



Licenciado sob uma licença Creative Commons
ISSN 2175-6058
DOI: <https://doi.org/10.18759/rdgf.v24i2.1912>

DO DIREITO FUNDAMENTAL DE LIBERDADE À RESPONSABILIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE ROTH E ARENDT

*FROM FUNDAMENTAL RIGHT TO FREEDOM TO
RESPONSIBILITY: A DIALOGUE BETWEEN ROTH AND ARENDT*

Natercia Siqueira
Marcelo Sampaio Siqueira

RESUMO

Vive-se em um período de extremismo discursivo prejudicial à política e à axiologia democrática, o que se o propõe abordar, no presente artigo, via pesquisa eminentemente bibliográfica e de método dedutivo, mediante o objetivo de identificar as suas consequências sobre a dinâmica social democrática. Para tanto, se analisa a obra de Arendt e a literatura de Roth, no propósito de compreender o processo afetivo de autoengano, a ausência do pensamento e a delegação de responsabilidade que levam ao extremismo discursivo que, em alguma medida, responde pelo absurdo da ação humana. A conclusão, após a abordagem da dinâmica discursiva que ora se analisa pela ficção de Roth e pela filosofia de Arendt, é que a responsabilidade, mediante o pensamento, é fundamental para o resgate do diálogo que possibilita a efetiva vivência da política e da axiologia democráticas, devendo ser concebida como a outra face do direito à liberdade.

Palavras-chave: Extremismo discursivo. Responsabilidade. Democracia. Philip Roth. Hannah Arendt.

ABSTRACT

We live in a period of discursive extremism harmful to politics and democratic axiology, which is why it is proposed to address, in this article, by the eminently bibliographical research and deductive method, through the objective of identifying its and its consequences on the democratic social dynamics. To this end, Arendt's work and Roth's literature are analyzed, in order to understand the affective process of self-deception, the absence of thought and the delegation of responsibility that lead to discursive extremism that, to some extent, accounts for the absurdity of human action. The conclusion, after approaching the discursive dynamics that is now analyzed by Roth's fiction and Arendt's philosophy, is that responsibility, through thought, is fundamental for the rescue of the dialogue that enables the effective experience of democratic politics and axiology, and should be conceived as the other side of the right to freedom.

Keywords: Discursive extremism. Responsibility. Democracy. Philip Roth. Hannah Arendt.

INTRODUÇÃO

A instabilidade econômica e política traz consigo a conturbação social. Pode-se pensar no cenário brasileiro, que após sentir os efeitos da crise econômica mundial de 2008, a partir de 2011, passou por momentos políticos tumultuados: mobilizações populares, passeatas, *impeachment*. No contexto econômico pós-2008, ganham destaque as notícias de esquemas de corrupção. Assiste-se ao julgamento, à condenação e à prisão de políticos do primeiro escalão: ex-presidente e seus ministros, senadores e deputados. E, sem que tenha superado as crises econômica e política, o Brasil se vê seriamente afetado pela crise sanitária decorrente da pandemia da covid-19, o que dificulta ainda mais a retomada do desenvolvimento econômico e da estabilidade política.

A consequência disso tudo, no contexto de fomento à crise por teorias do complô difundidas pelas mídias sociais, fora o extremismo discursivo prejudicial à política e à axiologia democrática: a fala política se reveste do colorido ideológico. Por conseguinte, o argumento racional cede espaço à relação estética identitária entre um povo "monolítico" e o "líder". A

estrutura narrativa vai perdendo a flexibilidade que a tolerância e a dúvida lhe conferem, à medida em que avança na certeza do conteúdo que se alimenta da “corporização” do poder. Neste quadro, o pensamento perde força para o “afeto” identitário, fortalecido por estereótipos excludentes que implicam a morte da política, já ressaltava Arendt.

A experiência discursiva então vivenciada apresenta forte semelhança com o populismo, resgatando estrutura e conteúdo de discursos que se pensavam superados, o que motiva o presente artigo a abordá-la como seu tema central, mediante o objetivo de identificar as suas causas e consequências sobre a dinâmica social democrática.

Para tanto, mediante pesquisa eminentemente bibliográfica e de método dedutivo, se propõe a abordar o discurso extremista a partir da filosofia política de Hannah Arendt e da literatura de Philip Roth: a primeira, de forma pioneira, vinculou o totalitarismo fascista alemão à estereotipação, à anorexia do pensamento e à falta do julgamento, ao passo que Philip Roth, durante a sua profícua carreira literária, denuncia, incansável e sarcasticamente, o histrionismo decorrente de vínculos identitários, que alimentam estereótipos e que são motivados por poderosos mas subterrâneos afetos.

A análise dos dois autores tem como propósito o mapeamento das características da prática discursiva extremada que assombrou a democracia contemporânea já no século XXI. Na apresentação dos resultados, após descrever o contexto sociopolítico contemporâneo e apresentar a justificativa metodológica à abordagem síncrona da filosofia política e da literatura, cria-se um diálogo entre Hannah Arendt (1989, 1999, 2004, 2010) e Philip Roth (2016a, 2016b, 2016c, 2017, 2018) sobre adesão, autoengano, frustração, extremismo e estereotipação, de maneira a explicar o processo pelo qual se constrói a estrutura narrativa política polarizada e excludente.

Ao final, ainda com esteio nos dois autores, são exploradas as consequências dessa narrativa discursiva, que desdenha da racionalidade e responsabilidade, sobre a justiça e a política em um Estado Democrático de Direito, evidenciando a sua incompatibilidade com a sustentabilidade de uma dinâmica democrática. Ressalta-se, como conclusão final, a

necessidade de se ressignificar os direitos fundamentais de liberdade, compreendendo-os pela sua outra face: a responsabilidade.

POLARIZAÇÃO DISCURSIVA EXCLUDENTE: NAVEGANDO POR ÁGUAS TURVAS

A instabilidade econômica e política que soçobra as instituições sociais de várias democracias contemporâneas desde 2008 tem reaberto o espaço para estruturas e conteúdos discursivos que se pensava, de forma otimista, superados. Após o término da Segunda Guerra Mundial, o esforço interno e internacional de construção, difusão e vivência de uma axiologia democrática passa a constar da agenda de muitas das democracias ocidentais, não obstante o empecilho da Guerra Fria a canalizar a polarização discursiva entre comunismo e capitalismo.

Mas com o fim da Guerra Fria, o abrandamento de ditaduras militares na América Latina, a sedimentação de um discurso oficial tolerante e incluyente, a relativa estabilidade da economia capitalista e a globalização sob a axiologia liberal, pareceu ter-se chegado a alguma satisfatória racionalidade política democrática que asseguraria um presente e um futuro “bem ordenados” às democracias ocidentais. Não obstante, a violência da crise econômica de 2008 trouxe, como consequência, uma virulência no discurso político que confunde polarização com exclusão.

Diante da instabilidade econômica, do desemprego, da execução de imóveis de residência familiar, da interrupção de carreiras promissoras, os ânimos inflamaram-se na esfera política e na social. A insegurança e a frustração impeliram à proclamação de discursos extremados que Frances (2018, p. 22) qualifica como ilusões, considerando que “É difícil acabar com as ilusões. Ideologia, conveniência, raiva e medo são protetores poderosos, mesmo dos *statu quo* mais instáveis e insatisfatórios.” (grifo do autor).

Nussbaum (2018), que há tempos presta acurada atenção no impacto de afetos sobre a política, relata, na contemporaneidade, a dificuldade que tem identificado para a construção do diálogo entre os seus alunos de direita e de esquerda. O discurso antiemigração e nacionalista, tradicionalmente associado à direita, canaliza a raiva para o outro, que seria o responsável

pela instabilidade econômica: os intrusos, que teriam roubado empregos e oportunidades. Já a esquerda recupera a acusação de que a direita pretende a rendição da soberania nacional ao grande capital petrolífero ou financeiro (RUNCIMAN, 2018). Em ambos os discursos permeia a teoria do complô, que se alimenta do medo gerado pelo desamparo diante da instabilidade econômica e política (RUNCIMAN, 2018).

Mas a polarização dos contrários não apenas encontra o alvo para o medo, como também resulta de mecanismos identitários que reafirmam estereótipos excludentes. A estereotipação foi a alternativa transcendente que o fascismo encontrou ao modelo de estatismo liberal e comunista, que não funcionaria. Mediante a compreensão de que a política não mais poderia ser realizada de forma apartada da sociedade, o que bem demonstrou a caducidade corrupta e indiferente das instituições “democráticas” e “burocráticas” do liberalismo ocidental oitocentista, assim como aproveitando-se do pânico social à alternativa comunista, o fascismo propôs um Estado corporativo, respaldado na relação identitária entre povo e líder, que dispensaria a mediação das instituições políticas e administrativas. Uma vez que o líder seria a “personificação” de um povo, a sua vontade seria a do povo: a relação estética identitária e “personificadora” seria a justificativa material para o poder totalitário do líder.

O grande paradoxo do totalitarismo é que, em última instância, ele seria justificado na democracia concebida na figura da “vontade do povo”, inapta a ser realizada pelas instituições burocráticas e políticas: o líder melhor a representaria. A prevalência da vontade, manifesta em uma relação identitária, desmerece os argumentos racionais e, não raro, alimenta-se da construção quimérica de um passado grandioso e de um futuro que fatidicamente o iria resgatar e reviver. Por conseguinte, a prática política fascista mostrou-se como prática ritualística, “centrada em um conjunto de rituais e espetáculos políticos que procuravam objetivar a teoria fascista e baseá-la em experiências vividas” (FINCHELSTEIN, 2019, p. 71).

No entendimento de Falasca-Zamponi (2008), “Mussolini, na verdade, tinha como alvo a vida cotidiana dos italianos, através da execução de práticas corporais que visavam anular as individualidades, em nome de algo maior” (p. 47), que era “colonizar o Ser fascista através de intrusão totalitária do corpo político” (p. 47). Essa estética identitária que anula

a individualidade e investe no estereótipo comum ao povo e ao líder foi explorada por Hitler e, posteriormente, serviria de inspiração ao populismo.

A relação identitária entre povo e líder, construída sob a concepção monolítica do povo e que se alimentava do descrédito das instituições políticas e burocráticas estatais, segundo Finchelstein (2019), criou uma nova via de estatismo que fora aproveitada pelo populismo, posteriormente disseminado pelos cinco continentes. O autor associa, entre as características inerentes ao populismo, as seguintes: “forma extrema de religião política”; “teologia política [conduzida] por um líder do povo messiânico e democrático”; “percepção dos antagonismos políticos como antipovo”; “nacionalismo radical”; “fraco entendimento do Estado de Direito e da separação dos poderes”; antagonismo à política, ao jornalismo independente, ao pluralismo (p. 27). Mas referidas características, por sua vez, conciliar-se-iam com a democracia mediante a adoção do sufrágio universal.

A democracia se limitaria ao aspecto formal do sufrágio livre e universal, mas não implicaria um determinado conteúdo plural e nem uma certa narrativa inclusiva e tolerante. Antes, seria conciliável com a concepção monolítica do povo, com a estética identitária entre o povo e o líder, com o argumento do “inimigo” do povo. Em tempos conturbados, ainda que na contemporaneidade, quando se passaram gerações da experiência totalitária fascista, quando a contracultura do pós-modernismo promete a ruptura com um discurso universal, cego às individualidades, e quando a autenticidade e o multiculturalismo protagonizam o eixo axiológico de uma nova concepção de liberdade, a recuperação do discurso populista, embora possa causar espanto a um espectador indiferente e não atento, segue uma lógica individual e social que não se perdeu com as profundas mudanças sociopolíticas ocorridas desde meados do século XX e que precisam ser adequadamente compreendidas.

AFETOS HUMANOS E POLÍTICA

Essa relação identitária centrada em um estereótipo do “povo”, que dispensa o discurso político racional e se caracteriza pelo pertencimento,

implica a ausência do pensamento e da responsabilidade e responde a afetos humanos primários. Já nos tempos atuais, refletindo acerca da polarização e da personificação na política americana, Nussbaum (2018) lança mão do medo e do desamparo para explicar a experiência política contemporânea. Segundo a autora estadunidense, o bebê humano vive o abismo entre a sua dependência motora e a cognoscibilidade, gerador de terrível medo e sofrimento, que é superado no apelo à autoridade parental. A eficiência deste método – o recurso à autoridade parental para o suprimento de necessidades e a consequente cessação do medo – ficaria gravada na memória e a ele se voltaria a recorrer, mesmo quando adulto e no campo da política, em situações de risco.

Ocorre que o ressurgimento da estética identitária entre o povo e o líder como mecanismo primordial da prática política, que busca na delegação da responsabilidade à autoridade parental o método adequado para vencer a crise, implica a manutenção de um nódulo no tecido democrático que se pode revelar maligno e expandir-se a ponto de comprometer significativamente as células saudáveis do corpo sociopolítico, até à sua disfuncionalidade. Referido fenômeno, que se revela na superação da racionalidade política pela estereotipação de um povo no líder, foi abordado de maneira pioneira na filosofia política por Arendt, que num crescendo, desde a sua obra inicial “Origens do totalitarismo”, elabora a relação entre a anorexia do pensamento e os estereótipos com o propósito de compreender e explicar o totalitarismo: a morte da política e da justiça democrática.

Mas a literatura é também rica nessa temática. As consequências de relacionamentos identitários construídos a partir de estereótipos são exploradas, à perfeição, na literatura de Roth, que reflete sobre os vários problemas que a sociedade norte-americana enfrentou no século XX: o racismo, a Guerra do Vietnã, o histrionismo sexual puritano e hipócrita. Roth, é bem verdade, amplia as suas inquietações à vitimização como um processo de exclusão da responsabilidade, o que se concilia com as preocupações arendtianas direcionadas ao autoengano: a vitimização também se revela como estereótipo construído pela engenhosidade do autoengano.

Mas ambos os autores, embora não tenham vivenciado de forma perfeitamente síncrona um mesmo período histórico, exploram temática bastante semelhante que se encaminha à denúncia de que estereótipos, autoengano e vitimização são instrumentos de delegação da responsabilidade mediante a abdicação de uma análise racional e lúcida. Tanto em Arendt como em Roth, os fenômenos da estereotipação, do autoengano e da vitimização são expostos e compreendidos a partir dos afetos primários do homem na sua história individual, que impactam toda a estrutura social e política.

Ocorre que não obstante a similitude dos parâmetros de análise e das conclusões, a metodologia de abordagem é diversa: a linguagem científica não raro é comprometida com a lógica e o dever de coerência, que lhe dão credibilidade. Na ciência e na cognoscibilidade, atua o dever do autor para consigo e o leitor de evitar contradições no conteúdo e na estrutura discursiva, o que, se por um lado – conforme observou-se – lhe confere fidedignidade, por outro pode confiná-lo a uma perspectiva limitada da análise do problema, que o simplifica artificialmente. Já na literatura, por não se ter um forte comprometimento com a coerência do conteúdo e da estrutura narrativa, dispõe-se de um campo mais amplo para enfrentar a complexidade da realidade, ao invés de uma sua simplificação, por vezes artificial e manipulada. Nussbaum (2009) ressalta precisamente referido ponto no seu livro “A fragilidade da bondade”, no qual propõe uma abordagem metodológica em absoluto interessante e importante, qual seja, a análise concomitante de um mesmo tema pela filosofia e pelo teatro grego.

Numa tal abordagem, o rigor do dever de coerência compartilha suas experiências com a abertura e entropia da complexidade, possibilitando um conhecimento mais amplo do evento. A partir dessa constatação, optou-se por abordar o problema principal deste *paper* mediante a criação de um diálogo entre Arendt e Roth. Neste exercício de imaginação, frases fictícias são criadas a partir de citações diretas e indiretas das obras dos autores, sem prejuízo de que, em determinadas passagens, a citação direta de um autor se faça no personagem do outro, em especial quando apresente caráter eminentemente descritivo e não opinativo.

Opta-se, ainda importa esclarecer, por se abordar a ficção de Roth e a filosofia de Hannah Arendt mediante a criação de um diálogo fictício

entre os dois autores, por compreender que, por referida metodologia, se faz possível uma comparação analítica entre ambos os autores de uma forma pormenorizada, dinâmica, contextualizada, lúdica, mas sem a perda do rigor, posto o recurso às citações diretas. Pelo diálogo ficcional, se pretende ressaltar a semelhança entre os escritos de Arendt e Roth com a interjeição dos autores deste manuscrito, que se permitem a exposição crítica do pensamento de um e de outro. Mais, pelo diálogo, se pretende experimentar a virtude e potencialidade científica de um discurso literário, apto a criar dimensões afetivas que possibilitam, por vezes, uma cognoscibilidade mais complexa, completa e duradoura do que o discurso técnico, em especial se limitado à comparação de citações diretas, extraídas de diferentes livros de Roth e de Arendt.

Então, neste exercício de quase criatividade literária, gosta-se de assim pensar sem olvidar toda a despreensão a qualquer valor artístico, imagina-se em uma cadeira Hannah Arendt, de tailleur amarelo e cigarro entre os dedos, com seu olhar duro, vibrante e perspicaz, os cabelos desgrenhados, corajosa na abordagem sincera, polêmica e impetuosa de assuntos socialmente melindrosos. Em uma outra poltrona está Philip Roth, de fisionomia compacta, semblante poderoso, testa franzida, toda atenção e intenção. É uma conversa sobre pessoas entre pessoas. Ou seja, sobre e entre indivíduos que se consideram razoáveis, racionais, dotados de uma dignidade própria que se lhe decorre da sua natureza humana: indivíduos que se recusam a confundir-se, a si e aos demais, com estereótipos, coisas, às quais se organizam hierarquicamente sob uma ordem arbitrária de visões de vida distintas. Mas antes, que se reconhecem, a si mesmo. ao outro e a todos os demais, igualmente relevantes como seres responsáveis, posto que dotados da capacidade do pensamento, da crítica e do julgamento: assim se compreende pessoa.

E COMEÇA O DIÁLOGO

Roth: Ser judeu foi uma questão para mim e a minha literatura. Por essa minha condição, os personagens me saíram meio que deslocados. Mas para você, Sra. Arendt, a situação deve ter sido mais difícil do que para

qualquer dos meus personagens. Judia na Alemanha hitlerista, refugiada na França, imigrante nos Estados Unidos. Uma aluna de Heidegger que escreve fundamentalmente contra o totalitarismo e que o faz com a objetividade característica da academia norte-americana. Mas a senhora não me parece deslocada, como o Sueco, a Eve ou o Ira

¹, alguns dos meus personagens. Pelo contrário, aparenta-me ser bem situada e estar à vontade no lugar em que está.

Arendt: O pensamento me fez “ser” radical. Ser o que sou independentemente de onde estou. Trazer o que vivi para mim. Não lamento a vida migrante que tive, pois fez de mim o que sou. É preciso olhar para dentro, Sr. Roth, sempre, de maneira a buscar em nós os parâmetros do julgamento. É isso que nos permite sermos nós: “pensar e julgar em vez de aplicar categorias e fórmulas que estão profundamente arraigadas em nossa mente, mas cuja base de experiência foi esquecida há muito tempo, e cuja plausibilidade reside mais na coerência intelectual do que na adequação a acontecimentos reais” (ARENDR, 2004, p. 100).

Roth: A senhora, nessa passagem, expôs a coerência como engodo formal. Mas sei que em outras ocasiões a trabalhou como elemento da ética, passível de ser exercitada ainda que em situações de excepcionalidade. A verdade é que esse tema é-me muito caro: o que acontece à ética no contexto de grande fragilidade, como, por exemplo, a morte trágica, a guerra, a violência bruta ou uma triste história entre pais e filhos, que pode comportar os maiores dos sofrimentos humanos? A questão é, como reage o ser humano nessas situações em que uma narrativa de vida sofre distorções ou interrupções abruptas que desencadeiam grande dor?

Arendt: Mesmo quando se tem forças abruptas interrompendo a nossa narrativa “normal” de vida, como guerras, pobreza, morte, penso que não se tem a interrupção de nós mesmos. Diante da tragicidade contingente que foi o nazismo, ainda se contou com alemães que a ele não aderiram. Eles “se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos; e decidiram que seria melhor não fazerem nada” (ARENDR, 2004, p. 107). Eram pessoas ordinárias. Acontece que “A precondição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou

uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo.” (p. 107).

Roth: Diante desse relato verdadeiramente heroico na contemporaneidade, permita-me lembrar, Sra. Arendt, das tragédias gregas, que questionam a possibilidade de a pessoa se responsabilizar pela ética e dignidade própria diante do imponderavelmente trágico. O que acontece a Hécuba quando descobre o assassinato de seu filho Polidoro pelo seu amigo Poliméstor, a quem tinha confiado o filho para o livrar dos perigos da guerra? Prepara-lhe uma vingança terrível. Convida Poliméstor e os seus filhos para irem ao seu alojamento. Lá, com a ajuda das escravas, mata os filhos do convidado e lhe arranca os olhos. Já vingada, Hécuba é amaldiçoada por Poliméstor a terminar os seus dias como cão com “olhos ígneos” (NUSSBAUM, 2009, p. 350), o que efetivamente acontece: ao término da peça, a rainha dos troianos deambula pelas ruas, uivando como um animal colérico, no ridículo vulgar da raiva que se despe, completamente, da dignidade da realeza. Mas apesar do fim talvez moralista da protagonista, ao refletirmos, com a devida atenção, sobre a peça, chegamos à mesma conclusão de Nussbaum de que “cada virtude transforma sutilmente sua natureza quando já não é fundada na confiança e na associação” (2009, p. 365). Penso que a autora está em absoluto correta ao ressaltar que “a sinceridade, que é a parte maior do bom caráter, foi silenciada às gargalhadas; desvaneceu-se” (p. 367). E isso porque, em uma medida significativa, o exercício da dignidade dá-se no campo da reciprocidade. Quando os laços de confiança com o outro são cortados, a sinceridade e o dever do bem agir cedem espaço aos apelos animalescos da nossa natureza, inclusive aos da autopreservação e da raiva. A bondade se torna frágil. Na condição de dor total, a pessoa é toda sentido, torna-se dor. Ao que me lembre, a Sra. Arendt desenvolve uma descrição perfeita sobre narcisismo e dor em seu livro “A condição humana”.

Arendt: De fato, a falta da dor é o pressuposto para que a pessoa se volte para o outro e se comunique com o mundo. A dor corta os laços que nos unem aos outros. Tenho acompanhado a sua obra, Sr. Roth, e percebo o quanto a temática do impacto da tragédia na ética e dignidade norteia a elaboração dos seus personagens e histórias, já desde os seus primeiros livros. Mas tenho especial apreço pela “A Marca Humana” e

a construção crível que o senhor fez de um assassino, assombrado por um dos eventos mais agressivos e nefastos que corroem não apenas a civilidade, mas também o senso de “pessoalidade”: a guerra.

Roth: Agradeço sinceramente o interesse da senhora por minha obra. Quanto ao livro “A marca humana”, creio que a Sra. Arendt esteja a se referir ao marido de Fanya². Um homem que abusa severamente da mulher, que a tenta matar até o conseguir. Mas que culpa ele tem? Pensa. Um sujeito fracassado, a par de todo o seu esforço e boa vontade em tentar dar certo na vida. “Um industrial leiteiro que não quisera falhar, mas falhara, um funcionário da brigada de manutenção de estradas que dera tudo à municipalidade, por muito modesta e degradante que fosse a tarefa que lhe atribuíram.” (ROTH, 2016a, p. 88). É um tipo triste do Zé ninguém, arrancado do seu anonimato civil ao anonimato bélico. Como tantos outros sem rosto, fora enviado à guerra. Foi “um americano leal que servira o seu país não numa comissão de serviço, mas em duas, que voltara uma segunda vez para acabar a maldita tarefa.” (p. 88). Mas quando reenviado à guerra, a verdade é que “um tipo pode passar-se e ficar eufórico e temerário, e por isso, na segunda vez, ele passou-se. Na segunda vez apoderou-se dele o frenesi da fúria e espalhou o caos e a destruição.” (p. 89). Foi apenas um bom soldado. “A única coisa que tinha feito fora aquilo para que o tinham treinado” (p. 93), atirar e matar. “Fez o que tinha sido treinado para fazer e, enquanto o fazia [...] sua mulher virava as costas aos filhos dele” (p. 93), deixando-os sozinhos em casa enquanto ia se divertir com o amante.

Arendt demora-se na tragada: A reelaboração da sua autoimagem fora feita a partir da figura do mártir, que é sacrificado para o bem geral, traído, esquecido e desrespeitado. Estou a recordar o seu personagem. O tipo acorda “duas vezes, a meio da noite, a estrangular a mulher, mas a culpa não é sua, a culpa é do governo. Foi o governo que o pôs assim” (ROTH, 2016a, p. 90), ao enviá-lo duplamente à guerra. A culpa também é da mulher, claro, que “nunca quis saber de mais nada além de si mesma” (p. 90). Negou-se a compreender o sofrimento do marido, a perceber que, quando raivoso, não estava a ser a si, mas quem dele tinha feito a guerra. Se dele exigiram matar, a ela era exigido acolhê-lo e compreendê-lo. Mas Fanya não teve a dignidade de esperar. Penso que esta seria uma expressão

utilizada pelo seu personagem, a “grande cabra [...] enganou-o bem” (p. 91). Fez com que se inscrevesse em um tratamento para desintoxicação e fugiu com as crianças. E ele ficara a se remoer: eis, depois de ter sido fiel e obediente, “a paga pelo que fizera no Vietname” (p. 91). O senhor utilizou-se da vitimização - processo de autoengano - com maestria para tornar crível um abusador e assassino autocondescendente. Uma excelente construção de personagem.

Roth emenda ironicamente: Tentei me pôr no lugar de um abusador, que não seria por natureza sádico ou perverso. Como ele se justificaria.

Arendt: E o fez muito bem.

Roth: Obrigado. Tentei o mesmo com outros personagens. Pensei em um desempregado dos tempos do grande Crash de Nova York, que pôs fim aos sonhos frenéticos e grandiloquentes da *Belle Époque* norte-americana. Imaginei-o com o nome de Whitey, morando na casa do sogro, sustentado pela mulher, prostrado e frustrado, que se vê denunciado pela filha à polícia por violência doméstica³. Ele se voltaria contra a mulher, logicamente: “quem é que, anos antes, tinha gritado pelo papá, só porque havia uma depressão e ele estava desempregado, como a metade do país, bolas?” (ROTH, 2016c, p. 44). A solidariedade, a generosidade, o cuidado e o amor do outro passam a ser vistos como o motivo pelo qual não acertou no trabalho e na vida. “Um adulto tratado como caso de caridade” (p. 44), se o teriam reduzido a isso. Nenhuma responsabilidade atribuiu a si. Antes, responsabilizou quem o acolheu pelo seu fracasso, pois lhe teria impedido de buscar os seus sonhos e de crescer.

Arendt: Genial. A vitimização é um mecanismo de delegação de responsabilidade mobilizado pelo autoengano. E esse mecanismo, quando conceituado na vida cotidiana de pessoas comuns, transmite credibilidade, em especial quando manuseado habilmente por um bom escritor. Receio que as pessoas, e não apenas o abusador, terminem se convencendo da ausência de responsabilidade pela violência ao lançarem mão do atrativo recurso à condescendência: em uma situação de tal ordem, “quem sou eu para julgar?” (ARENDT, 2004, p. 81). O pobre de um veterano de guerra que fora convocado duas vezes ao combate no Vietnã e um dos milhares de desempregados de 1929, ambos condenados ao inferno não por eles criado, merecem ser julgados com os mesmos rigores utilizados no

juízo de abusadores que se encontram em um contexto “normal” de existência? Voltamos à nossa primeira questão.

Roth: Da qual nunca saímos. Sim, essa condescendência existe. É mais marcante no caso Whitey, já que Lucy, a filha que o denuncia por abusar da esposa, não é simpática aos leitores. Mas ela é apenas uma criança raivosa que reage à condescendência dos que têm o poder e o usam de forma equivocada, segundo pensa (ROTH, 2017). A sua reação não condescendente às pessoas fê-la ser rejeitada pelo grande público. Isso porque a maioria das pessoas costuma romantizar os fatos cotidianos da vida “normal” e a resposta que se lhes dá, o que levou à falta de empatia dos leitores para com a lúcida e infeliz Lucy.

Arendt: Essa falta de empatia com a lucidez possibilita que se sinta empático em relação ao abusador, quando se o põe sem poder perante a massa social, fraco, inútil e atordoado pelos problemas que normalmente compõem a narrativa de vida comum da maioria das pessoas: desemprego, frustração, desesperança, dificuldades financeiras, invisibilidade, inadequação. Ou então, quando os seus pecados são os das pessoas que se encontram na posição de poder, como o senhor observou, e que os justificam ou toleram como inevitáveis. Não obstante, quando se é tirado do contexto da vida “comum” ou “ordinária”, perde-se a empatia para com a violência, o que pode se dar a ponto de se negar a natureza humana ao abusador.

Roth: Compreendo. A senhora está a falar de Eichmann. A senhora traçou um perfil brilhante desse personagem.

Arendt: Eichmann fez coisas monstruosas ao organizar a logística do transporte de judeus aos campos de concentração, sem empatia alguma com o sofrimento humano consequente de seus atos, o que levou à denegação de sua natureza humana. Seria um monstro. Foi o que mais ouvi ao cobrir o seu julgamento em Israel pelos crimes de guerra que cometeu.

Roth: E a senhora foi duramente criticada por lhe ter restituído a natureza humana, ao explicar com sentimentos e afetos humanos o que levou Eichmann a fazer o que fez, coisas monstruosas.

Arendt: Exato. O senhor também assim o fez, com os seus personagens abusivos. O necessário é compreender, sempre. O que não significa concordar e aceitar. Admito que seja incômodo ver Eichmann como

um homem comum, mas ele o era. Na aparência social, não diferia de um cavalheiro. Figura contida, constricta, sem gestos largos ou rudes, de presença discreta. O adulto claudicante e medíocre. Menos do que um monstro, sádico e perverso, “ele era antes o filho *déclassé* de uma sólida família de classe média” (ARENDT, 1999, p. 43, grifo do autor), a se debater contra a “descida na escala social” (p. 43). Talvez a sua mediocridade e o receio de queda do estrato socioeconômico o tenham tornado um “adesionista”, que “tinha de ser membro de uma coisa ou outra” (p. 43). Quando se “sugeriu que ele entrasse para a SS, Eichmann estava a ponto de se filiar a um grupo inteiramente diferente, a Loja Maçônica Schlaraffia” (p. 44). Imagine, Sr. Roth, “era difícil a escolha entre a SS e a Schlaraffia” (p. 44). Duas inclinações realmente bastante semelhantes, como pode observar. Mas “o que Eichmann deixou de dizer ao juiz presidente durante o seu interrogatório foi que ele havia sido um jovem ambicioso que não agüentava mais o emprego de vendedor viajante antes mesmo de a Cia. de Óleo a Vácuo não agüentá-lo mais” (p. 45).

Roth: Marcou-me o trecho do seu livro “Eichmann em Jerusalém”, em que a senhora comenta a alegação de Eichmann de que a sua “única língua é o oficialês” (ARENDT, 1999, p. 61). A senhora explicou que “o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê” (p. 61), ou seja, que fosse autoral. É a linguagem a revelar o vazio do pensamento.

Arendt: “Uma falha mais específica, e também mais decisiva, no caráter de Eichmann era sua quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro.” (ARENDT, 1999, p. 60). Mas isso não era uma qualidade sua em particular, mas de parte do oficialato, o que foi compreendido e explorado pelos chefes nazistas. A linguagem oficial fora elaborada sob a percepção da ausência do pensamento e de empatia para com o outro, em especial quando se tem a firme ambição de pertencer: ao estimular “uma atitude objetiva – falar dos campos de concentração em termos de ‘administração’ e dos campos de extermínio em termos de ‘economia’” (p. 83), a burocratização linguística do sofrimento alheio termina por despersonalizar o outro, coisificando-o e potencializando ainda mais o processo de esvaziamento da crítica e do julgamento.

Arendt silencia ligeiramente, bate as cinzas que ameaçam cair em seus dedos no cinzeiro, e prossegue: Assim se deu com Eichmann e tantos outros. A ambição de participar de um momento histórico grandioso e único, de pertencer à classe dos vencedores, é o gatilho para que se deixe levar pelo gestual hipnótico do nazismo, que toca fundo o brio alemão do medíocre empregado, filho e irmão. Imbuído do orgulho do pertencimento, transfere a sua honra do pensamento para a obediência ao líder, que personifica a grandeza do “povo” ao qual ele pertence. A asepsia da linguagem permite que permaneça em seu estado replicante, robótico, alheio às consequências humanas dos seus atos.

Roth: Precisamente o que estava a pensar, que a objetividade da linguagem, a burocratização do sofrimento, propõem-se à estática das cordas da empatia, de maneira que a linguagem não vibre os afetos empáticos que talvez sejam a porta de entrada para o pensamento. E essa manipulação da linguagem, como a senhora bem destaca, revela-se tão e mais poderosa quando entra em jogo a necessidade humana de aceitação, de visibilidade, de pertencimento: é um convite à replicação robótica de estereótipos. Como judeus, talvez tenhamos tido o conhecimento disso, mesmo antes de o termos conseguido elaborar em palavras. Tanto que eu e a senhora exploramos essa mesma relação entre pertencimento social, estereótipos e esvaziamento do pensamento, chegando a conclusões semelhantes. Ao menos assim me pareceu quando li o seu livro “Origens do totalitarismo”.

Arendt: Penso o mesmo. É realmente um assunto bastante interessante, que se exemplifica muito bem na forma de socialização típica dos grandes salões da Europa na *Belle Époque*, que se dava pela representação de um grupo. Ou seja, pela exibição de “um padrão extremo de conduta. O papel dos anormais sexuais era exibir a sua anomalia, o dos judeus era representar a magia negra, o dos aristocratas era o de mostrar que não eram pessoas comuns, os burgueses” (ARENDR, 1989, p. 107). E assim por diante. A distinção se fazia não mediante as notas de individualidade, mas pela representação de um grupo (ARENDR, 1989). A estereotipação passa a ser a senha para o pertencimento social. Creio que o senhor também elaborou essa relação entre representação de estereótipos e status social ao construir alguns dos seus personagens.

Roth: De fato, Sra. Arendt, utilizei-me dessa construção, mas um pouco às avessas do que fez a senhora. No meu livro “Casei com um comunista”, o ódio antissemita de Eve, a esposa do Ira, um ator de rádio judeu e comunista, que terminou por delatá-lo quando se viu por ele abandonada, iniciou-se na necessidade primária de aceitação e distinção. Eve era uma atriz do cinema mudo, tola e ambiciosa, que buscou a sofisticação e a aristocracia para firmar-se. Mas terminou como “alguém de quem a própria vida tinha fugido” (ROTH, 2018, p. 289). Na busca para compor o seu personagem de elite, deixou-se levar por excessos. Afinal, “O antissemitismo era apenas uma parte do papel que ela estava a representar, uma parte menos cuidada de tudo o que compunha a representação.” (p. 184).

Ao perceber alguns olhares interrogativos entre a plateia, Roth interrompe a fala, dá uns goles no copo d’água, e volta a falar: Explico melhor. No seu afã para se construir como uma grande dama, o que era uma realidade totalmente distinta da sua, ela tomou como modelo para elaborar o seu personagem o segundo marido, Pennington, que também era ator do cinema mudo. Foi o seu erro, não o devia ter feito. Isso porque “O Pennington era um aristocrata gentio tão exagerado que ela, uma inocente [...] quer dizer, uma judia [...] não o achou exagerado, mas normal, ao passo que uma mulher gentia teria farejado logo isso à distância.” (ROTH, 2018, p. 186). Caso tivesse tido contato com a aristocracia na sua história primeira de vida, ela teria percebido que o antissemitismo agressivo não era indispensável, ou mesmo sofisticado. De maneira que a sua elementar ignorância quanto ao modo de ser de uma dama aristocrática a levou a errar na construção do estereótipo que queria vestir.

Arendt ri: Essa apropriação inadequada do estereótipo da qual o senhor está a tratar é deveras interessante. Proust bem explorou esse aspecto em “Um amor de Swann”. Swann se apaixona por Odette de Crécy, uma arrivista tola e ambiciosa, intuo que parecida com Eve, que adota acriticamente os maneirismos que supõe pertencerem à aristocracia, que não lhe é acessível, mas a Swann. Em algumas passagens, ela despreza Swann por não se apresentar nos modos que ela supõe aristocráticos, não obstante desconhecer que os modos de Swann são perfeitamente aceitáveis, e mesmo apreciados pela aristocracia. Mas na defesa da sua

amada, Swann se compadece dessa “inocência” de Odette e do círculo que ela frequenta, ainda que endinheirado, acerca da dinâmica da “verdadeira aristocracia”. Ele começa a conceber a ideia do ridículo em si do desejo e do gosto social, independentemente do seu objeto. Considera que “A importância atribuída por Odette à obtenção de convites para a Vernissage não era em si mais ridícula que o prazer que ele tinha outrora em almoçar com o príncipe de Gales.” (PROUST, 2016, p. 211). Com o enternecimento gestado na infinita aceitação própria dos apaixonados, Swann constata que “a sociedade que tanto medo inspirava a Odette talvez não lhe provocasse grandes desejos, pois estava bem afastada daquela que conhecia para poder representá-la com nitidez” (p. 208). Para a sociedade aristocrática, o chique “seria uma emanção de certas pessoas, pouco numerosas, que o projetam até um grau bem distante” (p. 208), como uma assinatura própria que foge do vulgar. Mas Odette, sem ter como disso saber, seguia o modelo de um chique bem diferente, que “tem como característica especial [...] o fato de ser diretamente acessível a todos. O outro, o das pessoas da alta sociedade, também o é, mas leva algum tempo” (p. 208).

Roth comenta: Assim aconteceu com Eve. O esvaziamento pela inautenticidade, pela adoção de um estereótipo equivocado, que se compreende ser a senha, como a senhora falou, para o pertencimento social. Esse estereótipo esvazia a vida e a pessoalidade própria e do outro. Mas chamo a atenção para a diferença dos contextos em que os personagens de Odette e Eve foram concebidos. Odette o fora na geração de pensadores que inicia a reivindicação da individualidade como elemento da dignidade. Mas a partir de meados do século XX, a dignidade parece ter se voltado, na esteira da luta pelos direitos civis, à integração a determinados grupos e segmentos. Por isso se torna em alguns círculos especialmente difícil a ideia de se criticar relações identitárias que se constroem a partir de estereótipos. Embora a crítica à estereotipação da Eve tenha tido fácil aceitação do público, pois ela investe na representação de um estereótipo que é repulsivo à sociedade de hoje, a crítica a outros processos de estereotipação nem sempre é tão docilmente assimilável.

Arendt: O senhor tem razão. O tempo de construção de uma e de outra personagem implica diferentes formas de se conceber a dignidade humana. Embora a “pessoalidade” ainda seja, em abstrato, reivindicada

na elaboração do conceito de dignidade, ela, em grande medida, voltou a ser compreendida mediante o pertencimento a grupos específicos, que, a depender dos motivos que impelem ao discurso identitário e da intensidade com a qual se o adota, pode levar a uma insuperável contradição com a ideia de personalidade própria e alheia. Vários dos seus personagens refletem esse dilema.

Roth: Sim. Busquei tornar claro esse dilema. Mas também elucidar as causas e os problemas em si da estereotipação, que penso, como a senhora, implicar a ausência do pensamento. O que pode soar paradoxal, pois muitas vezes a adoção dogmática de um modelo específico de vida ou de narrativa se apoia imediatamente em argumentos que se pretendem racionais, como a ideologia ou a ética. Mas, ainda nesses casos, quanto mais intensa a assimilação e aceitação de uma ideologia política ou ética, mais a pessoa se afasta do pensamento, do julgamento e da crítica, o que evidencia que menos do que a razão, o que mobiliza a pessoa é uma chama de outra ordem. Nos personagens mais extremados, “nem as ideias de sua época nem as expectativas da nossa espécie eram determinantes para o destino: só o hidrogênio era determinante para o destino” (ROTH, 2018, p. 364). Esse elemento etéreo, imaterial e intangível é que é o combustível. “Não há traição. Não há idealismo. Não há falsidades. Não há nem consciência e nem ausência. [...] não há lutas de classe. Não há discriminação, linchamentos, racismo, nem nunca houve. Não há injustiças e não há justiça. Não há utopias.” (p. 364). Só a chama errática, humana, que queima. “Há apenas a fornalha do Ira e a fornalha da Eve ardendo a vinte milhões de graus [...] a fornalha do Karl Marx e a do José Estaline e do Leon Trotski [...] Há a fornalha do artilheiro Joe Mccarthy.” (p. 364) também. Todos queimando, pelas suas razões afetivas mais básicas e primárias.

Arendt: Que bela imagem, a do hidrogênio. Um gás inodoro, incolor, insípido, mas ferozmente inflamável. Quanta justificação se dá para atos irracionais motivados por essa chama errática e poderosa da aceitação e do pertencimento. Construções elaboradas, por vezes; mas muitas outras ligeiras, desastradas e desastrosas. Sobre esse assunto, logo me veio à cabeça o seu livro “Pastoral Americana”. Mais especificamente, a filha do Sueco. Essa filha de pais reis, bem-sucedidos no sonho americano. A mãe é uma bela mulher, ex-miss de New Jersey. O pai foi um atleta

consagrado na juventude e é um industrial próspero na maturidade. Um casal singularmente bonito, que chamava a atenção e tinha o respeito e a admiração de todos. Nesse contexto, qual o espaço que resta à filha única, uma menina fora dos padrões, inclusive estéticos, da sociedade e compartilhados pelos pais? Com problema de gagueira, acima do peso? Ela canalizou o seu deslocamento, desde cedo, para o físico e a fala? Depois o fez para o fanatismo político e o religioso? (ROTH, 2018, p. 364). Esse fanatismo excludente foi vivenciado como forma de contrapor-se ao pertencimento social dos pais, como forma de firmar-se perante os pais e a sociedade, negando-os? Usando suas palavras, Sr. Roth, “a fornalha” de Meredith Levov.

Roth: É uma personagem triste. Sem vida. Primeiro, mata, ao explodir uma bomba com supostas pretensões políticas pacifistas, como protesto contra a Guerra do Vietnã. Em seguida, abandona o corpo, porque não pode mais nada matar, nem animais, nem planta, nem insetos, nem o que fosse que tivesse vida. Absorve de início o fundamentalismo político e depois o religioso. “Por que é que uma rapariga inteligente como ela fazia tudo para que os outros pensassem em vez dela?” (ROTH, 2016b, p. 237). Sem contestação alguma, o hidrogênio foi-se inflamando ao extremo. Merry deixou de pensar porque, no seu afã de negar os pais e a sociedade que os acolhia e não a si, inflamou-se primeiro no ódio da exclusão e depois esvaziou-se no abandono da culpa. O extremismo é a chama do hidrogênio. A Fornalha. “Sempre uma irrealidade grandiosa, a maior abstração possível – nunca à procura de si própria, não, de maneira nenhuma. O horror falso e inumano de toda essa anulação de si própria.” (p. 237).

Arendt: Essa ausência de contestação e esse adesicionismo total são a banalidade do mal. O abandono de si pelo abandono do pensamento. Simplesmente aceitar, na crença de que a adesão, o entrosamento e o pertencimento a uma irrealidade grandiosa redimam. Mas todo esse horror é humano.

Roth: Sim, e produzido por humanos, que em razão de sua fornalha queimam no autoengano e são capazes de cometer as maiores atrocidades, porque perdem a capacidade de pensar. Fecham-se em parâmetros e representações já prontos, sem julgamento e crítica, afastando-se do

pequeno/grande que é ser pessoa para abrigar-se na grandiosidade de uma ideologia salvadora.

Arendt: E, com isso, deixa-se de ver o outro pelo ponto de vista do outro, e também a si mesmo. Em algum momento falei que para mim fora possível ser a mim mesma, em razão da capacidade de “pensar e julgar em vez de aplicar categorias e fórmulas que estão profundamente arraigadas em nossa mente, mas cuja base de experiência foi esquecida há muito tempo”, manter-me em mim. É necessário esvaziar-se do mundo. Ficar consigo. Isso porque “A conduta moral, até onde se sabe, parece depender do relacionamento do homem consigo mesmo.” (ARENDT, 2004, p. 131). O indivíduo deve ter tempo para o diálogo de si para consigo no julgamento, segundo a reciprocidade, da correção de um ato. Nesse sentido, “Ele não deve se contradizer abrindo uma exceção em seu favor.” (p. 131). O homem deve ter coragem de analisar-se sem autoenganos a justificar as contradições que o tornariam desprezível aos seus olhos. A força de não se enganar vivenciada num modelo de vida reflexivo reduz as possibilidades da maldade, pois não se consegue conviver pacífica e satisfatoriamente com um malfeitor (ARENDT, 2004).

Roth: O que a senhora pretende dizer quando se refere a esse instrumental de reciprocidade?

Arendt: Veja, a ética judaico-cristã possui uma pedra angular, o mandamento de não se fazer ao outro o que não se gostaria que se fizesse a si (ARENDT, 2004). É uma ética formal, que demanda que nos afastemos, para justificar nossas ações, de justificativas arbitrárias que nos permitam fazer ao outro o que não gostaríamos que fosse feito a nós.

Roth: Perfeito. Penso que um psicanalista brasileiro, em um livro muito interessante, “O ponto de vista do outro”, argumentou que o “déficit intelectual” é “superávit ético” (COSTA, 2010, p. 201). Quanto mais o homem se afasta de fórmulas feitas, do que pode saber e conhecer, mais se aproxima da moralidade, que pressupõe a liberdade do julgamento. Assim, “Ao saber que nada sabe, ele começa a agir moralmente” (p. 201).

Arendt: A possibilidade da justiça é mais uma questão de reflexão do que do conhecimento, Sr. Roth.

HOMENS E MONSTROS

Afetos humanos não apreendidos, identificados e refletidos, mas poderosamente inflamáveis, como frustração, medo, ambição, mobilizam as pessoas ao extremismo, que se vai caracterizando pela ausência de questionamentos ou ressalvas. Quanto maior é a adesão, a certeza e a importância que se dá à adesão e à certeza, mais a pessoa se aparta do outro e do ponto de vista do outro; de si, do seu ponto de vista. Mais a pessoa vai perdendo a personalidade, de si e do outro. O extremo dessa situação muitas vezes se revela na expressão monstro: quem defende determinada ideologia, proposta de Estado e Governo ou certa figura política, é um monstro. Suas palavras não são humanas, mas monstruosas, e de igual forma se dá com os seus atos: o que pretende e faz é monstruoso, inconcebível para humanos.

Mas ao se fechar na representação do outro como monstro, está-se é a ser condescendente com a espécie humana: o homem não poderia ser monstruoso. Se faz e fala coisas monstruosas, não está a falar e a agir como homem, mas como monstro. Seria um monstro. Por outro lado, essa condescendência retira justamente a responsabilidade: desacredita a irresponsabilidade “humana” com o outro – quando assim o é, o é como monstro mas não como humano – como desativa a responsabilidade pessoal de analisar, refletir e compreender o outro pelo ponto de vista do outro, o que não significa aceitar.

Afastar-se dessa estereotipação de monstro é uma etapa essencial à restauração do processo dialógico, uma vez que, ao nela se insistir, transforma-se o que seria a política democrática em uma política de exclusão e a axiologia da tolerância em uma axiologia da imposição. Mais: abandonar representações estéticas, de forte cunho identitário, que anulem a responsabilidade pessoal pelo diálogo racional, é imprescindível para que se construa uma prática democrática sustentável.

As representações identitárias, em especial as de cunho político, que explorem um estereótipo comum do todo e excluam os demais, que nele não se abriguem, investem em uma narrativa estética que prescindem do argumento racional, do diálogo responsável, do dever de escuta e autocrítica. Com essa perspectiva, não se segue a evolução do

espírito racional, que se desenvolve à medida que se esbarra com a sua negativa, que se confronta com o seu oposto. A pessoa se fossiliza nas suas representações e certezas, com a crescente perda da habilidade dialógica.

Ademais, em um mundo em que a tecnologia difundiu um modo de vida, de consumo e de comunicação de massa, os parâmetros de representações sociais possuem um alcance maior do que provavelmente jamais tenham tido. A voz da individualidade se torna objeto de um controle digital com traços de onipresença. Esse largo espaço de constrição, “em vez de promover o indivíduo, imbeciliza-o, privando-o de lucidez e livre arbítrio, fazendo-o reagir à ‘cultura’ dominante de maneira condicionada e gregária, como os cães de Pavlov à campanha que anuncia a comida” (LLOSA, 2013, p. 25).

Isso significa dizer que a tecnologia de massa promove a estereotipação em massa, tanto mais porque ela responde a um desejo ancestral do homem de se imunizar “contra a preocupação e a responsabilidade, em lugar do encontro consigo mesmo através da reflexão e da introspecção” (LLOSA, 2013, p. 36). Com isso, vivencia-se um grande paradoxo na cultura democrática: não obstante o eixo axiológico da justiça, nas democracias ocidentais, gravitar em torno da liberdade, tanto que os direitos individuais nada mais são do que manifestações suas parciais – liberdade de locomoção, profissão, crença, expressão, sexual, política –, o homem construiu várias instituições e processos sociais com o propósito de escapar à responsabilidade.

Há uma constante busca de escapar à responsabilidade por escolhas estratégicas: os direitos de liberdade vão sendo vivenciados como salvo-conduto a um mundo hedonista ou do entretenimento, mas sem a responsabilidade que importa à verdadeira liberdade: o pensamento. Dworkin (2011) denuncia isso no seu livro “Justice for hedgehogs”, ao justificar a liberdade em dois deveres morais: o do autorrespeito e o da autenticidade. O primeiro demanda que se leve a vida a sério, que se não a trate como uma oportunidade desperdiçável. Já a autenticidade seria o modo pelo qual se aproveita adequadamente a vida: para tanto, deve-se fazer uma análise introspectiva e pessoal acerca do que se valoriza para, em um segundo momento, construir-se uma história de vida coerente com o que efetivamente se valoriza.

O drama da liberdade consiste, justamente, na ausência de responsabilidade por si e pelo outro em um ambiente de massa no qual os diversos afetos impulsionam a relações sociais e políticas de representações e replicações. A filosofia política de Arendt e a literatura de Roth ressaltam esse mecanismo que inviabiliza a política e prejudica as relações sociais, que esvazia o ser humano da pessoalidade, que impele à maldade e à injustiça. A liberdade não se constrói sem responsabilidade pelo pensamento, escuta, fala e autenticidade, que é o que a retomada de narrativas políticas já pretensamente superadas, em ambiente de crise, tem demonstrado.

CONCLUSÃO

O presente artigo aborda uma problemática que tem sido assinalada por autores de ficção e intelectuais no atual cenário político: o recrudescimento do discurso extremista, numa dinâmica discursiva que prejudica o diálogo e, por conseguinte, a política, o direito e a axiologia democrática, caracterizados por uma forte nota de equanimidade que pressupõe a responsabilidade pelo reconhecimento recíproco da igual pessoalidade.

Em uma democracia, o esforço pelo estabelecimento do diálogo inclusivo e plúrimo deve prevalecer sobre o movimento de se investir na crença em ideologias e pessoas. A responsabilização pela política, ao invés da sua transferência a autoridades, sejam elas ideologias ou pessoas, é o que caracteriza a vivência política e axiológica efetivamente democrática.

Um primeiro passo para a responsabilização talvez seja, precisamente, deixar de lado algumas imagens míticas referentes ao homem, seja da sua pura racionalidade, seja da sua monstruosidade, para procurar, sem autoenganos, compreender os seus mecanismos de agência ou de comportamento: buscar com coragem a nota ou notas que permitam entender – não aceitar – as possibilidades do absurdo humano.

Neste propósito, a filosofia política de Arendt e a literatura de Roth tratam, precisamente, do tema responsabilidade, ao qual se opõem afetos políticos poderosos, como a vitimização, o autoengano, a necessidade

do pertencimento e a ambição. Tanto Arendt, ao se dedicar ao perfil psicológico de Eichmann e ao abordar a Belle Époque parisiense, como Roth, ao criar vários personagens sob diferentes contextos, ressaltam que referidos afetos, ao obnubilar a responsabilidade que se constrói pelo raciocínio, pelo julgamento e pela crítica, inviabilizam a política e comprometem o equilíbrio nas relações sociais.

A ênfase da literatura de ambos os autores se dá na responsabilidade: a liberdade, que facilmente se confunde com o exercício de faculdades ou com a ausência de restrições, não se constrói sem a responsabilidade pelo pensamento, pela escuta, pela fala e pela crítica. Seja mediante uma linguagem técnica ou literária, evidenciou-se, no pensamento tanto de Arendt como de Roth, que algo mais – a frustração, o medo, a baixa autoestima, o desejo humano de integrar, de participar, de ser e ter par, ou seja, de ter visibilidade e importância – queima “por baixo” e previamente a um discurso pretensamente racional e articulado, mas que não deixa de ser, pelas suas causas afetivas, meramente ideológico.

Apesar de referido processo discursivo ter sido abordado por Arendt no contexto do totalitarismo alemão e por Roth no âmbito dos eventos socioeconômicos e bélicos que abalaram a estabilidade política norteamericana durante o séc. XX, ele se verifica aqui, no Brasil, neste começo do conturbado séc. XXI: o extremismo político que não se presta ao diálogo, uma vez que abandona o argumento racional pela estética identitária no tempo da grave crise econômica decorrente do boom imobiliário de 2008 que, por sua vez, fomentou os afetos inflamáveis: medo, frustração, desejo de pertencimento e autoafirmação. Por vezes, esses afetos inflamáveis mobilizam todo um processo humano de transferência de responsabilidade para a autoridade, que promete ser tão e mais intenso quanto maior for o desejo ou a necessidade de aderir. Mas quanto maior a adesão, a certeza e a superação da dúvida, mais a pessoa esvazia-se do seu dever de responsabilidade para consigo e os outros.

A responsabilidade demanda a dúvida, o pensamento, a reflexão, a crítica, a alteridade e a individualidade. Sem a responsabilidade, a liberdade é vazia, transforma-se em mero salvo-conduto, área livre de não intervenção, que é insuficiente para a construção de relações políticas e sociais justas, democráticas e sustentáveis. As tragédias políticas, familiares

e sociais resultantes da troca de uma relação empática e racional pela estética identitária, bem como da superação do questionamento pessoal pela adesão a grandes ideias e aos grandes líderes redentores, têm sido fortemente denunciadas pela filosofia política e pela literatura, demandando que se reveja o conceito negativo das liberdades fundamentais, em especial das políticas, em prol da n responsabilidade.

Os direitos fundamentais de liberdade, apesar de possuírem, necessariamente, a dimensão negativa de não intervenção, também devem ser significados pela responsabilidade, a sua outra face, que se dá por intermédio do pensamento e do julgamento. Preservar a área do pensamento e do julgamento, e talvez se pensar no estímulo ao desenvolvimento dessas faculdades humanas por políticas públicas, é fundamental para que se construa uma política e uma axiologia inerentes à dinâmica democrática.

NOTAS

- ¹ O Sueco, a Eve e o Ira são personagens de Philip Roth. O Sueco é o protagonista do livro "Pastoral americana", ao passo que a Eve e o Ira são os protagonistas do livro "Casei com um comunista".
- ² O marido de Fanya é personagem do livro de Roth "A Mancha Humana".
- ³ Está-se no momento a falar do pai de Lucy, a protagonista do livro de Roth "Quando ela era boa".

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

COSTA, Jurandir Freire. **O ponto de vista do outro: figuras da ética na ficção de Graham Greene e Phillip K. Dick**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

DWORKIN, Ronald. **Justice for hedgehogs**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

FALASCA-ZAMPONI, Simonetta. Fascismo e estética. *In*: PARADA, Maurício (org.). **Fascismos**: conceitos e experiências. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008, p. 45-66.

FINCHELSTEIN, Federico. **Do fascismo ao populismo na história**. Tradução de Jaime Araújo. Lisboa: Edições 70, 2019.

FRANCES, Allen. **O fim da racionalidade americana**: um psiquiatra analisa a era Trump. Tradução de Pedro Carvalho e Guerra. Lisboa: Bertrand, 2018.

LLOSA, Mário Vargas. **A civilização do espetáculo**: uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura. Tradução de Ivone Benedetti. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

NUSSBAUM, Martha Craven. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

NUSSBAUM, Martha Craven. **The Monarchy of fear**: a philosopher looks at our political crisis. New York: Simon & Schuster, 2018.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. Tradução de Fernando Py. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. v. 1.

ROTH, Philip. **A mancha humana**. Tradução de Fernanda Pinto Rodrigues. 2. ed. Lisboa: Livros RTP, 2016a.

ROTH, Philip. **Pastoral americana**. Tradução de Maria João Delgado e Luísa Feijó. 4. ed. Córdova: Dom Quixote, 2016b.

ROTH, Philip. **Quando ela era boa**. Tradução de Francisco Agarez. Córdova: Dom Quixote, 2016c.

ROTH, Philip. **Why write?** Collected nonfiction 1960-2013. New York: The Library of America, 2017.

ROTH, Philip. **Casei com um comunista**. Tradução de Ana Maria Chaves. 4. ed. Córdova: Dom Quixote, 2018.

RUNCIMAN, David. **Così finisce la democrazia**: paradossi, presente e futuro di un'istituzione imperfetta. Turim: Bollati Boringhieri, 2018.

Recebido em: 16 -9- 2021

Aprovado em: 28 – 6 - 2023

Natercia Siqueira

Doutora em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza (Unifor), (Brasil). Mestre em Direito Tributário pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFC), (Brasil). Professora do PPGD da Universidade de Fortaleza, (Brasil). Procuradora do Município de Fortaleza. E-mail: naterciasiqueira@yahoo.com.br

Marcelo Sampaio Siqueira

Doutor em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza (Unifor), (Brasil). Mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC), (Brasil). Professor Titular do Centro Universitário 7 de Setembro (UNI7), (Brasil). Procurador do Município de Fortaleza. E-mail: msiqueira@siqueiraibiapina.com.br.

Universidade de Fortaleza (Unifor)

Av. Washington Soares, 1321 - Edson Queiroz

CEP 60811-905 – Fortaleza-CE Brasil