O MENINO NA AREIA: UMA REFLEXÃO ARENDTIANA SOBRE A SOLIDARIEDADE

Boy in the sand: an Arendtian reflexion on solidarity

Paulo Eduardo Bodziak Junior *

Resumo: A realidade da crise migratória em suas repetidas tragédias, por um lado, tem provocado grande comoção. Por outro lado, também explicita a inércia política que países e instituições internacionais têm demonstrado ante tal fenômeno. Este contraste entre as duas reações pode ser compreendido pela forma como a esfera pública foi esvaziada de “princípios de ação” na modernidade. A partir da crítica arendtiana ao conceito de compaixão, veremos que a política possui uma “fundação afetiva” que inspira, ou não, a ação efetiva. Neste sentido, mostraremos que os fenômenos modernos da “ascensão do social” e do surgimento da “intimidade” mantiveram nossa experiência afetiva desatrelada da ação política.

Palavras-chave: Arendt. Migração. Solidariedade. Compaixão. Afetos. Social.

Abstract: Whereas the reality of the migration crisis with its recurring tragedies has caused great commotion, it has also exposed the political inertia of countries and international institutions in the face of this phenomenon. This contrast can be understood through the way in which the modern public sphere has been emptied out of its “principles of action”. Based on Arendt’s criticism of the concept of compassion, we will see that politics has an “affective nature” that can inspire effective action or not. In this sense, we will show that the modern phenomena of the “rise of the social”, as well as the emergence of “intimacy” have kept our affective experience separated from political action.

Keywords: Arendt. Migration. Solidarity. Compassion. Affects.

* Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Professor de Filosofia na Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR). Artigo recebido em 05/07/2019 e aprovado para publicação em 30/05/2020.

No dia 2 de setembro de 2015, a crise migratória provocada pela mais recente onda de conflitos no Oriente Médio furou a barreira da baixa exposição. Jornais estampavam o corpo do menino Alan Kurdi, estendido na praia de Bodrum na Turquia, chocando o mundo e ilustrando o drama da migração forçada pelo conflito armado e das arriscadas tentativas de entrar na Europa, cercada de barreiras contra o fluxo de pessoas em busca de refúgio. Até aquele momento, as autoridades turcas já contabilizavam um total de quarenta mil refugiados resgatados, um número que ainda hoje cresce devido às consequências catastróficas conflito sírio. Ao mesmo tempo em que veicularam a imagem triste e chocante, jornais questionavam se a tragédia da praia de Bodrum seria capaz de alterar o curso da crise migratória, redefinindo os contornos das políticas de acolhimento praticadas pelos principais países envolvidos, seja como portas de entrada – Turquia –, área de passagem – Hungria –, ou destino final dos imigrantes – Alemanha. Entre medidas contraditórias, como políticas de recepção nos países de destino, como as criadas na Alemanha, e a construção de cercas de três camadas de arame farpado, como na Hungria, os imigrantes são totalmente lançados à sorte das decisões de instituições que escolhem limitar sua acolhida e/ou hostilizar sua presença, desconsiderando a gravidade da situação daquele que migra, tendo como baliza exclusiva das suas escolhas as condições políticas, econômicas e culturais internas de cada país envolvido na crise. Aos imigrantes, resta uma escolha entre a violência certa em seu país de origem e a tentativa de fuga por rotas hostis.

Independentemente das reações provocadas pela divulgação da imagem, é certo que a onda de comoção por ela gerada também teve um prazo determinado. Embora decisões tenham sido tomadas e recursos mobilizados¹ após a divulgação da fotografia, é certo que a crise de migração não alterou os rumos do conflito sírio e que o acolhimento de imigrantes como refugiados continuou precária e limitada. Um ano após o triste acontecimento, a efetividade das promessas de novas políticas e metas de acolhimento^{005/072019} deixou muito a desejar. Estima-se que apenas 5.142 pessoas foram acolhidas, ao invés das 66.000 prometidas após a onda de comoção. Ocorre que pouco antes do primeiro aniversário da morte de Alan, outra imagem voltou a chocar o mundo: um menino de cinco anos, Omran Daqneesh, sentado em uma ambulância, ferido e coberto de poeira após um bombardeio em Aleppo. A comoção novamente foi generalizada. Todavia, diante do choque gerado pela imagem na praia de Bodrum e a surpreendente paralisia da comunidade internacional, não é possível

¹ Após a divulgação da imagem, um corredor de acesso foi criado para permitir o trânsito dos refugiados sírios até a Alemanha, país que aceitou ampliar o acolhimento de refugiados após a morte trágica de Alan Kurdi. O Canadá aceitou receber 25.000 novos refugiados e a Inglaterra anunciou o acolhimento de 4.000 até 2020.

esperar que uma nova onda de comoção possa gerar mais que medidas pontuais em relação à guerra na Síria e à crise migratória dela derivada².

Tanto a guerra síria quanto a crise migratória demandam uma solução que não será encontrada fora da política. A despeito das particularidades de cada país, entender por que as promessas de ampliação no número de refugiados acolhidos não foram bem sucedidas exige a aceitação do fato de que ondas de comoção não foram capazes de mobilizar efetivamente as instituições políticas, as únicas capazes de encaminhar soluções efetivas e duráveis para o problema da migração. Assim, sugerimos que a natureza da comoção gerada pela imagem divulgada na imprensa pode ser compreendida nos termos com que Hannah Arendt viu a relação entre política e compaixão em seus estudos sobre a Revolução Francesa. Como afirma a autora:

“A compaixão, por sua própria natureza, não pode ser despertada pelos sofrimentos de toda uma classe ou povo, e muito menos da humanidade em geral. Ela não consegue ir além do que é sofrido por uma pessoa e, mesmo assim, continua a ser o que supõe que seja, um cossofrimento. Sua força depende da força da própria paixão, que, ao contrário da razão, só consegue abranger o particular, sem nenhuma noção do geral e nenhuma capacidade de generalização”³.

Precisamente este aspecto de sofrimento por uma única pessoa parece caracterizar a onda de comoção derivada da tragédia da praia de Bodrum e explicar a incapacidade de transformar o choque gerado em ações dirigidas aos migrantes. A difusão da imagem despertou amplamente a compaixão por Alan Kurdi, conferindo pessoalidade à figura difusa do migrante que até aquele momento foi mantido na escuridão da desatenção pública, mas as reações permaneceram limitadas às manifestações de comoção, sem que dela fosse mobilizada a ação política.

O problema político da compaixão

Em *Sobre a Revolução*, Arendt analisa o papel da compaixão no cenário revolucionário francês, apontando as limitações políticas impostas pela sua entrada no domínio público. Segundo a autora: “Para Robespierre,

² Até o dia 25/10/2016, foram registrados 3.740 afogamentos naquele ano. No período em que este texto foi redigido e editado, outras catástrofes migratórias ocorrem no mundo, principalmente nos Estados Unidos, destino tradicional de famílias latino-americanas que fogem da segregação econômica para “tentar uma vida melhor” naquele país. Em acontecimentos mais recentes, vimos crianças separadas das suas famílias, imigrantes presos em campos de concentração na fronteira e famílias afogadas no Rio Grande. O fato mais recente desta crise foi a prisão da Capitã do navio de resgate humanitário Sea Watch 3, Carola Rackete, por levar à terra firme 42 imigrantes que estavam à deriva no Mar Mediterrâneo. Todos estes eventos geraram grande comoção, mas poucas ações políticas efetivas.

³ ARENDT, H. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2011. p. 123.

era evidente que a única força que poderia e deveria unir as diferentes classes da sociedade numa só nação era a compaixão dos que não sofriam por aqueles que eram *malheureux*, das classes superiores pelo povo simples”⁴. A compaixão desempenhava no discurso revolucionário o papel de fundamento de toda relação humana autêntica, idealização de Rousseau levada por Robespierre à praça pública “com o vigor da sua grandiloquência revolucionária”. Como interpretou Arendt anos mais tarde em seu discurso de homenagem a Lessing,

[...], a compaixão é inquestionavelmente um afeto material natural que toca, de forma involuntária, qualquer pessoa normal à vista do sofrimento, por mais estranho que possa ser o sofredor, e portanto poderia ser considerada como base ideal para um sentimento que, ao atingir toda a humanidade, estabeleceria uma sociedade onde os homens realmente poderiam se tornar irmãos⁵.

Os revolucionários esperavam que enaltecendo a capacidade de sofrer com os *malheureux*, a camada miserável da sociedade, poderiam criar um corpo político sustentado nas relações “naturais” anteriores à depravação dos homens. De tal modo, para os revolucionários, a capacidade de sofrer teria sido convertida em virtude política, isto é, na qualidade fundamental do novo cidadão enaltificado por Robespierre. Ao invés de sustentar sua cidadania pelo ingresso na praça pública e pela participação em espaços de decisão, o cidadão virtuoso deveria ser, antes de mais nada, capaz de demonstrar publicamente sua capacidade de sofrer com a desgraça dos seus concidadãos.

Com isso, a Revolução teria se tornado uma jornada de combate aos vícios da sociedade francesa. Como destaca Arendt: “Onde a paixão, a capacidade de sofrer, e a compaixão, a capacidade de sofrer com os outros, terminavam, aí começava o vício”⁶. Aos seus olhos, esta convicção teria possibilitado o cenário de terror generalizado que levou ao fracasso da tentativa de criar o governo do *peuple*. Uma vez que a capacidade de sofrer foi considerada uma virtude pelo governo jacobino, todo aquele incapaz de demonstrar compaixão era considerado corrompido e, por conseguinte, expelido da sociedade e do processo revolucionário. Haveria, assim, uma contraditória ligação entre a compaixão, virtude cívica que dispensaria o exercício discursivo, e o espaço político, caracterizado essencialmente pelo exercício discursivo. Como explica a autora:

“Esse interesse discursivo e argumentativo do mundo é inteiramente alheio à compaixão, que se dirige exclusivamente, e com intensidade apaixonada,

⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁵ ARENDT, H. “Sobre a humanidade em tempos sombrios”. Em: *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 22.

⁶ *Op. cit.*, p. 119.

ao próprio sofredor; a compaixão fala apenas na medida em que tem de responder diretamente aos meros sons e gestos de expressão por meio dos quais o sofrimento se faz audível e visível no mundo”⁷.

Ora, dado que para Hannah Arendt as instituições políticas são antes de mais nada estruturas de poder sustentadas na ação conjunta de indivíduos tornados agentes discursantes pelo ingresso na esfera pública, o papel político da compaixão na revolução francesa só poderia ter comprometido a existência deste espaço público. Afinal, em sua manifestação mais simples, o poder brota do próprio exercício conjunto de sustentação deste espaço de aparecimento e se sofisticava na medida em que esta estrutura pública e comum possibilita aos agentes novos empreendimentos conjuntos de atos e palavras. Para Arendt, a compaixão não poderia sustentar estas estruturas justamente porque a relação estabelecida entre quem sofre e aquele que compartilha deste sofrimento não ocorre de maneira discursiva. Em seus termos, “[...] a compaixão abole a distância, o espaço terreno entre os homens onde se situam os assuntos políticos, ou seja toda a esfera dos assuntos humanos, ela não tem pertinência nem importância em termos políticos”⁸. Enquanto o discurso predicativo ou argumentativo circula no espaço *entre* duas pessoas e, por isso mesmo, corresponde à fala de alguém *a* alguém *sobre* algo, sendo, portanto, o *inter-esse* de ambos, a compaixão não constitui nenhum espaço comum.

Na leitura arendtiana de Rousseau, a compaixão não mobiliza qualquer espaço “entre” agentes, correspondendo apenas a uma paixão do coração daquele que sofre. Para a autora, o autor teria descoberto a esfera da intimidade, onde nossos sentimentos e paixões corresponderiam a uma vida privada moderna, extremamente reduzida a este aspecto afetivo. Em sua tentativa de resistir ao conformismo moderno, o pensador genebrino teria confrontado o fenômeno do advento da esfera social dos assuntos humanos, representada na alta sociedade francesa e sua marcada indiferença em relação ao sofrimento da parcela miserável da sociedade. Em *A condição humana*, Arendt evidencia o ineditismo desta esfera propriamente moderna contra a qual ocorreu a rebelião de Rousseau. Enquanto na antiguidade haveria uma clara separação entre os domínios público e privado, na modernidade, a fronteira destas duas esferas teria sido borrada, originando o que ela descreve como “advento do social”⁹. Outrora, por um lado, o

⁷ *Ibid.*, p. 124.

⁸ *Ibid.*

⁹ Como a autora descreve: “O aparecimento da sociedade — a ascensão da administração do lar, suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais — do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis. Hoje, não apenas não concordaríamos com os gregos que uma vida vivida na privatividade do que é ‘próprio ao indivíduo’ (*idion*), fora do mundo do que é comum, é ‘idiota’ por definição, mas tampouco concordaríamos com os romanos, para os quais a privatividade oferecia um

domínio público era dedicado à exposição dos indivíduos, proporcionando-lhes um espaço de singularização onde seus atos e discursos poderiam ser lembrados e imortalizados; por outro lado, o domínio privado, como o próprio nome sugere, correspondia a um espaço de privação desta vida pública, de privacidade e recolhimento, onde as necessidades humanas de reprodução da vida biológica poderiam ser satisfeitas enquanto protegidas da visibilidade pública. Por sua vez, a moderna esfera da sociedade trouxe a público estas atividades de satisfação de necessidades e, com elas, as formas familiares de organização próprias ao antigo domínio privado. O resultado desta ascensão do social teria sido a transformação dos espaços de aparecimento e singularização em espaços de comportamentos padronizados pela busca de interesses privados.

Em sua rebelião, Rousseau se levantou contra as consequências niveladoras provocadas pelo embaçamento da separação entre público e privado. Neste tipo de domínio público, preenchido pelas mesmas atividades outrora localizadas no domínio privado, até mesmo os laços pessoais ganharam os contornos característicos das famílias da antiguidade. Porém, no lugar de unificarem seus interesses pela figura do “chefe do lar”, que outrora definia despoticamente esta unidade, passaram à forma de grupos e classes, cujo interesse e comportamento comuns eram exigência de manutenção destas estruturas sociais. Segundo a autora: “[...] a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária”¹⁰. Porém, a descoberta de Rousseau não levou a uma exaltação do domínio público como espaço de atos e palavras. Em sentido diverso, o pensador francês elogiou uma forma da existência humana sem localização tangível no mundo como abrigo desta normalização: a intimidade do coração. Para Arendt: “[...] a moderna descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo”¹¹. Afinal, diferente do antigo domínio privado que abrigava as atividades humanas geralmente ligadas à satisfação de necessidades – a manutenção e reprodução da vida biológica –, a intimidade não abrange qualquer aspecto tangível da vida humana. O encantamento moderno com as “pequenas coisas”, típico do *petit bonheur* do povo francês, demonstra claramente como a ascensão do social não só levou a uma perda do sentido de comunidade do domínio

refúgio apenas temporário dos assuntos da *res publica*. O que hoje chamamos privado é uma esfera de intimidade cujos primórdios podemos remeter aos últimos períodos da civilização romana, embora dificilmente a qualquer período da Antiguidade grega, mas cujas peculiares multiplicidade e variedade eram certamente desconhecidas de qualquer período anterior à era moderna.” ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 46.

¹⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹¹ *Ibid.*, p. 85.

público, mas também levou ao cachorro, ao gato e ao vaso de flores “[...] um cuidado e uma ternura que [...] podem até parecer o último recanto puramente humano do mundo”¹².

Este refúgio de “cuidado” e “ternura” tipifica a intimidade como “espaço” onde a grandeza do público foi substituída pelo encantamento do coração. Logo, a entrega dos modernos às “pequenas coisas”, a um refúgio pessoal da esfera social normalizadora tomada por interesses privados, só pode ser experimentada às custas do próprio mundo. Como Arendt afirma:

[...] a intimidade de uma vida privada plenamente desenvolvida, tal como jamais se conheceu antes do surgimento da era moderna e do concomitante declínio do domínio público, sempre intensificará e enriquecerá grandemente toda a escala de emoções subjetivas e sentimentos privados, essa intensificação sempre ocorre à custa da garantia da realidade do mundo e dos homens.¹³

Portanto, ao se rebelar contra a sociedade, Rousseau teria mergulhado nesta subjetividade de emoções e sentimentos privados e nela perdido seus laços com a realidade da sociedade francesa. Para a autora:

“[...] ele se envolveu mais com seu coração do que com os sofrimentos dos outros, e ficou encantado com os caprichos e humores de seu coração conforme se revelavam no doce prazer da intimidade, a qual Rousseau foi um dos primeiros a descobrir e desde então começou a desempenhar seu importante papel na formação da sensibilidade moderna”¹⁴.

Ao lançar esta experiência íntima como recurso para os objetivos da Revolução, Robespierre não só submeteu a escrutínio uma esfera incapaz de se abrigar e se proteger da luminosidade pública, como fazia o antigo domínio privado, mas também distorceu a própria compaixão ali alojada. Como Arendt afirma, “[...] a compaixão foi descoberta e entendida como emoção ou sentimento, e o sentimento que corresponde à paixão da compaixão é, evidentemente a piedade”¹⁵. Terminologicamente, dado que a compaixão figura como mais uma dentre as paixões humanas e o sentimento, de modo mais amplo, constitui um estímulo à geração de paixões, pode-se afirmar que a piedade configura a compaixão transformada em estímulo da vitalidade de emoções do coração. Ela porta, assim, a vantagem decisiva de poder ser lançada à esfera pública e levada à multidão. Uma vez que a piedade, diferentemente da compaixão, não é “ferida na própria carne”¹⁶, ela tem interesse na existência dos infelizes que lhe permitem prolongar a experiência de cossofrimento que confere conteúdo emotivo à esfera íntima. Segundo Arendt,

[...], por ser um sentimento, a piedade pode se deleitar nela mesma, e isso conduz quase automaticamente à glorificação da própria causa, que é o

¹² *Ibid.*, p. 64.

¹³ *Ibid.*, p. 62.

¹⁴ ARENDT, H. *Sobre a revolução*. p. 127.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

sofrimento alheio. [...] A glorificação de Robespierre enaltecendo os pobres e, em todo caso, seu elogio do sofrimento como fonte da virtude eram sentimentais na acepção estrita do termo[...].¹⁷

Portanto, a piedade não é capaz de gerar reações políticas na multidão quando elevada à praça pública, ela gera apenas mais comoção. Sua exaltação à multidão apenas alimenta de emoções a intimidade daquele que abre seu refúgio de “pequenas coisas” à exposição da desgraça alheia. No caso revolucionário francês, a intimidade repleta de compaixão foi interpretada como a virtude política mais relevante.

A solidariedade como “paixão política”

Entretanto, desta crítica realizada por Arendt à transformação da compaixão em virtude política na revolução francesa, não se deve extrair a precipitada conclusão de que há na autora uma tentativa de depuração dos aspectos afetivos — próprios à condição humana — da política. É o que tenta mostrar Sophie Bourgault, para quem Arendt não faria um esforço de esvaziar a política do seu esforço afetivo¹⁸. As interpretações correntes sobre a autora têm destacado o papel atribuído por ela à compaixão no processo revolucionário francês, leitura inaugurada por George Kateb, intérprete que trata o tema do capítulo 2 de *Sobre a revolução* (A questão social) como um problema de admissibilidade da compaixão no domínio público. Como veremos a seguir, a admissibilidade deixa de ser uma questão para Bourgault, pois a afetividade na política é um fato irrecusável. Sendo assim, a intérprete propõe nova perspectiva que nos ajuda a pensar a questão central da ação política (i)mobilizada em momentos de comoção.

Em *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*¹⁹, George Kateb afirma: “O tratamento dado à compaixão (sentimento pelo sofrimento visto em uma pessoa) e à piedade (uma emoção geral de tristeza pelo sofrimento de muitos) é um dos segmentos mais intrincados e perturbadores na obra de Arendt”²⁰. Assumindo que a pensadora houvesse vetado a compaixão na política, mantendo o domínio público restrito à razão e ao discurso, Kateb se posiciona criticamente, afirmando ser necessária uma resposta “longa e paciente” à “acusação”²¹ feita por Arendt. Afinal: “Que a teórica

¹⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹⁸ BOURGAULT, S. “Compassion and the Public Sphere”. In: *Emotions Community, and Citizenship: Cross disciplinary perspectives*. Ed. Rebecca Kingston, Kiran Banerjee, James McKee, Yi-Chun Chien, and Constantine Christos Vassiliou. University Toronto Press: Toronto, Buffalo, and London, 2017

¹⁹ KATEB, G. *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²¹ *Op. cit.* p. 94.

do horror político, talvez a mais investigada e original do século XX, como se em auto-esquecimento, acuse a compaixão e a piedade de patrocinadoras de uma crueldade maior do que a crueldade em si mesma, é bizarro, aberrante.”²² Deste modo, a relevância da contribuição de Kateb repousa mais nos termos que ele estabeleceu para discutir o tema do que na justiça de sua interpretação, afinal, como veremos a seguir, sua leitura foi amplamente confrontada.

Embora acompanhado por alguns intérpretes²³, Kateb teve sua crítica considerada “gratuita” por novas leituras, tal como a realizada por Michael Gottsegen em *The political thought of Hannah Arendt*²⁴. Na opinião do comentador, Arendt teria sido mal compreendida²⁵ em sua crítica às ações movidas por compaixão e piedade na Revolução Francesa. Sua intenção seria a de mostrar como as “boas” emoções, tal como o revolucionário sensibilizado pela pobreza alheia, também são capazes de levar a política a experiências de violência atroz. Tais sentimentos carregavam para o espaço público certa excessividade e urgência que apenas a violência pode atender, jamais os discursos próprios da política. Assim, afirma o comentador:

Que a benevolência na política pode se tornar a fonte de um grande mal em nome de seus bons fins é a lição dada pela história repetidas vezes. É uma lição que Arendt nos teria lembrado, especialmente em uma era na qual a magnitude do mal feito por homens verdadeiramente maus pode tornar fácil de se imaginar que seja o caso oposto.²⁶

Gottsegen confronta Kateb sem refutar necessariamente os termos do debate sobre a admissibilidade da compaixão na política. Ele concorda com seu interlocutor ao ler em Arendt uma tentativa de afastar do domínio público as ações afetivamente motivadas. Todavia, divergindo de Kateb, faz uma defesa desta preocupação arendtiana com a violência que pode ser realizada sob o pretexto dos sentimentos benevolentes.

Atualizações deste debate têm deslocado a compaixão em *Sobre a Revolução* da centralidade conferida por Kateb e Gottsegen. Para além de uma polêmica sobre o equívoco, ou não, da crítica arendtiana à compaixão e

²² *Ibid.*, p. 95.

²³ Acrescentamos aqui Matthew Newcomb e Jennifer Ring que também compreendem uma tentativa arendtiana de separar totalmente a política de afetos como a compaixão. Ainda que reconheçam a relevância da crítica arendtiana, ambos consideram desnecessária a suposta retirada dos afetos de uma política instauradora da liberdade. NEWCOMB, MJ. “Totalized compassion: The (im)possibilities for acting out of compassion in the rhetoric of Hannah Arendt”. In: *JAC* 27. 2007. p. 105-133. RING, J. “The Pariah as Hero: Hannah Arendt’s Political Actor.” In: *Political Theory* 19 (1991). p. 433-52.

²⁴ GOTTSEGEN, M. *The political thought of Hannah Arendt*. Albany: State University of New York Press, 1994.

²⁵ Sobre esta opinião temos também: AMIEL, A. *Hannah Arendt. Politique et événement*. Paris: PUF, 1996.

²⁶ *Op. cit.*, p. 247.

à piedade, não se discute mais a admissibilidade dos afetos na política. A intérprete canadense Sophie Bourgault acredita que “seu ideal político repousa em última instância em uma base afetiva [*affective foundation*]”²⁷. Para isso, recorre a outros momentos de *Sobre a revolução* e aos ensaios de *Homens em tempos sombrios*²⁸. Em defesa desta perspectiva, nota-se a parcela considerável do esforço arendtiano em recuperar a dignidade da ação política identificando os elementos de “coragem”, “busca da felicidade pública” e “gosto pela liberdade pública”, todas descritas como “paixões políticas” na obra *Sobre a Revolução*²⁹. Tais paixões, aos olhos de Bourgault, seriam a pista para compreender o papel dos afetos no pensamento político arendtiano. A chave interpretativa deste papel estaria em uma breve passagem de seu discurso na ocasião de entrega do Prêmio Lessing. Arendt neste texto afirma:

A alegria, não a tristeza, é loquaz, e o diálogo verdadeiramente humano difere da simples conversa, ou mesmo da discussão, por ser inteiramente permeado pelo prazer com a outra pessoa e o que diz. Poderíamos dizer que é ajustado à chave da alegria. O obstáculo para essa alegria é a inveja, que na esfera da humanidade é o pior vício; mas a antítese da compaixão não é a inveja, e sim a crueldade, que, como a compaixão, é um afeto, pois é uma perversão, um sentimento de prazer ali onde naturalmente se sentiria a dor. O fato decisivo é que o prazer e a dor, como tudo que é instintivo, tendem à mudez e, embora possam produzir sons, não produzem fala e, certamente, tampouco diálogo³⁰.

Neste sentido, a “alegria” é a chave para compreender a “base afetiva” do ideal político arendtiano, tal como sugerido por Bourgault. Diferente da dor e do prazer, inclinados à mudez por corresponderem à manifestação puramente física das paixões humanas, a alegria, assim como a piedade e a crueldade, consiste em um sentimento, um estímulo à nossa vitalidade passional. Diferente da piedade e da crueldade que estimulariam a dor e o prazer com o sofrimento alheio, a alegria estimula o prazer com a companhia do “diálogo verdadeiramente humano”. Logo, podemos perceber que a intérprete canadense atribuiria a Arendt uma dimensão afetiva na política. Expressões como “gosto pela liberdade pública” e de “busca pela

²⁷ BOURGAULT, S. “Compassion and the Public Sphere”. In: *Emotions Community, and Citizenship: Cross disciplinary perspectives*. Ed. Rebecca Kingston, Kiran Banerjee, James McKee, Yi-Chun Chien, and Constantine Christos Vassiliou. University Toronto Press: Toronto, Buffalo, and London, 2017. p. 216.

²⁸ Esta ampliação de perspectiva realizada por Bourgault foi iniciada por outros intérpretes preocupados em pensar os afetos na obra arendtiana a partir de diferentes obras que não apenas *Sobre a revolução*. Neste sentido, chamamos atenção para HEINS, V. “Reasons of the Heart: Weber and Arendt on emotion in politics”. In: *The European Legacy* 12. 2007. p. 715-728; NELSON, D. “The virtues of heartlessness: Mary McCarthy, Hannah Arendt, and the anesthetics of empathy. In: *American Literary History* 18(1). 2006. p. 86-101.

²⁹ *Op. cit.* p. 344.

³⁰ ARENDT, H. “Sobre a humanidade em tempos sombrios”. Em: *Homens em tempos sombrios*. p. 23

felicidade pública”, seriam, portanto, lidas como experiências de prazer sustentado na alegria do diálogo. Se há, deste modo, um aspecto afetivo no pensamento político de Arendt e ele está visceralmente conectado ao prazer gerado pela experiência de uma esfera pública com liberdade política, há que notar também o fato de este estímulo não se originar nem na pessoa, nem em sua dor, nem em qualquer outro afeto alojado em seu coração; a alegria loquaz só é gerada pelo espaço *entre* criado e mantido pelo diálogo. A noção de uma “base afetiva” substitui, assim, a discussão sobre a admissibilidade dos afetos na esfera pública, pois, a partir desta nova perspectiva, o desafio teórico passa para a compreensão da dinâmica afetiva que não necessariamente eliminaria a política, pois seria inerente a ela.

Em vista desta perspectiva oferecida por Bourgault, pode-se reapresentar o problema da compaixão na política e compreender com mais acuidade a real dificuldade observada por Arendt no evento revolucionário francês. Não se tratava, então, propriamente de criticar a presença do elemento afetivo na política, mas de distinguir os diferentes resultados que as paixões humanas podem produzir ao serem introduzidas na política. Por um lado, a transformação da compaixão em virtude política por Robespierre apenas distorceu esta paixão no sentimento da piedade que abole o espaço “entre”. Por outro lado, a alegria do diálogo que define e alimenta as “paixões políticas” permite a sustentação deste espaço público. Há, portanto, um aspecto crucial para o qual Arendt parece chamar nossa atenção: cultivar nossos sentimentos com atos e palavras, constituintes do mundo para a autora, favorece a política, mas a tentativa de constituir este mundo comum sem atos nem palavras, substituindo-os por sentimentos nascidos fora dele, pode comprometê-lo. Segundo a autora:

Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros [...]. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos.³¹

A possibilidade de uma transposição para a política das paixões humanas não repousa em diálogos acerca das próprias paixões humanas já que, se compreendidas em seu elemento físico de dor e prazer, nem mesmo podem ser comunicadas para além de gestos. Em sentido bastante diverso, trata-se de dialogar sobre o que nos afeta e sentir prazer com este diálogo, não com o estímulo original da paixão despertada. Trata-se de entender que, aos olhos de Arendt, a resposta jacobina à miséria do povo francês não precisava ser o cossofrimento, como se sentir a dor alheia fosse a única opção para alterar a condição de sofrimento do outro. Pelo que parece

³¹ *Op. cit.* p. 31.

ser possível extrair das suas considerações sobre a alegria das “paixões políticas”, a resposta ao que nos afeta no mundo é a alegria da discussão sobre o que nos afeta. Ou seja, ser despertado pelo sofrimento, não guiar-se por ele. É a partir deste momento que se abre a possibilidade da alegria da política.

Esta é a maneira pela qual Arendt compreende a solidariedade como um princípio de ação política. Segundo a autora, como uma alternativa à compaixão, a solidariedade não se guia pelo sofrimento, podendo parecer fria e abstrata. Ela afirma:

A piedade pode ser a distorção da compaixão, mas sua alternativa é a solidariedade. É por piedade que os homens são ‘atraídos para *les hommes faibles*’, mas é por solidariedade que eles estabelecem de modo deliberado e como que desapaixonado uma comunidade de interesses com os oprimidos e explorados. O interesse comum seria, então, ‘a grandeza do homem’, ‘a honra da humanidade’ ou a dignidade humana. Pois a solidariedade, na medida em que participa da razão e, portanto, da generalidade, é capaz de abranger uma multidão em termos conceituais, não apenas a multidão de uma classe, uma nação ou um povo, mas até toda a humanidade.³²

Exige-se, então, que a resposta política orientada pela solidariedade, ao contrário da compaixão, não apenas prolongue a dor e o sofrimento gerado pela desgraça alheia. Para além, é fundamental que aqueles dispostos a humanizar esta comoção e seu evento gerador sejam capazes de politizá-los, transformando-os em uma discussão entre pares que encontrem neste diálogo a alegria do “gosto pela liberdade pública” e pela “felicidade pública”. Neste sentido, a solidariedade constitui um “princípio capaz de inspirar e guiar a ação”, pois, mesmo tocada pelo sofrimento, ela não se recolhe no coração, mas mantém um compromisso com ideias de grandeza, honra ou dignidade, as quais, segundo uma concepção que Arendt toma emprestado de Montesquieu, colocam em movimento uma estrutura de poder ao mobilizar seus agentes em torno de uma convicção fundamental compartilhada. Sendo assim, os princípios de ação não operam no interior dos indivíduos, “[...] mas como que inspiram do exterior e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato”³³. Por fim, é justamente o sentimento de alegria, o prazer com a ação mobilizada, aquilo que leva os agentes a aderirem a estes princípios, dentre os quais a solidariedade.

³² ARENDT, H. *Sobre a revolução*. p. 127.

³³ ARENDT, H. “O que é liberdade?”. Em: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Arthur Mourão. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.199. Sobre a influência de Montesquieu para o conceito de “princípio de ação”, ver: BODZIAK, P. “Montesquieu e o poder não-soberano em Hannah Arendt”. Em: *Kínesis*, Vol. III, nº 05, Julho-2011, p. 167-182.

Dentre as possibilidades distintas para a relação entre a política e as paixões humanas que os intérpretes de Arendt nos oferecem, é mais promissora a solução de Sophie Bourgault já que supera o dilema de admissibilidade dos afetos na política. Uma vez que assumimos a possibilidade tanto de afetos políticos, como a solidariedade, quanto de afetos antipolíticos, como piedade, resta-nos indicar em caráter conclusivo que o problema para o qual nos dirigimos ao fim da reflexão aqui exposta repousa nas condições de possibilidade e de cultivo das chamadas “paixões políticas”, os afetos favoráveis à liberdade e eloquência da ação. Neste sentido, cabe questionar as condições modernas que, tal como observamos em relação à ascensão da intimidade como esfera própria das paixões, parecem ter vetado de maneira tão evidente as experiências passionais que estimulam e impulsionam a ação política, como o exercício da solidariedade, por exemplo. Esta nos parece ser a chave de compreensão para o problema proposto ainda no preâmbulo deste artigo, a saber: Por que nos comovemos com os meninos Alan Kurdi e Omran Daqneesh, mas ainda assim permanecemos paralisados diante destas tragédias? Mais uma vez, a Revolução Francesa parece ser emblemática em nosso tempo, não apenas porque propiciou uma radical transformação do estado moderno e lançou a primeira carta de direitos fundamentais que deslocou do estado para a própria humanidade a fonte das normas jurídicas. O evento de 1789 também significou a primeira experiência de entrada das paixões na política tal como eram estimuladas com a moderna ascensão do social. Se hoje demonstramos dificuldade para reagir politicamente ao que nos afeta, seja à atual crise de refugiados sírios, latino-americanos ou a qualquer outra calamidade que gere grande comoção, a resposta que podemos encontrar com Arendt talvez esteja no trato social e íntimo, não político, das nossas paixões. Esta é a tese de Bourgault que mais uma vez mostra a perspicácia da intérprete ao superar o dilema da admissibilidade instalado por Kateb. Segundo a canadense:

[...] a compaixão inquietava Arendt porque ela considerava essa paixão excessivamente íntima e física. A isso podemos agora acrescentar que, para Arendt, o que pertence ao corpo deve ficar na escuridão do lar. Há, portanto, uma ligação implícita entre a preocupação de Arendt com a “sentimentalismo” na política e seu famoso ataque ao “social”: esta ligação é a crítica à compaixão.³⁴

Corroboramos a razão e a justificação da comentadora justamente quando olhamos para uma reflexão de Arendt, com a qual encerramos nossas

³⁴ BOURGAULT, S. “Compassion and the Public Sphere”. In: *Emotions Community, and Citizenship: Cross disciplinary perspectives*. Ed. Rebecca Kingston, Kiran Banerjee, James McKee, Yi-Chun Chien, and Constantine Christos Vassiliou. University Toronto Press: Toronto, Buffalo, and London, 2017. p. 229.

considerações. Ela resgata Cícero com o intuito de explicitar sua perplexidade com o lugar da compaixão e sua distorção, a piedade, na política contemporânea. Diria o orador romano: “Por que a piedade, ao invés de dar assistência, se possível? Ou somos incapazes de ser generosos sem piedade?”. Em comentário a esta passagem, Arendt afirma: “Em outras palavras, seriam os seres humanos tão mesquinhos a ponto de serem incapazes de agir humanamente, a menos que se sintam instigados e, por assim dizer, compelidos pela sua própria dor, ao ver outros sofrerem?”³⁵. Portanto, o desafio moderno de transformar a solidariedade num princípio efetivo da ação política passa, como concluímos, por compreender em que momento estimular afetivamente nossa intimidade se tornou mais importante do que a garantia política da própria dignidade humana.

Bibliografia

Primária:

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **A vida do espírito**. Trad. Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Arthur Mourão. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo e Rev. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

Secundária:

AMIEL, A. **Hannah Arendt: Politique et événement**. Paris: PUF, 1996.

BODZIAK, P. “Montesquieu e o poder não-soberano em Hannah Arendt”. Em: **Kínesis**, Vol. III, nº 05, Julho-2011, p. 167-182.

BOURGAULT, S. “Hannah Arendt and Simone Weil on the Significance of Love for Politics”. In: ENNS, D; CALGANO, A. (org.). In: **Thinking about Love: Essays**

³⁵ ARENDT, H. “Sobre a humanidade em tempos sombrios”. Em: *Homens em tempos sombrios*. p. 23.

in **Contemporary Continental Philosophy**. Pennsylvania: Penn State University Press, 2015.

_____. "Compassion and the Public Sphere". In: **Emotions Community, and Citizenship: Cross disciplinary perspectives**. Ed. Rebecca Kingston, Kiran Banerjee, James McKee, Yi-Chun Chien, and Constantine Christos Vassiliou. University Toronto Press: Toronto, Buffalo, and London, 2017.

CALGANO, A. "Finding a Place for Desire in the Life of the Mind: Arendt and Augustine". In: **Thinking about Love: Essays in Contemporary Continental Philosophy**. Pennsylvania: Penn State University Press, 2015.1 Após a divulgação da imagem, um corredor de acesso foi criado para permitir o trânsito dos refugiados sírios até a Alemanha, país que aceitou ampliar o acolhimento de refugiados após a morte trágica de Alan Kurdi. O Canadá aceitou receber 25.000 novos refugiados e a Inglaterra anunciou o acolhimento de 4.000 até 2020.

DEGERMAN, D. "Within the heart's darkness: The role of emotions in Arendt's political thought". In: **European Journal of Political Theory**. 0(0). 2016, p. 1-21.

GOTTSEGEN, M. **The political thought of Hannah Arendt**. Albany: State University of New York Press, 1994.

HEINS, V. "Reasons of the Heart: Weber and Arendt on emotion in politics". In: **The European Legacy** 12. 2007, p. 715-728.

KATEB, G. **Hannah Arendt: politics, conscience, evil**. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.

NELSON, D. "Suffering and thinking: The scandal of tone in Eichmann in Jerusalem". In: BERLANT, L; GILBERT, P. (ed.) **Compassion: The Culture and Politics of an Emotion**. New York: Routledge, 2004, p. 219-224.

_____. "The virtues of heartlessness: Mary McCarthy, Hannah Arendt, and the anesthetics of empathy. In: **American Literary History** 18(1). 2006, p. 86-101.

NEWCOMB, MJ. "Totalized compassion: The (im)possibilities for acting out of compassion in the rhetoric of Hannah Arendt". In: **JAC** 27. 2007, p.105-133.

RING, J. "The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor." In: **Political Theory** 19, 1991, p. 33-52.

Endereço do Autor:

Rua Santa Alves Petra, 137
83325-170 Pinhais – PR
paulo.bodziak@gmail.com