⁰ Ibid, p. 190-1. Para compreender essa valorização da contingência na obra arendtiana parece importante destacar a especificidade do que a autora chama de eventos e feitos humanos, que vêm ao mundo a partir das ações humanas. Se há uma ligação entre imprevisibilidade, novidade, ação e acontecimento isso se deve à noção subjacente de extraordinariedade. Seria a história apenas a irrupção dos raros momentos grandiosos? Exploraremos essa temática no próximo capítulo através da comparação entre a novidade totalitária e a novidade revolucionária.

³¹ Pode-se entrever uma semelhança entre a concepção arendtiana e heideggeriana de ação quando se observa a ênfase de ambos sobre a necessidade de pensar a ação sem o critério funcional. Não obstante, deve-se considerar que Arendt trata da ação política, cuja especificidade é pertencer ao âmbito dos assuntos mundanos, enquanto Heidegger refere-se à ação como atividade do pensamento. Cf. HEIDEGGER, M., *Carta ao humanismo*. pp. 23-5 “De há muito que ainda não se pensa, com bastante decisão, a Essência do agir. Só se conhece o agir como a produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por sua utilidade.” (...) “O pensamento não se transforma em ação por dele emanar um efeito ou por vir a ser aplicado. O pensamento age enquanto pensa.”

³² ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 198.

revelam na ação e não antes. “eles se manifestam no mundo enquanto dura a ação e não mais”.³³

A diferença entre a leitura arendtiana e a concepção tradicional é que a ação perde o caráter funcional; tal como o político, não é meramente a de estratégia e poder. A autora enfatiza o ângulo da realização do político. O momento de discussão entre pares e os feitos daí iniciados. Entende o político como esse compartilhamento do mundo. Tudo o que possibilita estruturalmente sua sustentação está fora de seu âmbito - não pode ser caracterizado como político. Por isso, na pólis, Arendt observa que era necessário saltar um abismo entre a casa e a pólis todos os dias. As esferas da necessidade e da política são completamente distintas entre si. O mesmo estranhamento que se pode ter diante da separação entre público e privado também costuma acometer quem tenta compreender a ação arendtiana. A ação não é o mesmo que a intenção, nem o mesmo que o seu fim. Não há produtos provenientes da ação. Diferentemente da fabricação, no caso da ação não é possível entender o processo pela obra final. Esse ponto é de extrema relevância para o entendimento da história arendtiana. Se há uma ligação entre ação e história, e se a ação deixa atrás de si uma história, isso não significa que a história seja o fim da ação ou seu produto, como se a ação fosse apenas um meio; tal como acontece no processo de fabricação.

A ação só aparece em meio aos que agem em conjunto, isto é, aos pares que podem juntos se revelar uns aos outros. É como uma espécie de performance.³⁴ Não sem razão Arendt compara a política ao teatro e às artes de realização como a dança. Pois nessas formas de arte não há um produto final que poderá perdurar como obra. O que importa é o que se passa durante o espetáculo. A dificuldade de Ferry de compreender a ação e suas implicações para a teoria da história arendtiana é o que lhe permite apontar sua filosofia da história como irracionalista. Uma ação que não vale por suas intenções ou fins, e que nem sequer pode ser controlada pelos homens pode fazer crer que só tem por trás de si qualquer coisa de irracional.

³³ Ibid, p. 199.

³⁴ Em O que é liberdade, o caráter performático aparece com o nome de virtuosismo. Recorrendo a noção maquiavélica da virtú, Arendt enfatiza o significado do virtuosidade. Virtuoso é aquele que sabe aproveitar as oportunidades concedidas pela Fortuna. “é uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente.” Ibid, p.199.

Para compreender como a ação concebida por Arendt não é nem um mero aparato instrumental, nem simplesmente qualquer atitude irracional, evocaremos a crítica às filosofias da história rematada pela autora. De fato, sua censura tem origem na condenação da teoria racionalista que pretende explicar a realidade, orientar a prática e controlar a história. Pode-se observar que essa objeção baseia-se no mesmo argumento através do qual a autora sustenta sua reprovação da sujeição da ação pelo pensamento. O subjugo dos assuntos humanos em voga desde a Antigüidade, manifesta-se exemplarmente na teoria platônica dos dois mundos, e sustenta-se na concepção de que o mundo humano, onde os homens convivem entre si, é o mundo das sombras – das aparências. Nesse mundo, no qual tudo é transitório e imprevisível não é possível encontrar a verdade. Apenas no mundo das idéias e essências, o filósofo tem a oportunidade de contemplar o verdadeiro sentido. Para Arendt, a moderna teoria da história, que encontramos em Hegel e Marx, embora tenha tentado inverter a situação da ação, valorizando a história e a práxis, acaba também interditando a ação e vislumbrando um enlace entre teoria e ação. A autora observa que Hegel imaginou retomar a história, e entrever um sentido implícito nas ações humanas aparentemente casuais. O problema é que só pôde fazer isso no “fim da história”, partindo do ponto de vista contemplativo do filósofo. Desse modo, a ação parece determinada pelo olhar teórico e por um sentido imanente à própria história, que no caso hegeliano é concedido pela ‘astúcia da razão’. Na concepção marxista, o sentido da história não aparece só no fim quando pode ser entrevisto pelo olhar teórico retrospectivo. O sentido é determinado de antemão e se torna ele mesmo um objetivo da história e um rumo inevitável que os homens precisam reconhecer e fazer valer. A autora entende que as conseqüências dessa moderna concepção da história são mais graves em Marx que em Hegel, porque para esse ainda se tratava de uma contemplação *a posteriori*. O maior problema que aparece com a leitura marxista é a possibilidade de predição do que deve ser feito.³⁵

A partir da crítica ao modelo de ação previsível e controlável e da própria concepção de submissão dos assuntos humanos podemos compreender melhor a noção de ação ‘milagrosa’ na obra arendtiana. Trata-se de considerar a ação como equivalente da liberdade. Para Arendt, o homem só pode ser livre, e, portanto, só

³⁵ Arendt enfatiza a diferença entre Hegel e Marx

pode agir quando a ação não está decidida de antemão. Nesse ponto, observamos que a possibilidade da ação e do exercício da liberdade dos homens está intrinsecamente ligada à concepção da história. É preciso visualizar uma história que se desenrola como casualidade, na mais pura contingência, para encontrar a possibilidade da liberdade humana. Por isso, a busca pela autonomia do político, ou seja, a tentativa de conceber a ação sem as amarras da teoria é a mesma que movimenta a teoria da história arendtiana. Se Ferry percebe, com razão, que a concepção arendtiana de ação está associada inevitavelmente a uma nova teoria da história, peca por concluir que essa teoria seria a validação de um completo irracionalismo. A questão que precisamos responder para compreendermos a teoria da história arendtiana é sobre como é possível, a partir da sua concepção de ação como liberdade, entrever algum sentido na história. Em última instância, temos que enfrentar a pergunta pela possibilidade de sentido da existência humana e sua irrupção milagrosa.

Para inverter essa impressão de irracionalismo que a obra arendtiana pode suscitar, avançaremos um pouco sobre suas suposições acerca da responsabilidade. Destacaremos o seguinte ponto: não é porque não podem controlar completamente suas ações ou determinar a história, que os homens podem fazer qualquer coisa como se nada fizesse diferença.

A teoria da responsabilidade arendtiana não é exatamente uma ética propositiva, nem muito menos qualquer pretensão de desenvolvimento de uma doutrina moral. Como bem observado por Derrida, há um sentido extra-moral que alude à Nietzsche nas considerações arendtianas. Pelas próprias críticas ao racionalismo exacerbado, pode-se imaginar que não é simples destrinchar a concepção ética de Arendt. O problema é se situar dentre aqueles que pretendem uma desmontagem da metafísica e de seus fundamentos últimos, e, ainda assim, tentar validar a distinção entre certo e errado. Tendo em vista essa dificuldade, devemos considerar que, quando fala de responsabilidade e da capacidade humana de diferenciar entre o certo e o errado, a autora não se refere à ética no sentido forte do termo.

André Duarte sugere que a questão do totalitarismo e a ruptura que interrompe a tradição trazem à tona o problema do discernimento acerca do certo e do errado; e acredita que é a partir daí que a autora desenvolve uma ética

negativa baseada na concepção política do juízo estético kantiano.³⁶De fato, é ao vislumbrar a dificuldade de pensamento e julgamento de tantos bons alemães que compactuaram com Hitler que a autora desenvolve suas teorias sobre o juízo e a responsabilidade. O que a incomoda é justamente a ‘cegueira’ da maioria da população que não conseguiu perceber o equívoco nazista. Sobretudo, a falta de discernimento daqueles de quem menos se esperaria. Em suas palavras visualizamos essa angústia,

Em suma, o que nos perturbou não foi o comportamento de nossos inimigos, mas o de nossos amigos que não tinham feito nada para produzir essa situação. Eles não eram responsáveis pelos nazistas, estavam apenas impressionados com o sucesso nazista e incapacitados de opor o seu próprio julgamento ao veredicto da História, assim como eles o interpretavam. Sem levar em consideração o colapso quase universal, não da responsabilidade pessoal, mas do julgamento pessoal nos primeiros estágios do regime nazista, é impossível compreender o que realmente aconteceu.³⁷

Na tentativa de compreender o equívoco de juízo que promoveu a ascensão do totalitarismo, evidencia-se o próprio juízo arendtiano segundo o qual o totalitarismo é um erro. O totalitarismo é uma temática tão fundamental no pensamento arendtiano, que ela divide a história a partir de seu aparecimento, vislumbrando a ruptura da tradição nesse evento. A autora tem sua vida pessoal e profissional ligada ao evento totalitário, e tentou em várias abordagens, como tantos outros de sua geração, compreender esse que julgava ser o acontecimento central do século XX. A questão está presente mesmo quando não é tratada especificamente como pudemos observar em *A condição humana*. Não há uma abordagem do assunto, mas a decadência do político e a ascensão do *labor* referem-se claramente ao triunfo totalitário, embora num plano mais geral da modernidade como um todo. No entanto, a autora evita fazer uma condenação moral do esquema totalitário, como se o regime fosse uma deturpação radical dos valores morais celebrados pelo Ocidente.

Deve-se observar que não é por ser contrário à moral tradicional que o totalitarismo surge como um erro. Se Arendt cobra o julgamento dos alemães, indicando a possibilidade de distinção entre o certo do errado que, no caso do totalitarismo, implica vê-lo como um equívoco, o erro ou o mal totalitário ao qual

³⁶ DUARTE, A., “A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt”, In: ARENDT, H., *Lições de filosofia política em Kant*, p. 139.

³⁷ ARENDT, H., *Responsabilidade e julgamento*, pp.86-7.

ela se refere não é o inverso do bem, entendido como realização dos bons costumes. A autora sugere que o totalitarismo rompeu com “nossos padrões de julgamento”. Por isso, não podemos compreendê-lo a partir da moral tradicional, simplesmente concebendo-o como sua inversão. Na verdade, ao contrário de associar a moral ao juízo, acredita que, justamente por terem seguido os parâmetros da moral tradicional, tantos “bons” alemães compactuaram com o regime de Hitler e não conseguiram notar o equívoco que se estabelecia. Apenas continuaram seguindo à lógica automática da obediência e substituíram o “Não Matarás” pelo “Matarás” em vez de refletirem sobre a novidade da situação.³⁸

Quando evoca o sentido moral, Arendt alude à moral religiosa e à moral kantiana da segunda crítica. Nesse sentido, muito lhe marca a referência de Eichmann a esse último texto.³⁹ O problema para a autora é que a moral é imperativa e formal, referindo-se ao indivíduo em sua intimidade. Apenas cada um pode saber realmente quais são as suas intenções. O que ela observa é que a moral, enquanto “dever”, está ligada menos à reflexão que ao seu caráter axiomático. “As proposições morais têm sido sempre consideradas evidentes por si mesmas, e descobriu-se muito cedo que não podem ser provadas, que são axiomáticas.”⁴⁰ Para ela, a Alemanha hitlerista sofreu as consequências desse apelo, pois quando o Estado instaurou a lei da eliminação isso não constituiu nada vexatório ou produziu qualquer crise generalizada de consciência. A maioria simplesmente aceitou a ordem do Estado e seguiu obedecendo.

O totalitarismo confirma para Arendt a idéia de que a moral não passa de um conjunto de regras e valores permutáveis, quando faz ruir uma estrutura moral aparentemente segura. Garante também a suposição de que quanto mais arraigado um conjunto de regras em determinada sociedade ou indivíduo, mais fácil é a adaptação a novas leis. As pessoas acostumadas à sujeição das normas acabam não se questionando quando há substituição de um regimento por outro.

³⁸ Ibid, p. 105. Ver SOUKI, N., *Hannah Arendt e a banalidade do mal*.

³⁹ ARENDT, H., *Eichmann em Jerusalém*, p. 153.

⁴⁰ Id., *Responsabilidade e julgamento*, p. 141. Embora Arendt acredite que “Por trás do ‘Deves’, ‘Não deves’, está um ‘se não’, a ameaça de uma sanção imposta por um Deus vingador, pelo consentimento da comunidade ou pela consciência, que é a ameaça de autopunição que comumente chamamos de arrependimento.” Aqueles que de fato se sentem ameaçados pela consciência e temem um desacordo consigo mesmos não estariam agindo por obrigação. Esses são os que “vivem consigo próprios”, o que no dizer arendtiano significa que esses são os que pensam e refletem. Se a moral tem um aspecto que pode levar à reflexão, ela atua mais pela obediência e coerção. Esse ponto revela todo o receio de Arendt pela moral no sentido obrigatório que apresentam as religiões e a segunda crítica kantiana.

O argumento arendtiano, portanto, baseia-se não no pressuposto de que o totalitarismo simplesmente inverteu a moral e transformou o bem em mal. Sua crítica incide sobre a própria lógica que imputa vigência à moral tradicional. O problema é que essa lógica é regida pelo automatismo. Trata-se da aplicação de leis. Em outras palavras, está em jogo aí todo o questionamento sobre o caráter formal da moral kantiana. Em oposição ao automatismo e à aplicabilidade, Arendt demanda a competência reflexiva do juízo estético. Para tal, recorre à outra face kantiana que surge na terceira crítica. Não para tratar do prazer estético ou do caráter do belo, mas para considerar a dimensão da ação, principalmente, o seu aspecto de novidade. Devemos sublinhar a proposição arendtiana segundo a qual a moral tradicional e sua lógica formal não funcionam quando uma situação absolutamente nova interrompe seu funcionamento. Para entender a novidade totalitária não servem nem a antiga forma de pensamento, nem os velhos parâmetros. É nesse sentido que a autora acredita que aqueles que não comungaram com o regime não foram os que mais respeitaram a moral tradicional, mas sim os que não se guiavam por ela. Segundo Arendt, aqueles que não aceitaram participar do regime foram os que disseram a si mesmos “Isso eu não posso” e não os que consideravam “Isso eu não devo”. Os que rejeitaram a lógica totalitária supunham que a ação não é orientada por nenhuma instância deontológica.

Os poucos que foram capazes disso [diferenciar entre o certo e o errado] não se guiaram pelos velhos valores ou por crenças religiosas. Os poucos ainda capazes de distinguir entre o certo e o errado guiavam-se apenas por seus próprios juízos, e com toda liberdade (...) Tinham de decidir sobre cada caso quando ele surgia, porque não existiam regras para o inaudito.⁴¹

Para nosso contexto, importa destacar que a exigência do juízo e a atribuição da responsabilidade àqueles que participaram, colaboraram ou compactuaram com o nazismo, evidencia a imputabilidade do homem sobre suas ações. Um dos pontos fortes do pensamento arendtiano sobre o holocausto é distinguir-se pela acusação de responsabilidade. A autora não pretende concordar que os líderes fizeram todo o trabalho sujo e que a população foi enganada e

⁴¹ Ibid, p. 318. Adiante, retomaremos esse tema da relação entre o caráter reflexivo do juízo estético e a compreensão da novidade que advém abruptamente rompendo com velhos esquemas de pensamento, pois está em jogo nessa questão a própria validade da teoria de funcionar como pré-compreensão da realidade, que sempre será entrecortada pelo extraordinário e imprevisível.

guiada como rebanho, aliás, por isso também as suas formulações a respeito da responsabilidade sob o totalitarismo nem sempre foram bem-vindas. Em vez de nomear alguns culpados e salvar a nação alemã como um todo, insiste em responsabilizar todos os que de alguma forma participaram do regime. Arendt coloca o dedo na ferida das futuras gerações, assim como o faz com o seu povo judeu, revelando a participação nefasta dos próprios conselhos judaicos na organização da matança.⁴² Quando evoca a responsabilidade sob o totalitarismo pressupõe que, apesar de todas as condições sombrias, havia a possibilidade de distinguir entre o certo e o errado. Havia a escolha de participar do regime.

Na querela entre Jaspers e Arendt sobre a “questão germânica”, a qual se refere ao problema da responsabilidade dos cidadãos comuns pelos crimes de Estado na época do Terceiro Reich e de seu legado de erros às gerações futuras, pode-se notar a ênfase que a autora concede à responsabilidade pessoal. Segundo Andrew Shapp, a discordância entre os autores se fundamenta no desacordo sobre o problema da culpa em política.

A Jasperian account of collective responsibility based on sympathetic identification is closely associated with restorative conception of political reconciliation in which private and public moralities tend to be conflated. The politics of authentic self-expression that such a conflation leads to threatens an abandonment of political responsibility by guilty subjects. By contrast, Arendt's political ethic of worldliness suggests an agonistic conception of reconciliation, which would enable citizens to assume political responsibility while resisting their identification as guilty subjects.⁴³

Apesar de ambos afirmarem a responsabilidade dos cidadãos sob o jugo do estado totalitário, entendendo que mesmo as pessoas comuns que não fizeram parte da ‘engrenagem’ têm sua parcela de responsabilidade sobre o acontecido porque compactuaram com o Estado assassino, tomam posições distintas a

⁴² Se, por um lado, aponta o automatismo da obediência em oposição à reflexão. Por outro, não aceita a desculpa da burocracia como meio de livrar-se da responsabilidade. Disso podemos concluir que ela conta com a capacidade de julgamento mesmo sob auspícios totalitários. Seu argumento é o simples fato de que alguns poucos o fizeram.

⁴³ SHAAP, Andrew., *Guilty subjects and political responsibility: Arendt, Jaspers and the resonance of the ‘German Question’ in politics of reconciliation*, p. 750. “A questão jasperiana da responsabilidade coletiva baseada na identificação simpática está bastante associada à concepção restauradora da política de reconciliação em que as moralidades confidenciais e públicas tendem a ser combinadas. A política da autêntica auto-expressão, que tal confluência conduz, ameaça promover um abandono da responsabilidade política dos sujeitos culpados. Em contraste, a ética política da mundanidade de Arendt sugere uma concepção agonística da reconciliação, na qual os cidadãos sejam capazes de assumir a responsabilidade política enquanto resistem a identificar-se como sujeitos culpados.” Tradução livre.

respeito do tema. Diferentemente de Jaspers que pretende nortear a situação da culpabilidade moral da nação alemã, Arendt acredita que não se deve tratar o problema como uma questão de culpa coletiva, pois como a idéia de culpa aplica-se apenas a indivíduos e suas consciências, a noção equivocada de culpa coletiva acaba retirando a responsabilidade daqueles que realmente participaram do regime. O argumento arendtiano sintetiza-se na concepção de que “quando todos são culpados ninguém de fato o é”.⁴⁴ Nesse sentido, a solução jasperiana, visualizada na idéia da reconciliação espiritual, onde a culpa pode ser extirpada pelas desculpas públicas, poderia promover a dissolução da responsabilidade individual.

Com a atribuição de responsabilidade a todos os cidadãos, Arendt aborda uma questão delicada e cara à política contemporânea. Considerando que se entende que o Estado é fruto de um consenso e existe porque sancionado pelos cidadãos, pode-se conceber que a responsabilidade política pelos atos de Estado não é apenas de seus dirigentes, mas de todos. As pessoas comuns que nada fizeram diretamente para movimentar a máquina nazista, por seu lado, alegam que não havia outro jeito a não ser aceitar as políticas impostas pelo Reich. Manifestar-se contra o regime era arriscar a própria vida. De modo que seria necessário entender a participação como uma coação e não como uma decisão livre e responsável. Nesse caso, a responsabilidade seria apenas daqueles participantes convictos.

Tanto Arendt quanto Jaspers estão cientes desse problema e, por isso, estabelecem distinções entre os cidadãos que participavam do partido ou do governo e outros que compactuaram por omissão. Apesar de insistir na importância da comunicação pública da culpa que possibilitaria uma reconciliação e reparação políticas, Jaspers traça a diferença entre a culpa política ou criminal de um lado, e a culpa moral ou metafísica, de outro. Arendt, por sua vez, embora sugira que a omissão acaba funcionando como uma forma de permitir o sucesso do regime totalitário e não aceite a equiparação entre obediência e consentimento, também distingue a responsabilidade pessoal da responsabilidade legal para especificar a responsabilidade daqueles que foram ativos na perpetração do crime. “Pois a verdade simples da questão é que apenas aqueles que se retiraram

⁴⁴ ARENDT, H., *Responsabilidade e julgamento*, p. 83.

completamente da vida pública, que recusaram a responsabilidade política de qualquer tipo, puderam evitar tornar-se implicados em crimes, isto é, puderam evitar a responsabilidade legal e moral.”⁴⁵

Insistimos na ênfase que Arendt atribui à responsabilidade e ao julgamento para mostrar a dificuldade de compactuar com a visão de Luc Ferry sobre a irracionalidade da história e perda da ética na obra da autora. A intenção não é desenvolver um roteiro daquilo que Duarte chama de ética negativa arendtiana. Para tanto, seria necessário considerar mais especificamente suas análises do juízo estético e da atividade do pensamento. O que queremos indicar é tão somente que se, por um lado, a autora argumenta que os homens não controlam suas ações, e que elas não se reduzem às intenções e motivações, por outro, podemos notar sua preocupação em destacar a responsabilidade dos homens por suas ações. A ação não aparece como um evento irracional, com o qual os homens não têm nenhuma ligação. O intuito arendtiano é justamente buscar revelar os atores por trás da história. Seus argumentos indicam que, diferentemente do que querem nos fazer supor os envolvidos com o nazismo e mesmo a geração alemã do pós-guerra, existe responsabilidade pelo Holocausto e que essa responsabilidade tem relação com as decisões e julgamentos que os atores políticos fizeram em determinado momento histórico. Se houve nazismo não foi apenas porque havia líderes nazistas ou porque havia qualquer movimento automático da história que encaminhasse para tal regime, mas sim porque houve cooperação, participação e omissão.

Em contraposição ao movimento das modernas burocracias que, ao esvaziarem o lugar de decisão, apresentam-se sob a ótica de um governo de ninguém, que convém à ausência de responsabilidade, Arendt destaca a responsabilidade dos atores por suas ações e pela história. Nesse sentido, podemos visualizar a relação entre a moderna perda de mundo e a perda de sentido da responsabilidade, da qual o Eichmann arendtiano é o retrato fiel.

⁴⁵ Ibid, p.96. O argumento arendtiano segundo o qual “todos os governos” estão baseados no consentimento e não na obediência sugere que todos os cidadãos estão implicados nas decisões políticas do governo. Se ela usa o pressuposto para rebater a tese do ‘dente na engrenagem’, segundo a qual, o funcionário menor não tinha opção senão obedecer ordens superiores, sua proposição acaba remetendo também a posição daqueles que “se retiram da vida pública”. A questão complicada, a qual Jaspers tenta responder assumindo a culpabilidade moral de toda a nação, é justamente se essa “retirada” é possível e se é possível eximir determinados cidadãos da acusação de compactuar de certa forma com o regime. Ibid, pp. 108-11.

Em *Eichmann em Jerusalém*, a autora faz questão de mencionar uma réplica de Eichmann que dizia ter sido fundamental para sua permanência no cargo do partido o fato de não ter encontrado absolutamente ninguém que fosse contra a atuação nazista ou as deportações. Essa referência sugere o encaminhamento do veredicto arendtiano, segundo o qual, Eichmann não refletiu de fato sobre a situação em que se encontrava. Ele simplesmente teria seguido o rumo da história e o curso dos acontecimentos como a maioria de seus concidadãos. Para ela, não se tratava de estupidez ou de qualquer mal radical. Eichmann não conseguia – e não precisava – pensar o totalitarismo. Sua ‘banalidade’ era justamente ser um homem comum ou mediano que seguia as regras e obedecia às ordens. Curioso notar que Arendt não duvida do depoimento de Eichmann o qual acompanhou em Jerusalém. Sua impressão foi de que ele era limitado pela sua vulgaridade. Eichmann não tinha nada de maquiavélico. Era um exemplo comum do ‘respeitável’ alemão que a autora tanto quis compreender. Um homem da burocracia, pai de família e obediente, que se dizia seguidor da moral kantiana.

Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo II de ‘se provar um vilão’. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma outra motivação. E se a aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo.⁴⁶

Eichmann é o modelo do homem moderno naquele sentido mais caricatural do homem da burocracia. Não pensa, não reflete, e possivelmente, não cometeria o mal com suas próprias mãos. Esse é quase um bom homem não fosse pelo fato de ser um autômato. O problema de Eichmann é que é como se ele não estivesse lá. Não estivesse experimentando a realidade dos acontecimentos. A sugestão de Arendt não é justamente essa quando observa que ele sequer chegou a decidir entre o certo e o errado? O problema de Eichmann é com certeza o problema maior da modernidade: a perda do mundo. Evidentemente, que no caso do totalitarismo, a tentativa é de extinção total do mundo, e, conseqüentemente, da realidade. Ou seja, a pretensão totalitária de instaurar um substituto para a realidade, qual seja, o próprio movimento da história. Ao mostrar que Eichmann

⁴⁶ Id., *Eichmann em Jerusalém*, p. 310.

não refletiu sobre a nova situação do nazismo e simplesmente aceitou as novas regras, seguindo uma corrente que também arrastava a maioria da população alemã, a autora evidencia a força da nova realidade arquitetada pelo nazismo que se apresentava como a realização da história.

Se, por um lado, Arendt aponta para o automatismo da obediência em oposição à reflexão, por outro, não aceita a desculpa da burocracia como meio de livrar-se da responsabilidade. Tal ‘escolha’ não pode ser obscurecida pelo argumento da roda na engrenagem, que o advogado de Eichmann tentou emplacar, fazendo crer que o réu era apenas um instrumento da máquina nazista. Disso podemos concluir que ela conta com a capacidade de julgamento mesmo sob auspícios totalitários. Seu argumento é o simples fato de que alguns poucos o fizeram.

O que exigimos nesses julgamentos em que os réus cometeram crimes ‘legais’ é que os seres humanos sejam capazes de diferenciar entre o certo e o errado mesmo quando tudo o que têm para guiá-los seja apenas o seu próprio juízo, que, além do mais, pode estar inteiramente em conflito com o que eles devem considerar como opinião unânime de todos a sua volta.⁴⁷

O que queremos indicar com a remissão ao texto sobre Eichmann e a discussão sobre a responsabilidade no totalitarismo é que não é possível considerar que Arendt vê a história como um milagre, diante da qual só resta aos homens a atitude contemplativa. Sua compreensão da ação, que leva Ferry a determinar sua filosofia da história irracionalista, apesar de contar com o caráter extraordinário, não deixa pensar que as ações humanas são indiferentes. Ao apontar a necessidade da responsabilidade, ao condenar Eichmann e outros ‘respeitáveis’ alemães por participação no partido nazista, acusando mesmo os que não atuaram diretamente nas instâncias burocráticas do regime, a autora vai além de indicar a responsabilidade implicada na ação humana. Sugere também que, em momentos de crise, como foram esses “tempos sombrios”, até a ausência de ação acabou se tornando ação, porque os que nada fizeram contra Hitler, os que não se rebelaram ou fugiram ou ajudaram a salvar algumas vidas, acabaram compactuando com o regime e se tornando também responsáveis pelo evento. Nesse sentido, não nos parece possível compreender a ação arendtiana como

⁴⁷ Ibid, p. 318.

irracional e absolutamente separada da história.⁴⁸ Parece que, se a autora quer preservar a política de um enlace pela teoria e livrá-la de ser entendida como mera instrumentalidade, não é possível imaginar que a ação da qual fala esteja fora do alcance dos homens. O pressuposto é o inverso. A ação é a base da teoria da história arendtiana porque, através dessa concepção, a autora reencontra os homens por trás da história. Com ela, não se pode entender que a história, como pensa a filosofia da história hegeliana, tem um rumo pré-definido, que é o processo de tomada de consciência executado secretamente pela astúcia da razão. A ação é realizada pelos homens. Se é preciso resguardar seu caráter extraordinário isso se deve à preservação da possibilidade da própria ação. A ausência de controle sobre a ação mostra a impossibilidade de determinar o rumo da história. O homem age e não pode saber exatamente o que significa essa ação, porque é livre e a história tem um futuro aberto diante de si, que é a própria contingência. Se tudo estivesse determinado, o homem não seria livre. A crítica arendtiana às filosofias da história, que garantem conhecer o caminho para o qual a história se direciona, baseia-se nesse argumento. O que falta na filosofia da história de Hegel é a liberdade do homem; é a sua possibilidade de agir livremente, pois se observarmos bem, o homem hegeliano parece mais uma marionete da astúcia da razão. Não é ele mesmo que tem o mérito do desenvolvimento do saber. Na verdade, ele nem sabe de coisa alguma exceto no fim da história quando será finalmente livre. Mais aí o homem também não tem mais o que agir. O futuro já se transformou num presente eterno.⁴⁹

Reencontramos aqui as questões levantadas com a leitura de Derrida, que ressalta o “fim da história” narrado por Arendt como efetivação da mentira absoluta no totalitarismo. A crítica de Derrida à Arendt sustenta-se principalmente no argumento de que, apesar de tratar da história da mentira e apontar a conversão

⁴⁸ Arendt sugere que mesmo a inação pode significar ação em situações limite como o totalitarismo. Ver Id., *A vida do espírito*.

⁴⁹ Id., *Da revolução*, p.43. A versão mais sucinta dessa crítica a Hegel. Destacando a influência da Revolução Francesa sobre o pensamento hegeliano, Arendt desvela “Esse aspecto diz respeito ao caráter do movimento histórico, o qual, segundo Hegel e todos os seus adeptos, é, ao mesmo tempo, dialético e movido pela necessidade; da revolução e da contra-revolução, do 14 de julho ao 18 de Brumário e à restauração da monarquia, nasceu o movimento e o contra-movimento da História, que arrasta os homens em sua corrente irresistível, como um poderoso caudal subterrâneo, ao qual devem submeter-se no próprio instante em que tenham que estabelecer a liberdade sobre a terra. Esse é o significado da famosa dialética da liberdade e da necessidade, em que ambas finalmente coincidem – talvez o mais terrível, e, humanamente falando, o mais intolerável paradoxo de todo o pensamento moderno.”

da história à mentira absoluta no totalitarismo, a autora permanece contando com o pressuposto da verdade. Desse modo, Arendt ainda estaria concebendo a mentira em seu sentido tradicional, como uma oposição à verdade; e a mentira absoluta seria apenas a outra face do saber absoluto vislumbrado por Hegel, onde permanece em jogo a questão da consciência. A mentira absoluta só é entrevista do ponto de vista da verdade, ou quando se tem consciência da verdade. Nesse caso, a história da mentira ainda fulgura como a história de um erro. Derrida aplica ao raciocínio arendtiano a própria tese de Arendt sobre a mentira. Se a autora argumenta que a mentira tradicional está ligada à intenção de enganar e se sustenta pela consciência da verdade por parte do mentiroso, o que sugere que a mentira tradicional funciona como uma oposição à verdade, Derrida acredita que Arendt, ao narrar a história da mentira, e sua transformação radical na modernidade em mentira absoluta, guarda ela mesma a consciência da verdade, e continua entendendo a mentira como subversão da verdade. Em última instância, o problema seria a manutenção da dualidade entre verdade e mentira, que não deixa pensar as especificidades de nosso mundo contemporâneo marcado pelo caráter phantasmal.

Ao observar a análise arendtiana de Eichmann e suas considerações sobre juízo e responsabilidade devemos ressaltar sua ênfase sobre a incapacidade de pensar de Eichmann, tal como sua banalidade. Além disso, também vale enfatizar a ausência de convicção dos envolvidos no nazismo. Com isso podemos voltar à questão da mentira no totalitarismo. O fato é que para compreendermos a crítica de Derrida, é necessário entender o que está implicado na tese de Arendt da mentira absoluta. A referência a Eichmann é importante porque revela que não se tratava de uma intenção de mentir ou manipular. Eichmann, como a autora destaca, não é nada maquiavélico. Se se pode falar de mentira nesse caso, não é, portanto, no mesmo sentido em que se caracteriza a mentira tradicional, quando o mentiroso guarda consigo a verdade que esconde do restante do mundo. A mentira com a qual Eichmann está envolvido não é uma mentira sustentada por sua intenção de enganar, mas sim uma mentira que se baseia na enganosa realidade montada pelo totalitarismo. A diferença visualizada por Arendt na mentira moderna que aparece como mentira absoluta no totalitarismo é que não se trata mais da mentira pontual, proferida por determinados indivíduos mentirosos que

subvertem a verdade. No caso do totalitarismo, toda a ordem apresenta-se como mentirosa, pois se constitui como uma espécie de substituto da realidade.

Por fim, o que é talvez mais perturbador, se as mentiras políticas modernas são tão grandes que requerem um rearranjo completo de toda a trama factual, a criação de outra realidade, por assim dizer, na qual elas se encaixem sem remendos, falhas ou rachaduras, exatamente como os fatos se encaixavam no próprio contexto original, o que impede que essas novas histórias, imagens e pseudofatos de se tornarem um substituto adequado para a realidade e faturalidade?⁵⁰

A reivindicação arendtiana da verdade factual contrapõe a mentira absoluta criada pelo totalitarismo. Acreditamos que essa verdade precisa ser compreendida numa relação intrínseca com o devir contingência, pois só os novos acontecimentos podem fazer desmoronar a realidade fictícia montada pelo regime. É necessário entender que a crítica arendtiana aos totalitarismos coloca esses sistemas na esteira da perda de mundo inaugurada na modernidade. Se o homem moderno não confia mais em seus sentidos, e não mais espera ver a realidade em si, mas apenas uma representação da realidade constituída sempre pelas categorias limitadoras do próprio homem e pelos instrumentos técnicos por ele fabricados, mantém uma relação indireta com a realidade. No caso do totalitarismo, que faz crer ser o rumo determinado pelo processo histórico, forja-se uma pseudorealidade que se apresenta como substituta da realidade, cuja origem é a experiência entre os homens. Por isso, para o sucesso desses movimentos é importante que os caminhos do futuro sejam traçados de antemão e os fatos passados sejam adulterados. Assim, na antecipação do futuro e na falsificação do passado, o totalitarismo constrói a realidade como imagem de si mesmo. E se a criação é a potência tanto da ação, quanto da mentira, a mentira absoluta perde essa capacidade e sucumbe à antecipação.⁵¹

Na afinidade quanto à perda da realidade vemos a ligação entre a situação moderna e contemporânea. A perda de mundo moderna anuncia a possibilidade da perda definitiva da realidade que se desvela no totalitarismo. Essa perda “definitiva”, a qual Arendt denomina “mentira absoluta”, e descreve como uma

⁵⁰ Id., *Entre o passado e o futuro*, p.313.

⁵¹ Quando Derrida propõe que deixemos de lado as duplicidades especificamente metafísicas e sustentemos o caráter *phantasmal* faz crer que a realidade não representa nada além de si – converte-se em representação sobre representação. Assim, caracteriza a ausência indicada em toda “escritura”. A realidade não pode ser entendida como presença, tal como em Heidegger, a aléthea é sempre um mostrar-se e esconder-se.

“criação” literal da realidade, uma substituição fictícia, também aparece na construção da imagem tão específica da era da propaganda nas democracias do mundo livre, embora não no sentido absoluto do totalitarismo, quando desponta como novidade.⁵²

Para nosso contexto, é interessante observar a relação entre a criação da pseudorealidade e a intervenção na história. Na condição da mentira absoluta, vemos a ilustração daquilo que a autora entende como “fazer história”. Mesmo que a mentira, por sua afinidade com a imaginação, erija um começo, ela exclui a possibilidade da ação e dos novos começos quando se torna mentira absoluta. Nesse sentido, “fazer” a história é justamente inibir que a história se faça, ou que as ações dos homens dêem início a novas histórias. A invenção totalitária mostra a Arendt que a história não pode equivale à ficção. Não pode ser uma história com autor. A história precisa estar aberta ao que advém, ou a própria realidade enquanto tal. A história e a ação não podem estar presas à autoridade do pensamento, da teoria ou da idéia.

Justamente porque notamos na objeção arendtiana ao totalitarismo o mesmo argumento que encontramos na crítica da autoridade que se fixa na superioridade da teoria sobre a ação, é que não podemos aceitar a hipótese de Derrida, segundo a qual Arendt ainda estaria ligada à noção de verdade metafísica, sustentando a duplicidade entre verdade e mentira, e contando com a hegemonia da verdade. A acusação do autor diverge com a tentativa arendtiana de desmontagem da metafísica. Ela se julga empenhada nesse projeto e não pretende validar a verdade por trás das aparências, nem simplesmente inverter a autoridade do mundo das aparências sobre o mundo das idéias. Ocorre que o problema que Arendt vê na separação dos mundos não é propriamente a separação, que talvez subsista à existência humana na experiência imanente do pensamento, mas a determinação que a metafísica impõe quando decide a hierarquia entre ação e pensamento. Acreditamos que a autora não vislumbra tão somente a validação da instância da ação, mas também parece apontar um meio de conceber a autonomia

⁵² Arendt não torna equivalente totalitarismo e democracia, mas nota a presença de elementos totalitários nas democracias contemporâneas.

do pensamento, entrevendo a possibilidade de uma ligação não autoritária entre essas instâncias.⁵³

Derrida ainda poderia ter razão, se fosse o caso de Arendt enunciar um projeto, mas não alcançar realização. De fato, resta ainda esclarecer como Arendt consegue visualizar sentido na história. Se com a remissão à temática do juízo e da responsabilidade fica evidente que não se trata de irracionalidade na história, precisamos entender como a autora pode vislumbrar uma história que não é tão somente irracionalidade, nem racionalidade absoluta. Compreender o caráter da novidade na história parece fundamental nesse caminho. Buscaremos elucidar o surgimento da novidade e as implicações de continuidade e descontinuidade na história a partir da análise da ruptura provocada pelo fenômeno totalitário e da insurgência do novo começo apontado pelas revoluções modernas.

⁵³ Na verdade, Derrida indica que, caso seja possível uma história da mentira, seria prudente levar em conta não apenas a concepção arendtiana de mentira e de ação, mas toda a sua obra. Nesse sentido, destaca três pontos principais que poderiam ser considerados em Arendt: 1- sentido extra-moral presente na teoria arendtiana; 2- abordagem sobre a transformação do político em imagem; 3- busca por delimitar o político, separando-o da vida do pensamento.