

Ausência de Mundo (*Worldlessness*) e Corrupção Política: A Presença de um Tema Republicano em Hannah Arendt

Ausencia de mundo (*Worldlessness*) y corrupción política: La presencia
de un tema republicano en Hannah Arendt

Helton Adverse

Universidade Federal de Minas Gerais

Cómo citar este artículo:

Adverse, Helton (2023). Ausência de Mundo (*Worldlessness*) e Corrupção Política: A Presença de um Tema Republicano em Hannah Arendt. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 41-64. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMEN

O objetivo deste artigo consiste em examinar a presença no pensamento de Hannah Arendt do tema clássico da corrupção política. Para esclarecer a questão, será preciso retomar algumas considerações a respeito da mais degradada forma de regime político, a saber, o totalitarismo. Em nossa investigação, recuperaremos certos aspectos da apropriação de Arendt da tradição do pensamento republicano, em especial, da obra de Marco Túlio Cícero. Alguns temas importantes, como os de *consensus juris* e *cultura animi*, assim como as discussões sobre a natureza da lei, da cultura, da memória e do gosto que estão a eles associados, permitem esclarecer a relação entre desinteresse pelo mundo e corrupção.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt, corrupção, ausência de mundo, republicanismo.

ABSTRACT

The purpose of this article is to examine the presence in Hannah Arendt's thought of the classic theme of political corruption. To clarify the issue, it will be necessary to resume some considerations about the most degraded form of political regime, namely, totalitarianism. In our investigation, we will recover certain aspects of Arendt's appropriation of the tradition of republican thought, in particular, the work of Marcus Tullius Cicero. Some important themes, such as those of *consensus juris* and *cultura animi*, as well as the discussions about the nature of law, culture,

memory, and taste that are associated with them, shed light on the relationship between disinterest in the world and corruption.

KEYWORDS: Arendt, corruption, worldlessness, Republicanism.

Introdução

Parékbasis: eis o termo utilizado por Platão e Aristóteles para designar a corrupção de uma forma de governo, isto é, sua degradação, sua transformação em um regime inferior. Assim, o quadro das formas de governo, como vemos, por exemplo, no livro III da *Política*, não poderia estar completo sem a contraposição entre as formas *orthés* (retas) e aquelas *parakbáseis* (desviadas). Nas primeiras, o exercício do poder visa o interesse comum, ao passo que, nas segundas, visa somente os interesses dos governantes (Aristóteles, 2016: 211). Esta formulação conceitual marca a entrada na filosofia política clássica do tema da corrupção. A compreensão da mudança dos regimes políticos (*metabolé politeion*) jamais será desvencilhada do questionamento das causas de sua deterioração. No âmbito daquilo que se convencionou chamar de “tradição republicana”, a investigação sobre as causas da corrupção ocupará uma posição privilegiada, em especial, devido ao fato de que esta tradição vai atribuir ao problema da corrupção um novo significado, indicando não apenas a mudança de um regime bom em direção a um ruim, mas a perda do regime de liberdade. Com Cícero, por exemplo, a amplitude da destruição da *Res publica* romana será medida com o critério da *libertas* (Wirszubski, 1950), cujo desaparecimento da vida política corresponde ao grau máximo de corrupção. No Renascimento, como vemos nos textos de Maquiavel, ou na Modernidade, como vemos nas obras políticas de Rousseau, o termo “corrupção” já terá seu uso consolidado na descrição do fenômeno da perda da liberdade política e do advento de governos autoritários. Em resumo, a inquirição sobre as razões que levam um povo a abrir mão de sua autonomia política em favor dos mais diversos tipos de despotismos atravessará toda a tradição republicana como um fio vermelho.

A pergunta que gostaríamos de fazer, levando em consideração a diferença que Hannah Arendt desejou estabelecer entre seu modo de entender a política e

aquele que caracterizou boa parte da história da filosofia política, é se o tema da corrupção encontraria ressonância em sua reflexão. Estaríamos inclinados, levando em conta suas principais obras políticas, a dar uma resposta positiva. Por exemplo, o terceiro capítulo de *On revolution*, que trata da “felicidade pública”, tem fortes afinidades com a maneira pela qual a tradição republicana abordou o tema da corrupção, na medida em que afirma, por um lado, que a participação nos afazeres cívicos é uma autêntica forma de felicidade (que está longe de se reduzir a um mero “encargo” a exigir do cidadão uma disposição ao sacrifício) e, por outro lado, que essa experiência foi gradativamente perdida ao longo dos séculos XIX e XX, quando o sonho americano de uma terra de plenitude substituiu a felicidade do cidadão por aquela do homem burguês (Arendt, 1990: 139-40). E Arendt completa seu diagnóstico:

Em um nível mais sofisticado, podemos considerar este desaparecimento do ‘gosto pela liberdade política’ como a retirada do indivíduo em um ‘domínio interno de consciência’ onde ele encontra a única ‘região apropriada para a liberdade humana’; desta região, como através de uma fortaleza em ruínas, o indivíduo, tendo superado o cidadão, defenderá a si mesmo contra uma sociedade que, por sua vez, ‘supera a individualidade’. Este processo, mais do que as revoluções, determinou a fisionomia do século XIX, como ainda determina parcialmente a do século XX. (Arendt, 1990: 140)

Esta passagem ecoa, certamente, as análises do fenômeno do “individualismo” presentes em *A democracia na América*, de Tocqueville. Mas acreditamos que ela faz mais do que isso: ela reata o pensamento de Arendt com o republicanism porque descreve as duas faces do fenômeno da corrupção política, ou seja, o abandono do interesse público em favor do interesse individual. Para comprovar nossa interpretação, tomemos estas passagens do *De republica*, de Cícero, um livro claramente marcado pelo desapontamento com o curso dos acontecimentos políticos em Roma e pela denúncia da corrupção de seus cidadãos:

Embora a república, quando a herdamos, fosse como uma bela pintura, cujas cores, contudo, estivessem começando a desbotar, nosso tempo não somente negligenciou a renovação de suas cores originais, mas nem mesmo se deu ao trabalho de preservar sua configuração e, por assim dizer, seus traços gerais (Cícero, 2006: 245). E, algumas páginas adiante, Cícero arremata: Pois é por nossa própria culpa, não por qualquer acidente, que retemos somente a forma da república, mas há muito perdemos sua substância. (Cícero, 2006: 247)

Ambos os autores parecem experimentar um sentimento de melancolia, comum àqueles que escrevem post *res perditas* – e a eles poderia, sem sombra de

dúvida, se juntar Maquiavel.

Ainda a título de esclarecimento de nosso ângulo de abordagem, lembramos que a escolha de Cícero nada tem de aleatória. Na verdade, ela é natural não apenas porque Cícero é considerado, com justiça, o fundador da tradição de pensamento republicana (Nicgorski, 2022: 215), mas também por causa da forte presença do pensador romano nos textos de Arendt, assinalada recentemente pelos trabalhos de Beatriz Porcel (2015) e José dos Santos Filho (2021), dentre outros. Em momentos cruciais de sua reflexão, Cícero é constantemente evocado, o que atesta uma forte afinidade temática e metodológica na compreensão da política (Porcel, 2015: 29).¹

A partir dessa aproximação entre Arendt e Cícero, podemos extrair duas diretivas para este texto: em primeiro lugar, a melhor compreensão da incorporação arendtiana de temas republicanos requer, obviamente, o cotejamento com os textos republicanos. Para nossos propósitos vamos utilizar aqui alguns textos de Cícero. Em segundo lugar, essa incorporação e, em especial, aquela do tema da corrupção, não pode ser devidamente compreendida se desconsiderarmos o fato de que Arendt é uma pensadora do tempo presente, isto é, sua obra interpela o sentido da política em uma época marcada pelo advento dos sistemas totalitários; ao mesmo tempo em que investiga sua natureza, interroga também os limites dessa forma de dominação. As referências a Cícero darão, assim, o mote para delinear o tema da corrupção na reflexão de Arendt assim como para apontar as possibilidades de conservação do sentido do político. Vamos dividir este texto em quatro seções: nas três primeiras colocaremos em foco o tema da corrupção frente ao totalitarismo; na quarta e última, mostraremos que Arendt extrai da tradição republicana recursos conceituais para lidar com o desaparecimento do sentido do político na contemporaneidade, o que configura também uma forma de corrupção.

¹ Para nos convenceremos disto, basta lembrar a célebre passagem, novamente do *De republica*, recorrente nos textos de Arendt (1990: 202; 2018b: 87): “não há ocupação na qual a virtude humana mais se aproxima da função augusta dos deuses do que fundar novas cidades ou conservar aquelas já fundadas” (Cícero, 2006: 29).

1. A Perversão da Lei

Em “Ideologia e Terror: Uma Nova Forma de Governo”, publicado originalmente em 1953 e posteriormente transformado em capítulo final de *Origens do totalitarismo*, Arendt afirma, sem hesitar, a absoluta novidade dos sistemas totalitários como forma de governo. Do ponto de vista da clássica teoria dos regimes, a que já aludimos, ao aceitarmos a proposição de Arendt nos vemos obrigados a inserir uma nova categoria no quadro das *politeiai*. Ora, o caráter fútil dessa tentativa se revela imediatamente quando lembramos que para cada tipo há uma forma corrompida. Qual seria, então, a forma “reta” dos sistemas totalitários? A candidata mais promissora seria a Democracia. Essa tentativa poderia ser bem-sucedida se fizéssemos como Claude Lefort, para quem o sistema totalitário deve ser compreendido à luz da democracia moderna, não apenas como forma política, mas, como havia ensinado Tocqueville, como forma social. Arendt não dá esse passo, embora contribua de maneira decisiva para que ele seja franqueado. O que parece interessá-la é sobretudo colocar em primeiro plano a ruptura que o surgimento dos regimes totalitários significa em nossa tradição política. Mas quando examinamos mais de perto a especificidade dessa ruptura, eis que aparecem em seu texto categorias que são inequivocamente familiares ao pensamento republicano: a lei e o próprio conceito de república. Para esclarecer este ponto, vamos reproduzir a seguinte passagem:

O domínio totalitário nos confronta com uma forma totalmente diferente de governo. Ele desafia, é verdade, todas as leis positivas, chegando ao extremo de desafiar as próprias leis que estabelece (...) ou que não preocupou em abolir. Mas ele não opera sem o guia da lei nem é arbitrário, pois ele reivindica obedecer estrita e inequivocamente às leis da Natureza e da História das quais todas as leis positivas sempre supuseram derivar. (Arendt, 1979: 461)

À maneira tradicional, Arendt concede um papel fundamental ao conceito de lei na definição do regime. E vale assinalar, *en passant*, que ela o faz de modo ainda mais extenso no texto “A Grande Tradição” (2018a),² rigorosamente contemporâneo a “Ideologia e Terror”. O que ocorre nos regimes totalitários, contudo, no que diz respeito à lei, não é o mesmo que nos regimes tradicionalmente

² “Since Plato, all the traditional definitions of the nature of the various types of government have rested on two conceptual pillars: law and power”. (Arendt, 2018: 43)

considerados corrompidos. Nestes, a lei é desrespeitada, aviltada ou instrumentalizada em favor do interesse e do desejo de quem detém o poder. São regimes “fora da lei” porque não estão a ela submetidos. E se isso é verdade, uma análise da natureza da lei não pode nos conduzir ao coração dos regimes considerados corrompidos pela tradição. Com o totalitarismo, o caso é completamente diferente. Com toda razão, Claude Lefort afirmou que “é ao detectar o estatuto da lei no totalitarismo que tocamos em sua essência” (Lefort, 1999: 193). Mas isso apenas é devidamente compreendido se tivermos em mente que, nesse contexto, se opera uma “perversão” da lei, como querem Leibovici e Roviello (2017: 17), o que poderia ser considerado uma nova forma de sua corrupção. Do que se trata exatamente? Trata-se do apagamento da distinção entre a “fonte da lei” (legitimidade) e sua formulação legal (legalidade):

Longe de ser ilegal (*lawless*), a reivindicação monstruosa e aparentemente inapelável do domínio totalitário é a de que ele vai às fontes da autoridade da qual as leis positivas recebem sua última legitimação, [a reivindicação] de que, longe de ser arbitrário, ele é mais obediente a essas forças sobre-humanas do que qualquer outro governo tenha sido, e de que longe de aplicar seu poder no interesse de um único homem, ele está preparado para sacrificar os interesses vitais imediatos de todos em vista da execução daquilo que assume ser a lei da História ou a lei da Natureza. Seu desafio frente às leis positivas reivindica ser uma forma mais alta de legitimidade que, uma vez inspirada pelas próprias fontes, pode dispensar a legalidade trivial (Arendt, 1979: 461-2).

Se compreendemos bem o argumento de Arendt, ela quer dizer que o sistema totalitário ataca diretamente a estrutura da lei tal como a conhecemos desde sempre, isto é, a simultânea reivindicação de um ideal de justiça e o reconhecimento de sua impossível realização de fato. Outro modo de dizer o mesmo seria afirmar que resta suprimida a separação entre a lei positiva e a Lei como ideal de justiça. Tudo se passa como se o domínio totalitário curto-circuitasse a relação entre a fonte transcendental e a realidade empírica, em favor da crença (forçosamente ideológica) de que o ser humano pode, por seus próprios esforços, efetivamente realizar o princípio de justiça. Como diz Arendt, “a humanidade torna-se a encarnação da lei” (Arendt, 1979: 462). Mas resta ainda esclarecer em que consiste a dimensão política dessa estrutura da lei quebrada (ou pervertida) pelo totalitarismo. Dizendo de outra forma, é preciso entender como a separação entre legitimidade e legalidade opera politicamente para Arendt ou quais são seus efeitos

políticos. Em um contexto não totalitário, a impossibilidade de um sistema positivo de leis encarnar o princípio de justiça implica que ele está condicionado ao consentimento do corpo político sobre o qual legisla. O sistema de legalidade, para ser efetivo, não pode dispensar o *consensus juris*. Ora, este termo, como é sabido e reconhecido por Arendt, remonta a Cícero. Mais uma vez, a referência é o *De republica*: “A coisa pública [*res publica*] é a coisa do povo [*res populi*]. E o povo não é um agrupamento de homens congregados de qualquer modo, mas a congregação de uma multidão associada [*sociatus*] por um consenso jurídico [*iuris consensus*] e uma utilidade comum [*utilitatis communione*]” (Cícero, 2006: 65).³

Como podemos ver, é a própria definição de república que está em jogo no trecho citado acima, a qual é incorporada por Arendt, embora ela faça uma inflexão importante e, para nós, rica em consequências teóricas. Ao invés de definir em que consiste um corpo político, mais a interessa mostrar a irresolúvel contradição entre república e totalitarismo (Adverse, 2019). O sistema totalitário não está contido no quadro teórico da tradição porque não opera mais com as categorias tradicionais: quebrando a estrutura da lei, como acabamos de dizer, ele se insere em um registro que não pode ser considerado propriamente político. Mas é claro que isso produz alguma ambiguidade, visto que se trata, finalmente, de uma “nova forma de governo”, ao mesmo tempo dentro e fora da política, ou ainda, em seus limites. Parece-nos que esse *status* ambíguo do sistema totalitário nem sempre é reconhecido por Arendt, sempre afeita a purgar da política aquilo que aparentemente contradiz sua definição. De nossa parte, se deixarmos de situar o sistema totalitário nesses confins do político correremos o risco de perder de vista sua condição de possibilidade. O que queremos dizer é o seguinte: o caráter sobre-humano da fonte das leis (Natureza ou História) nos regimes totalitários não é suficiente para produzir a obediência. Ou ainda, ao dispensar o *consensus iuris*, esse sistema de legalidade deve encontrar outra via para mobilizar as pessoas. E é justamente este o papel da ideologia, que, como acredita Arendt, faz as vezes de “princípio de ação”. Impossível, então, compreender plenamente a perversão da lei

³ Para a tradução desse trecho, nos servimos do ótimo trabalho de Roger Laureano (2020: 8).

sem examinar, mesmo brevemente, o conceito arendtiano de ideologia. E, por esse caminho, veremos aparecer outro ponto de contato entre as reflexões de Arendt e o tema clássico da corrupção.

2. Ideologia e Lei

Na seção anterior, deixamos de lado uma característica importante da lei no sistema totalitário, colocada em destaque por Arendt: diferentemente das fontes tradicionais de autoridade (natureza e deus), a versão totalitária da lei sobre-humana não constitui uma referência estável para as leis positivas que, em princípio, devem produzir elas mesmas alguma estabilidade no corpo político. As leis totalitárias são “leis de movimento”:

Na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornaram leis do movimento. Quando os nazistas falavam sobre a lei da natureza ou quando os bolcheviques falavam da lei da história, nem a natureza nem a história eram mais a fonte estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais: elas são em si mesmas movimento. (Arendt, 1979: 463)

A identificação da lei com o movimento trai novamente o caráter subversivo do totalitarismo. Se a lei não se escora mais sobre a autoridade para cumprir sua função estabilizadora, então o regime assume que a mudança incessante faz parte de sua essência. Entretanto, não escapa a Arendt que o movimento segue em uma direção previamente definida (determinada sob a forma de lei), visando seja a supremacia da raça ariana sobre a terra seja a realização da sociedade sem classes e consequente abolição do Estado no futuro bolchevique. Arendt irá mostrar que a consecução desses objetivos – o que é o mesmo que a execução dessas leis – requer a implementação do “terror”. A disseminação da violência sobre todo o corpo social, a penetração do poder em todas as suas camadas é a manifestação da potência das tendências irresistíveis da natureza e da história. Essa força avassaladora arrasta governantes e governados, todos a serviço da execução das leis do movimento. Por isso, Arendt pode dizer que o terror, a essência dos regimes totalitários, é *plenamente legal*, se entendermos a lei em sua forma pervertida (Arendt, 1979: 465). O corolário dessas considerações é a constatação, envolta em grande perplexidade, de que as leis totalitárias produzem o contrário das leis nos regimes constitucionais: ao invés de proteger os indivíduos e promover o bem-estar

coletivo, elas subordinam o indivíduo em favor da espécie. A lógica dos interesses, como é comumente denominada, não se aplica aos regimes totalitários, na perspectiva arendtiana. Pela mesma razão, a lógica jurídica não encontra mais lugar. Por fim, é a própria lógica política, como a entendemos habitualmente, que está arruinada. E torna-se previsível, nesse contexto, que desapareça o sentido da vida em comum, uma vez que seus fundamentos desmoronam na ausência da lei positiva e na falta de um mundo comum pré-estabelecido.

Para ilustrar o desaparecimento desse mundo em comum, Arendt se servirá de duas símile. A primeira, bastante conhecida, é a do “cinturão de ferro” que o terror afivela em torno dos indivíduos amalgamados. Uma vez não havendo mundo em comum, não há mais, entre os indivíduos, um espaço que, da mesma feita, os separe e os une. A pluralidade dos indivíduos, diz ela, é suprimida em favor da criação “de um homem de dimensões gigantescas” (Arendt, 1979: 466). A outra imagem é a da memória. Arendt compara as leis positivas –que, como já sabemos, estabilizam e protegem o mundo e os indivíduos no contexto não totalitário– com a memória individual:

as fronteiras (*boundaries*) das leis positivas são para a existência política do homem o que é a memória para sua existência individual: elas garantem a pré-existência de um mundo comum, a realidade de alguma continuidade que transcenda o tempo de vida de uma geração, que absorva os novos começos (*origins*) e que seja nutrido por eles. (Arendt, 1979: 465)

Vamos reter esses dois símile e, em especial, a conexão entre desaparecimento do mundo e memória; mas não as exploraremos neste momento. Antes de fazer isso, temos de dar atenção ao tema da ideologia.

O primeiro passo é relembrar os fins almejados pelos movimentos totalitários: a hegemonia da raça ariana e a sociedade sem classes nem forma de dominação. Adentramos o núcleo ideológico destes movimentos somente quando inquirimos sobre a especificidade desses fins. Do lado do nazismo, temos uma “teoria da raça”, configurada a partir da apropriação do darwinismo para fins políticos; do lado do bolchevismo, temos uma “teoria social” de extração marxista e que forja seus conceitos tomando por base as filosofias da história.

A partir desse ponto, as análises de Arendt seguem um caminho inusitado. Era de se esperar que ela fosse se deter sobre a história do conteúdo ideológico dos

movimentos totalitários. O que ela faz, na verdade, é o contrário, quer dizer, seu interesse recai sobre a “forma” da ideia, entendida como sua “logicidade”. O ponto central dessa análise é a redefinição do conceito de ideologia como “lógica de uma ideia” (Arendt, 1979: 472). Como e por quê ela chega a esta redefinição?

A execução das leis do movimento naturalmente requer a adesão dos membros de um sistema totalitário. A produção dessa adesão não é possível sem a escolha de um “princípio de ação”, no sentido de Montesquieu. Da mesma maneira que o fim visado pelo movimento é determinado independentemente da vontade humana, o engajamento que ele requer deve ultrapassar a dimensão cognitiva do apoio ideológico. Poderíamos dizer – com a ressalva de que Arendt não se expressa nesses termos – que a adesão total é a contrapartida motivacional dos sistemas totalitários. E a adesão total somente é produzida sob a condição da substituição do pensamento pela lógica da ideia. Essa substituição, do ponto de vista das capacidades intelectuais, se apoia sobre a faculdade humana de deduzir consequências de premissas, ou seja, a logicidade, o que significa que o cálculo se substitui à reflexão, que o pensamento se realiza exclusivamente como “termos de um processo” (Arendt, 1979: 471). Este ponto é esclarecido no seguinte trecho:

Para uma ideologia, a história não aparece à luz de uma ideia (o que implicaria que a história fosse vista *sub specie* de alguma eternidade ideal que está ela mesma além do movimento histórico), mas como algo que pode ser calculado por ela. O que ajusta a ideia a este novo papel é sua própria ‘lógica’, um movimento que é a consequência da própria ‘ideia’ e que não necessita de nenhum fator externo para se colocar em movimento (*motion*). (Arendt, 1979: 469)

Esta passagem é extremamente importante porque permite compreender tanto o mecanismo pelo qual a ideologia funciona quanto o consequente fechamento frente ao mundo que lhe é indispensável. Apoiando-se exclusivamente sobre a lógica, a ideologia se descola do mundo, no sentido de que não é mais permeável à experiência. E ainda no sentido de que a experiência e a presença dos outros são irrelevantes para o exercício do cálculo lógico. Além disso, a ideologia pode determinar previamente o sentido daquilo que acontece. Ao invés de ser deduzida do mundo, a ideia o deduz. E, para Arendt, não se deve tomar essa afirmação de maneira leviana. A ideologia satura o mundo de sentido, tanto no que concerne ao tempo (passado, presente e futuro são compreendidos à luz de suas

premissas) quanto ao espaço, pois todos os acontecimentos têm seu significado decifrado pela ideologia. Liberando da tarefa de pensar o que acontece, a ideologia permite que o encadeamento dedutivo corra livremente, desde que seja colocada e aceita a premissa inicial. Não surpreende que Arendt chegue a dizer, em determinado momento de sua argumentação, que o súdito ideal do sistema totalitário não é aquele convencido pelo nazismo ou comunismo, “mas as pessoas para quem a diferença entre fato e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a distinção entre verdadeiro e falso (isto é, os padrões do pensamento) não existem mais” (Arendt, 1979: 474).

Não foram poucas as críticas que Arendt recebeu por ter formulado em termos assim radicais o conceito de ideologia. Mais constantemente, as críticas são dirigidas pelos sociólogos e historiadores, que as fundamentam sobre o fato de que a realidade histórica desmente a tese arendtiana, mostrando, por exemplo, que a adesão total nunca se produziu na Alemanha (Baehr, 2010). Essas críticas deixam escapar, porém, o fato de que algo novo se produziu nos sistemas totalitários, quer dizer, o fato de que a ideologia no sentido que Arendt lhe atribui é “um fenômeno recente e, por muitas décadas, desempenhou um papel negligenciável na vida política (...) Antes de Hitler e Stalin as grandes potencialidades das ideologias não haviam sido descobertas” (Arendt, 1979: 468). Obviamente, esta passagem que acabamos de citar não é uma réplica, ela não é capaz de satisfazer os críticos de Arendt, mas ela indica que não podemos compreender o acontecimento totalitário sem assumirmos que algo inédito ocorreu. Por extensão, o princípio de ação para os indivíduos também é compreendido à luz da novidade. O funcionamento da ideologia em regimes totalitários explicita uma mudança na realidade social e política do mundo moderno, que transcende e condiciona o surgimento desses regimes. Em outras palavras, a adesão à ideologia e o desdobramento de seu até então desconhecido potencial político dependem do aparecimento da sociedade de massas, com a correspondente atomização dos indivíduos. A experiência da solidão, conhecida pelos indivíduos em uma sociedade de massas, está na base da adesão aos movimentos totalitários.

Chegamos a um ponto em que finalmente começa a se esclarecer que a

perversão da lei e a transformação da ideologia em princípio de ação não podem ocorrer se não em um contexto de dissolução do mundo comum, aquilo que Arendt denomina de “desertificação” do mundo. Na próxima seção, vamos tentar compreender essas questões, mas antecipamos nossa impressão de que esse processo de perda do mundo (*worldlessness*) guarda fortes afinidades com o fenômeno da corrupção, tomado em uma de suas faces, a saber, a do desinteresse pela coisa pública.

3. Solidão e desertificação do Mundo.

Um pressuposto assumido por Arendt –certamente um legado de sua formação filosófica mas também uma prova de sua sensibilidade política– é o de que às formas de governo sempre subjazem determinadas “experiências básicas” (Arendt, 1979: 461-74; 2018a: 54-5). No caso dos sistemas totalitários, essa experiência, como já aludimos, é a “solidão” (*loneliness*). Na perspectiva arendtiana, se o regime totalitário é desconhecido antes do século XX, as experiências fundamentais, em contrapartida, acompanham a condição humana desde sempre. Qualquer um de nós pode experimentar a solidão, desde que nos encontremos desconectados do mundo que nos cerca, assim como das demais pessoas; e, por fim, quando nos sentimos abandonados por nós mesmos. Arendt insiste sobre a interioridade desse sentimento. Diferentemente do isolamento –que é essencialmente político, pois consiste na destruição do espaço comum para a ação, que constatamos, por exemplo, sob os regimes despóticos–, a solidão é um sentimento de abandono que pode nos acometer mesmo que não estejamos isolados. As duas coisas, no entanto, podem vir juntas. E é precisamente o que acontece na dominação totalitária, a qual depende não somente da anulação da capacidade humana de agir em concerto com os outros no espaço público, mas também da destruição da vida privada (Arendt, 1979: 475) e da capacidade humana de fazer companhia a si mesmo.

Este desolamento absoluto é, diz Arendt, uma das experiências mais “radicais e desesperadas” que o ser humano pode conhecer (Arendt, 1979: 475) e podemos, sem maior dificuldade, compreender o porquê, assim como podemos compreender

as consequências nefastas quando ela se torna a base de uma forma de governo. Abandonado pelo mundo, pelos outros e por si mesmo, o solitário torna-se incapaz de ativar a capacidade de pensar, a qual requer a presença do outro na forma de um diálogo. O “dois-em-um”, imagem do pensamento, expressa perfeitamente a natureza intersubjetiva dessa capacidade, que é exercida mesmo estando só (na condição da *solitude*). Se voltarmos novamente nossa atenção ao tema da ideologia, veremos que o solitário é particularmente vulnerável à adesão aos movimentos totalitários. Aquilo que mais tarde Arendt chamará de “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*) prepara o espírito para conformar-se aos ditames da ideologia, pois que, como vimos, esta neutraliza o pensamento em favor da lógica.

A série solidão/ausência de pensamento/ideologia descreve o dispositivo pelo qual as pessoas da sociedade de massa são transformadas em executoras e em vítimas dos projetos totalitários. A principal razão para esse fato, diz Arendt, se encontra no “desenraizamento” e na “superfluidade” experimentados nesse contexto (Arendt, 1979: 475), visto que ambos promovem a experiência da solidão. O desenraizamento, diz Arendt, significa “não ter lugar no mundo reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer, em absoluto, ao mundo. O desenraizamento pode ser a condição preliminar para a superfluidade, assim como o isolamento pode ser (mas não obrigatoriamente) a condição preliminar para a solidão” (Arendt, 1979: 475). Essas experiências possuem um elemento em comum e que devemos reter para voltar ao nosso tema: o fenômeno da perda do mundo (*worldlessness*), expressa por Arendt, na parte final do texto, com a imagem do deserto (Arendt, 1979: 478). Essa imagem é tão mais perturbadora quanto mais é capaz de traduzir o sentimento da solidão, interna e externamente. Com isso queremos dizer que o deserto é, de início, uma experiência interior, aquela do ser solitário. Mas a desertificação é também uma experiência exterior, como vemos nos regimes tirânicos que destroem o espaço público. Por fim, também é conhecido o deserto na esfera social, na medida em que se intensifica o processo de atomização. Arendt não esconde sua consternação com o virtual aumento desse processo de desertificação, em todas as suas esferas. Ela chega mesmo a dizer que o sistema totalitário realizou a façanha de colocar o “deserto em

movimento” e inventou um meio de espalhar por sobre a terra habitada uma “tempestade de areia” (Arendt, 1979: 478). Esta tempestade é uma ameaça constante, independentemente de um sistema totalitário se encontrar atualmente em vigor.

Na verdade, a imagem do deserto como a negação do espaço comum atravessa o pensamento político desde suas origens. É suficiente pensarmos nas tragédias de Sófocles – onde Édipo vai conhecer o desterro no deserto, após a perda do poder, ou então podemos nos lembrar de Antígona, que se recusa a deixar sem enterro o cadáver de seu irmão abandonado no deserto – para nos convencermos de que os gregos não desconsideravam a força política dessa imagem. Seria conveniente lembrar que o deserto é uma metáfora espacial: trata-se de um lugar vazio, ausente de seres humanos e, portanto, impossível de originar o comum. Esse privilégio do espaço também é constatado em Homero. Como nos lembra Marcel Detienne,

no poema de Homero a criação de um espaço comum é concomitante à delimitação de um espaço entre, *es meson*.⁴ É esse espaço que permite que as coisas possam se tornar comuns, de início as coisas materiais, as riquezas, o butim de guerra, mas também as palavras e as opiniões, pois que o centro é tanto o que é comum quanto o que é público. (Detienne, 2006: 163)

Por que estamos insistindo na metáfora espacial? Porque, para Arendt, o mundo se define precisamente como este lugar *entre* os seres humanos (Arendt, 1979: 466). E vale ainda recordar a frase que reproduzimos na seção anterior deste trabalho: as leis delimitam o “espaço vivo da liberdade” (Arendt, 1979: 465-6). Certamente, como muitos autores já observaram (Duarte, 2000), o mundo não se resume ao espaço; ele implica as relações entre os seres humanos, as instituições que os organizam, assim como os significados comuns que partilham. Não se pode esquecer sua dimensão simbólica. Entretanto, enfatizamos a dimensão espacial porque ela permite melhor apreender a “tangibilidade” do mundo (Hammer, 2008),

⁴ Como vemos no canto XXIII da *Iliada*, Aquiles, ao depositar *no centro* da assembleia dos guerreiros os bens que serão distribuídos aos vencedores dos jogos em homenagem a Pátroclo, os torna comuns. Na verdade, nos esclarece Detienne, o gesto de Aquiles reitera um uso comum entre os gregos, a saber a partilha dos butins de guerra. Cada guerreiro, durante uma campanha militar, se empenha em “conquistar as armas de seus inimigos, cada um se esforça em fazer um butim individual. Mas ao lado da apropriação imediata e pessoal sobre os bens que vão aumentar a parte das riquezas que cada um possui propriamente, que cada um leva consigo para a tumba, há traços de outro costume: os bens tomados dos inimigos são depositados no meio” (2006: 156). Equivalência, portanto, entre o que é o meio e o que é o comum, dirá ainda Detienne (2006: 157).

isto é, o fato de que o mundo tem um *status* de “coisa”, produzida pelos seres humanos e que deve por eles ser preservada. Temos aqui um ponto de contato com o sentido clássico de república. E é a própria Arendt que faz a conexão entre seu conceito de mundo e aquele de “coisa pública”, como vemos neste trecho de *O que é política?*, onde, tratando do conceito romano de lei e mostrando que, à diferença dos gregos, os romanos a entendiam sobretudo como um artifício contratual, ela escreve o seguinte: “A *res publica*, a coisa pública (*öffentliche Angelegenheit*), que surgiu desse contrato e se tornou a República Romana, estava localizada no ‘entre espaço’ (*Zwischenraum*) entre parceiros anteriormente inimigos” (Arendt, 2003: 110). Parece, então, que Arendt projeta sobre o conceito clássico de *res publica* seu próprio conceito de mundo. Se isso for verdadeiro, o descaso com a república, que Cícero denuncia no *De republica* tem afinidades claras com o desinteresse pelo mundo, fenômeno geral que marca para Arendt a história de nossa modernidade política, e com o processo de desertificação.

Uma última palavra a respeito dessa materialidade do mundo e que Dean Hammer prefere chamar de “tangibilidade” (Hammer, 2008). De seu ponto de vista, o mundo, como artifício humano, deve ser objeto de cuidado, assim como as obras de arte. Para fundamentar essa proposição é necessário mostrar que a fabricação contém uma dimensão política maior do que aquela geralmente reconhecida pelos leitores de Arendt. E Hammer o faz, em especial, explorando a apropriação arendtiana dos temas romanos:

Não apenas as imagens da fabricação abundam na discussão de Arendt sobre a política, mas a perda do mundo (*worldlessness*) é em si mesma um problema de nossa atitude com relação às coisas deste mundo. Não há dúvida de que a ação é o herói do pensamento político de Arendt. Mas a atitude com relação ao mundo que Arendt espera recuperar é aquela associada com a cultura e os romanos. Olhando mais de perto a discussão de Arendt com os romanos, podemos dar mais profundidade ao papel de uma personagem menor, o *homo faber*, na história que Arendt conta. A questão não é se a fabricação é complementar à ação. É o modo pelo qual a fabricação pode desempenhar um papel na recuperação do pensamento e da ação. (Hammer, 2008: 63-4)

Estamos de acordo com Hammer, de modo geral. Apenas lembramos que a fabricação, no caso da *res publica*, não alcança a esfera da lei. Arendt, em diversas oportunidades (1958; 2003), assinalou a diferença entre o conceito grego de lei (*nomos*), resultado da fabricação e, nesse sentido, pré-político, e o conceito romano

(*lex*), compreendido em sua dimensão contratual e por isso embutido na própria ação. Rigorosamente, a fabricação na *res publica* concerne ao mundo material sobre o qual pode se assentar o significado comum, o sentido da vida partilhada. De modo mais vago, poderíamos dizer que as instituições políticas encarnam em parte a materialidade desse mundo. O exemplo que torna evidente essa tangibilidade é dado pelas obras de arte, sob suas diversas formas. Este ponto nos parece crucial para passarmos à última seção, onde vamos examinar brevemente o conceito de “cultura”, a partir do qual iremos vislumbrar não um remédio contra a perda do mundo, mas aquilo que, no âmbito das capacidades humanas, nos oferece a possibilidade de sua conservação. Mais uma vez, recorrendo aos romanos e, especificamente, a Cícero Arendt irá elucidar essas questões.

4. Cultura, Memória e Gosto

Afirma Arendt que “a cultura, a palavra e o conceito, é de origem romana” (Arendt, 1968: 211). A palavra deriva de *colere*, quer dizer, “cultivar, habitar, cuidar, tomar conta de, preservar” (Arendt, 1968: 211). No primeiro plano está a relação do homem com a natureza, esta entendida como algo a ser cultivado e trabalhado até que se torne habitável. Este cuidado é marcadamente diferente da relação que os gregos estabeleciam com a natureza, sempre a ser dominada pela arte da fabricação ou pela técnica. Para os romanos, a arte que por excelência expressava essa relação de continuidade com a natureza era a agricultura, isto é, uma intervenção não violenta sobre a terra, como a aragem do solo ou o plantio da semente. Importa muito a Arendt chamar a atenção para esta concepção de cultura que enfatiza o prolongamento em detrimento da ruptura. Ela está na origem do sentido romano de preservação e define sua concepção de memória. Um povo de agricultores está inclinado a conceber a relação do tempo sob a forma de um *continuum*, onde o passado é sempre reativado no tempo que se segue, da mesma maneira que a natureza está sempre sob cuidados para que o mundo se torne a morada do ser humano. E, se aceitarmos esta acepção de cultura, teremos de concordar com Arendt quando defende que se trata de um legado exclusivamente romano:

Os gregos não conheceram o que é a cultura porque eles não cultivavam a natureza, mas extraíam do seio da terra os frutos que os deuses haviam escondido dos homens (Hesíodo); e intimamente conectado com isto está o fato de que era estranha a eles a grande reverência com o testemunho do passado como tal, à qual devemos não apenas a preservação da herança grega mas a própria continuidade da tradição. Ambas juntas, a cultura no sentido do desenvolvimento da natureza em um lugar habitável para um povo assim como no sentido de ter cuidado com os monumentos do passado, determinam ainda hoje o conteúdo e o significado que temos em mente quando falamos de cultura (Arendt, 1968: 213).

Essa diferença específica do conceito de cultura, que distingue gregos e romanos, já estava anunciada no capítulo 27 de *A condição humana*, em uma passagem que trata da memória e da relação com o tempo passado. A passagem, entretanto, é encontrada apenas na edição alemã:

A organização da polis, cuja existência física é fundada e determinada pelos muros da cidade e cuja face espiritual é estabelecida e determinada pela lei, é essencialmente uma memória organizada, na qual, porém, ao contrário do que entendemos por memória desde os romanos, o passado não é lembrado como algo passado através do *continuum* do tempo com a consciência de uma distância temporal, mas é mantido imediatamente, de uma forma que não muda ao longo do tempo, em uma presença perpétua. (Arendt, 2020: 278)⁵

Como vemos, o que faltava aos gregos é o sentido de profundidade que somente a relação com o passado pode garantir. A *polis* como “memória institucionalizada” preserva o passado como força de atualização ou de *presentificação*, ao passo que os romanos foram capazes de manter o passado à distância porque entendiam o presente não como sua restituição, mas como sua continuidade. O sentimento dos romanos é, assim, o de profundidade. A memória cumpre, então, funções diferentes em um e outro caso: no primeiro, ela atualiza a força irruptiva da ação, mantendo-a sempre presente; menos do que ligar ao passado, ela alarga o tempo presente. No segundo caso, o romano, ela traça uma linha contínua ao longo do tempo, mantendo com clareza a distinção de suas dimensões; a memória apenas pode fazê-lo sob a condição de temperar a força irruptiva da ação inserindo-a no tempo, no próprio *continuum*. Essa é a ideia da

⁵ Reproduzimos o texto original: “Die Organisation der Polis, deren physischer Bestand durch die Stadtmauer und deren geistiges Gesicht durch das Gesetz gegründet und festlegt ist, ist ihrem Wesen nach ein organisiertes Andenken, in dem aber, in Unterschied zu dem, was wir von den Römern her unter Erinnerung verstehen, das Vergangene nicht als Vergangenes durch das Kontinuum der Zeit hindurch mit dem Bewusstsein eines zeitlichen Abstands erinnert wird, sondern unmittelbar, in zeitlich nicht veränderlicher Gestalt, in einer immerwährenden Gegenwärtigkeit gehalten wird”.

fundação romana, que, embora seja um começo, jamais o é de forma absoluta, sempre balizado por outros começos, como é ilustrado pelo mito de Eneias.

Obviamente, essas duas funções da memória não são excludentes. Trata-se, sobretudo, da ênfase que cada civilização lhe confere. Entre os romanos, contudo, uma coisa não vai sem a outra porque eles somente tornaram-se sensíveis à necessidade da preservação a partir do momento em que se reconheceram como os herdeiros e transmissores dos gregos. Na verdade, o conceito de cultura, tal como o encontramos nos romanos, é uma confluência de duas formas de ação: a preservação e o cuidado. Os gregos, diz Arendt, não cultivavam a terra, em sentido próprio, mas buscavam dela extrair seus frutos “que os deuses haviam escondido dos homens” (Arendt, 1968: 213). Os romanos associavam o cultivo e o testemunho do passado, e a isso nós devemos “não meramente a preservação da herança grega, mas a própria continuidade de nossa tradição. E Arendt conclui: “As duas coisas juntas, a cultura no sentido de desenvolver a natureza em um lugar habitável para um povo assim como no sentido de cuidar dos monumentos do passado, determinam ainda hoje o conteúdo e o significado do que temos em mente quando falamos de cultura” (Arendt, 1968: 213).

A esses dois elementos essenciais da cultura, tal como legada para nós, deve ser acrescentado ainda o gosto, o sentido da beleza, que deve estar presente no espírito de cada ser humano. Arendt retoma e amplia, nesse momento de seu texto, a noção ciceroniana de *cultura animi* – que se identificava com a própria filosofia (Cícero, 1945: 159). Ela é fundamental para entendermos a relevância política da cultura e para entendermos a natureza política do *humanismo*. Mas é igualmente importante para esclarecermos o que havíamos sugerido na seção anterior, a saber, a conexão profunda entre arte, política e o mundo. Arte e política necessitam de um espaço público para a aparição (este é um dos sentidos da “tangibilidade”, de Hammer), embora a obra de arte possa ser fabricada na solidão. Sua existência como obra, contudo, não pode dispensar a luminosidade do público, onde finalmente sua beleza pode ser apreciada. O mesmo vale para os feitos e discursos, esses “produtos” da ação humana. A beleza é o que chancela o mérito de que algo no mundo, seja a obra de arte sejam as ações humanas, deva permanecer:

A grandeza fugidia da palavra e do feito podem perdurar no mundo na medida em que a beleza lhe é atribuída. Sem a beleza, isto é, a glória radiante na qual a imortalidade potencial se manifesta no mundo humano, toda a vida humana seria fútil e nenhuma grandeza perduraria. (Arendt, 1968: 218)

A beleza é algo atribuído às coisas. Entretanto, é necessária uma faculdade de julgar o belo para que isso aconteça, a qual foi denominada por Kant de *gosto*. Para Arendt, o filósofo alemão não é, sob este aspecto, um inovador, mas expressa a mesma intuição de Cícero, ao reconhecer que a cultura da alma envolve a formação do gosto, entendido aqui como a faculdade que faz a mediação entre o espírito e as coisas *tangíveis*. A *cultura animi*, que é o fulcro do *humanismo*, como veremos, define a relação entre alma e mundo, preparando a primeira para se ocupar dele. Longe de defender qualquer individualismo de cariz estetizante, a educação do gosto é uma educação para o mundo voltada para a preservação das coisas sensíveis que o povoam.⁶

Neste ponto de seu ensaio, Arendt retoma o conhecido trecho do quinto livro das *Tusculanas* (Cícero, 1945: 433) em que Cícero compara o filósofo àqueles que que vão aos festivais e jogos somente para “assistir”, sem tomar qualquer parte naquilo que efetivamente acontece. São os espectadores desinteressados, que olham meramente pelo prazer de olhar. Esta atividade “desprovida de interesse” é, para Cícero, a mais livre de todas as atividades (Arendt, 1968: 219). Arendt produz uma inflexão no texto de Cícero, insistindo sobre a natureza *ativa* da contemplação, que não é outra coisa a não ser o exercício da faculdade do gosto. O gosto, diz ela, é uma “relação ativa com o que é belo” (Arendt, 1968: 219). Não se deve confundir, portanto, “desinteresse” com passividade. É justamente o contrário. Na medida em que o juízo de gosto é desinteressado, ele atesta sua capacidade política, entendida como a habilidade de se colocar no lugar do outro, no espírito daquilo que Kant denominava de “mentalidade alargada”. Em outras palavras, o juízo de gosto é representativo; ele assinala a capacidade de cada indivíduo transcender sua particularidade e colocar-se no lugar de todo outro em potencial. Eis uma faculdade eminentemente política: podendo ser partilhado, como “senso comum”, o juízo de

⁶ Vejamos como Arendt define a *cultura animi* nessa passagem: “um espírito (*mind*) treinado e cultivado de tal maneira de modo que lhe possa ser confiado ocupar-se e cuidar do mundo das aparências cujo critério é a beleza” (Arendt, 1968: 219).

gosto aponta a origem de todas as comunidades políticas. Contudo, não podemos perder de vista que o ensaio de Arendt não está exclusivamente voltado para o fundamento da capacidade de associação política, mas também para a melhor compreensão da relação entre cultura e política. Esta passagem esclarece a questão:

Cultura e política, então, se pertencem mutuamente porque não é o conhecimento do mundo que está em jogo, mas julgamento e decisão, a troca judiciosa de opinião sobre a esfera da vida pública e do mundo comum, e a decisão sobre qual modo de ação deve ser realizado nele, além do modo como deverá parecer doravante e que espécie de coisas nele deverão surgir. (Arendt, 1968: 223)

Arendt não poderia ser mais clara a respeito da intersecção entre gosto e ação política no mundo, o que tem a grande vantagem de nos oferecer uma visão bastante compreensiva do conteúdo próprio da *cultura animi*: trata-se de uma formação da alma que restaria mutilada se não fosse voltada para as coisas comuns, para o mundo tangível, o mundo das aparências em que ações, feitos e obras de arte tornam-se sensíveis. Esta perspectiva é profundamente ciceroniana. Como demonstrou Dean Hammer, “para Cícero a maravilha da alma, sua habilidade em descobrir e entender, é continuamente expressa como um conjunto de realizações terrenas” (Hammer, 2008: 55). Esses feitos não podem ser escalonados simplesmente pelo desejo de fama individual: eles indicam que a realização de um indivíduo não significa absolutamente nada sem a referência a um mundo comum e sem expressar de modo inequívoco um cuidado com as coisas do mundo. É isso que Cícero tem em mente quando afirma, no livro quinto (XXV, 72) das *Tusculanas*, que o homem sábio deve “se ocupar da coisa pública” (Cícero, 1945: 499). E sua forte vinculação ao mundo e à vida em comum o leva mesmo em determinados momentos a colocar em xeque a pretensão estoica de silenciamento das paixões e de isolamento da vida em comum. Em um diálogo pouco anterior às *Tusculanas*, o *De amicitia* (XIII, 48), ele recusa o ideal estoico da *securitas* em favor da inserção do sábio no mundo, assumindo sua instabilidade e reivindicando a nobreza dos laços de amizade: “Assim, se o espírito do sábio é sensível à dor – e o é, certamente, se não quisermos admitir que lhe foi extirpada a humanidade –, por que deveríamos erradicar de sua vida a amizade, para evitar provar aborrecimentos por sua causa?” (Cícero, 1990: 95). Este sentimento não é, em absoluto, estranho a Arendt.

Como vemos (mesmo de maneira apenas indicativa nesta última seção),

memória e gosto, assim como o sentido romano de cultura, estão fortemente associados, na perspectiva de Arendt, à experiência de preservação, integrando o cuidado com o mundo. Isso confirmaria sua relevância política, especificamente, promovendo o *interesse* pela coisa pública, quer dizer, o oposto da corrupção.

Considerações Finais.

Ao longo deste texto, tentamos aproximar o tema clássico da corrupção, tomado em uma de suas faces, isto é, o abandono dos afazeres públicos pelos cidadãos, com o mote arendtiano da perda do mundo (*worldlessness*). Se essa aproximação for válida, como esperamos ter demonstrado, então parece legítimo afirmar que se trata de um elemento de continuidade entre Arendt e a tradição republicana. Em um primeiro momento, nas três seções iniciais, buscamos nas reflexões de Arendt sobre o totalitarismo a presença do tema da corrupção, entendido no modo restrito que acabamos de indicar, em uma autora que enfrenta o desafio de pensar os acontecimentos políticos de seu tempo. Fomos conduzidos às suas considerações sobre a lei, a ideologia, a solidão e à desertificação do mundo. Posteriormente, na parte final, tentamos ver outro aspecto do problema, a saber, se o desinteresse pelo mundo encontraria nas capacidades humanas da memória e do gosto uma contrapartida. Estamos cientes de que este último tópico mereceria melhor desenvolvimento. Mas se indicamos aqui essa direção, fomos motivados pela própria tradição republicana que recorrentemente chamou a atenção para essas capacidades.⁷ De modo geral, a compreensão romana de memória, a cultura de conservação e preservação nela alicerçada, são conformes a esta perspectiva. De modo particular, Cícero, principal interlocutor de Arendt nestas páginas, atesta, com sua noção de *cultura animi*, a confiança na capacidade humana de interessar-

⁷ A respeito da função política da memória, convém lembrar uma passagem da *História de Florença*, de Maquiavel, na qual o autor “reproduz” o discurso de um eminente cidadão florentino dirigido ao Duque de Atenas que havia tiranizado a cidade no século XIV. “Você quer fazer servir uma cidade que sempre viveu livre (...) você considerou o quanto, em uma cidade semelhante a esta, o nome da liberdade é importante e galhardo, o qual nenhuma força doma, nenhum tempo consome? (Maquiavel, 1993: 682). A memória da liberdade perdura, por um tempo, ao menos. E Maquiavel ainda vai dizer que mesmo que os cidadãos a esqueçam com o passar das gerações, “os palácios públicos, os lugares dos magistrados, as insígnias da ordem livre a recordam” (Maquiavel, 1993: 682). Passagem semelhante pode ser encontrada no capítulo V de *O príncipe*.

se pelo mundo, de ocupar-se dos afazeres comuns, por meio da participação direta na vida política. Porém, se o ideal de homem sábio, como vimos, não pode dispensar o envolvimento com a vida política, por outro lado ele inclui o cultivo das capacidades individuais (a *humanitas*), como a do gosto. Certamente, o desenvolvimento do gosto requer o cuidado consigo, mas sua relevância política se explicita na medida em que é exercido, sob a forma do juízo, no espaço público.

Memória e gosto, tal como compreendidos pelos romanos, não são remédios para a corrupção. Eles somente explicitam a necessidade de cultivar o interesse pelos afazeres comuns e a capacidade humana para fazê-lo. Poderíamos ainda dizer, mais em conformidade com a linguagem arendtiana, que está em questão nossa capacidade de nos interessarmos ou desinteressarmos pelo mundo. Do ponto de vista político, o verdadeiro problema está no preço que pagamos pela desertificação. *Parékbasis*, como vimos, é o desvio, a degeneração. Mas é também a ação de ultrapassar os limites, o que aponta para a *hybris*, para a desmesura do sistema totalitário onde “tudo é possível”. Seria esta a forma mais dramática da corrupção política que já conhecemos até então?

Bibliografia

Adverse, H. (2019). Totalitarismo e República. *Dicionário da República* (pp. 414-20) Companhia das Letras.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago University Press.

Arendt, H. (1968). The Crisis in Culture. *Bewteen Past and Future*. Penguin.

Arendt, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace & Company.

Arendt, H. (1990). *On revolution*. Penguin.

Arendt, H. (2003). *Was ist Politik?* Piper.

Arendt, H. (2018a). The Great Tradition. *Thinking without a Banister*. Schoken.

Arendt, H. (2018b). Authority in the Twentieth Century. *Thinking without a Banister*. Schoken.

- Arendt, H. (2020). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Piper.
- Aristóteles (2016). *Política*. Vega.
- Baehr, P. (2010). *Hannah Arendt, Totalitarianism, and Social Sciences*. Stanford University Press.
- Cícero. M. T. (1945). *Tusculan Disputations*. Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- Cícero. M. T. (1990). *La vecchiaia. L'amicizia*. Garzanti.
- Cícero. M. T. (2006). *On the Republic. On the Laws*. Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- Detienne, M. (2006). *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. LGF.
- Duarte, André (2000). *O pensamento à sombra da ruptura*. Paz e Terra.
- Hammer, D. (2008). *Roman Political Thought and the Modern Theoretical Imagination*. University of Oklahoma Press.
- Laureano, R. (2020). A Definição de res publica em Cícero: Legitimidade, uso da Força e Constituição Mista no Conceito que fundou uma Tradição. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 33, 1-36.
- Lefort, C. (1999). *La complication*. Fayard.
- Leibovici, M. e Roviello, A.M. (2017). *Le pervertissement totalitaire*. Kimé.
- Maquiavel, N. (1993). *Istorie Firentine. Tutte le Opere*. Sansoni.
- Nicorski, W. (2022). Cicero's Republicanism. *Cicero's Philosophy* (pp. 215-30). Cambridge University Press.
- Porcel, B. (2015). Arendt e o Legado Político de Cícero e Maquiavel. *Clássicos e Contemporâneos da Filosofia Política* (pp. 29-38). Relicário.
- Santos Filho, J. (2021). Arendt e Cícero: As "Origens" do Sensus Communis como Sentido Político. *Cadernos Arendt*, 2(4), 13-19.

Helton Adverse

Ausência de Mundo (*Worldlessness*) e Corrupção Política: A Presença de um Tema Republicano em Hannah Arendt

Wirszubski, C. (1950). *Libertas as a political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge University Press.