

Ao encontro da questão da verdade em Hannah Arendt e Immanuel Kant

Maria Ramos Corga¹

Fiat justitia, et pereat mundus

Faça-se justiça, ainda que o mundo acabe

No one ever doubted that truth and politics do not get along well with each other, and so far no one, to my knowledge, included among the political virtues sincerity. Always considered the lies and tools necessary and justifiable to craft not only the political or demagogue, as well as the statesman. Why is that? Hannah Arendt (1995, p. 9).

Resumo: Aparentemente, para agir bem apenas teremos de seguir as normas inscritas no código moral da sociedade em que vivemos, mesmo que o façamos simplesmente por receio das consequências e para gozarmos da aceitação social. Mas será a questão assim tão simples? Não devemos procurar perceber qual o fundamento dessas normas e avaliar criticamente esse fundamento? Não devemos questionar a intenção que subjaz às nossas ações e perguntar o que é a verdade e o que é a mentira? Não devemos perguntar se todas as condutas, mesmo quando socialmente aceitas, são intrinsecamente boas? O objeto destas reflexões é comum ao pensamento de Hannah Arendt e Immanuel Kant. O texto restringe-se especificamente às obras de Hannah Arendt: *Verdade e Política* onde é apresentada a política na perspectiva da verdade e de Immanuel Kant o Opúsculo: Sobre um Suposto Direito de Mentir em *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*.

Palavras-chave: Hannah Arendt, Immanuel Kant, ética, verdade, mentira.

Meeting the question of truth in Hannah Arendt and Immanuel Kant

Abstract: Apparently, in order to act well, we only have to follow the norms inserted in the moral code of the society we live in, even if we simply do it for fear of the consequences and to benefit from social acceptance. But is

¹ Doutoramento em Filosofia Política e Ética pela Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras – Portugal.

this subject this simple? Shouldn't we try to understand the foundation of these norms and to evaluate it critically? Shouldn't we question the intention that underlies our actions and ask what truth and lie are? Shouldn't we ask if all the conducts, even when socially accepted, are intrinsically good? The subject of these reflections is present in the thought of both Hannah Arendt and Immanuel Kant. The focus of this article is specifically restricted to the following written works: Hannah Arendt's *Truth and Politics*, in which the author analyzes politics in the perspective of truth, and Immanuel Kant's essay "On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives", included in *On Perpetual Peace and Other Essays*.

Keywords: Hannah Arendt, Immanuel Kant, ethics, truth, lie.

Introdução

O motivo deste texto baseado no ensaio *Verdade e Política* de Hannah Arendt e no texto de Immanuel Kant *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade* é a necessidade surgida de tentar clarificar dois problemas diferentes:

1º - diz respeito à questão de saber se é sempre legítimo dizer a verdade.

2º - nasce da grande quantidade de mentiras como instrumentos necessários e legítimos, utilizadas, que servem de exemplo a assuntos eminentemente atuais e o que é isso significa no que se refere à natureza e à dignidade da verdade e da boa-fé. Dentro deste quadro, o presente trabalho releva uma dupla hermenêutica: a que se exerce sobre as duas obra referidas.

1 Da necessidade da reflexão ética

1.1 Uma Ética do Dever e da Responsabilidade

Constitui uma espécie de *Ex libris* da produção teórica do filósofo alemão Immanuel Kant o campo gnosiológico ou ético. É bem verdade que as temáticas do conhecimento e da liberdade foram sempre as duas grandes problemáticas, mas não é menos certo que pensar nelas a partir de

um esvaziamento político constitui uma postura ingênua sem maiores justificações. Nas palavras de Immanuel Kant, refletir eticamente significa procurar o fundamento dos atos considerados moralmente valiosos e implica escrutinar os princípios que lhes estão subjacentes. Quem obedece às normas morais só porque tem por hábito e as segue e não quer afrontar os costumes e as tradições da sociedade em que vive padece daquilo a que o filósofo chamou heteronomia moral.

Literalmente, esta significa aceitar a condução pelos outros e comportar-se como um ser menor: “A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem em se servir do entendimento sem a orientação de outrem Sapere Aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento” (KANT, 2002, p. 11-12). Porque leva à procura do fundamento das nossas decisões morais, aquelas que podem beneficiar ou prejudicar os outros, a reflexão ética implica um verdadeiro exercício de autonomia intelectual.

Se vamos ser responsáveis pelos nossos atos, então sejamos verdadeiramente responsáveis, tomando decisões por nós próprios, de acordo com o que o nosso entendimento sugere, e não a reboque da influência e dos pontos de vista dos outros, o que não quer dizer que não os tomemos em consideração. Immanuel Kant defende que para podermos assumir-nos como sujeitos autônomos precisamos de informação, por um lado, e de desenvolvimento de competência crítica, por outro, que nos permitam analisar os problemas e encontrar as melhores decisões. Assim, e tendo como referência a ética Kantiana, pode-se afirmar:

- A reflexão ética reveste-se da maior importância para que o indivíduo humano supere o plano da heteronomia moral, no qual cumpre a regra porque esta lhe é imposta por mecanismos dos quais, muitas vezes, nem sequer toma consciência, para o plano da verdadeira autonomia moral em que se assume como um sujeito autônomo, verdadeiramente responsável pelos seus atos.

- A reflexão ética permite-nos avaliar criticamente as práticas sociais e é condição imprescindível do progresso moral.

No entanto, para podermos ser sujeitos autônomos como defende Immanuel Kant, devemos ser sujeitos responsáveis, e neste sentido devo referir aqui o valor da responsabilidade em Hannah Arendt que foi

desenvolvido magistralmente por Àngel Prior Olmos (2009).² A tematização das conexões entre *Eichmann em Jerusalém* e a *Vida do Espírito*, cabe estabelecê-las em serem dos principais caminhos seguidos entre uma e outra obra, em torno da questão da responsabilidade, a primeira tem como objecto central a análise da responsabilidade jurídica do próprio *Eichmann*, assim como todos aqueles que intervieram na máquina de morte nazi. Ideia de responsabilidade que não se limita à esfera jurídica ou do Direito, mas também abarca a responsabilidade moral.

Em *O Conceito de Responsabilidade*, Paul Ricoeur, apoiando-se em H. Jonas e Levinas, distingue um conceito negativo de responsabilidade jurídica (ou responsabilidade de) com a obrigação de reparar e sofrer a pena e o conceito ético de responsabilidade para o vulnerável e frágil e foi tratado por Arendt ao analisar o papel em que os Conselhos judaicos ou os cidadãos dos diversos países da Europa, no sentido de se curvarem ou resistirem ante a dominação nazi porque nós, seres humanos temos consciência, e os colaboradores não poderiam ter feito o que foi feito, ou pelo menos não fazer nada que facilitasse o holocausto.

Àngel Prior remete-nos para as ideias de contingência e vontade na Modernidade ocidental que renovam mesmo o pensamento arendtiano nas suas últimas obras: ideias de contingência e vontade, portanto em boa medida na segunda parte de *A Vida do Espírito* e a crítica ao hegelianismo e das diversas teorias deterministas sustentadas no âmbito filosófico ou das ciências sociais contemporâneas, que tendem a negar a responsabilidade pessoal pelos atos cometidos, o que impossibilitaria a base para o funcionamento do sistema jurídico, o juízo moral e o histórico. Com mestria Àngel Prior insiste no tema da vontade na filosofia de Arendt para poder entender totalmente a decisiva importância que este tema tem para a distinção entre o bem e o mal e as possibilidades de resistência (ao mal), quer dizer, o estudo e recuperação da ideia de valor por Hannah Arendt conduz a um pensar sem muletas a nossa fonte comum: responsabilidade individual que se amplia à constituição política.

De acordo com Àngel Prior a banalização do mal, a sua falta de raízes na condição humana, não terão só uma origem exclusiva na ausência de pensamento, mas também na ausência de uma vontade humana adequada à situação e educada nos valores da liberdade e da vida: A Vontade como fonte da ação e não somente como uma escolha intermédia, dadas as finalidades, e isso é essencial para que possamos avaliar questões como a

² Àngel Prior Olmos, Professor de Facultad de Filosofía (UMU).

resistência ao mal (que parece ter um poder incontestável na falta da vontade) ou da responsabilidade pessoal dos agentes.

É deste modo que Àngel Prior consegue responder aos interpelantes da obra de Arendt como A. Kalyvas (2004) e R. J. Bernstein (2000), mas também permitiu definir segundo Antonio Muñoz Ballesta³, um estudo semelhante em relação à responsabilidade e vontade na ética da personalidade de Àgnes Heller. Embora Àgnes Heller à qual se deve a relação necessária entre a sua ética e o valor da responsabilidade com os outros cidadãos (nós mesmos entre eles), quando em Fevereiro do ano 2009 num intercambio epistolar - via email lhe faz notar “ *to choose yourself as a decent person and to give you signature to a democratic constitution. Both gestures oblige, and one takes responsibility for both*”.

Antonio Muñoz Ballesta, confirma deste modo a sua hipótese de que o terceiro pilar da ética moderna devia ser um valor da modernidade que deveria ser processado pelos outros pilares, que por sua vez, os unira fortemente impedindo a sua demolição por um qualquer ataque de *ethos* débil. Na ótica de Antonio Muñoz Ballesta, as torres gémeas do 11 de Setembro representariam os dois pilares da ética moderna, o terceiro pilar constituiria a nossa responsabilidade de que não fossem derrubadas. Este terceiro pilar era a ideia da responsabilidade porque é a característica da sua ética da personalidade que engloba o social e o comunica diretamente com o político. A responsabilidade é assim a expressão da liberdade individual e mesmo da liberdade política da democracia liberal ou república constitucional.

A responsabilidade é a decisão consciente pelo tipo de pessoa que queremos ser ao elegermo-nos como pessoas decentes ou não, é a responsabilidade pelos nossos atos, incluída a ação política (Hannah Arendt) e as omissões (Eichman), e é também ao mesmo tempo, a responsabilidade coletiva de manter em pé o edifício da constituição democrática liberal que, em definitivo, evita o triunfo do fanatismo fundamentalista – o nihilismo moral possibilita a liberdade e vida de todos e também assim a responsabilidade pessoal do nosso próprio destino. Neste sentido, um comentador do pensamento helleriano, Àngel Rivero ressaltou corretamente a esperança positiva⁴ que conserva a nossa autora: Contudo,

³ BALLESTA. Antonio Muñoz, Professor de Filosofia y jurista. IES San Juan Bosco de Lorca Calle Kilimanjaro, nº3, Puerto de Mazarrón 30860, Murcia, Spain.

⁴ Não há em Àgnes Heller uma espécie de maniqueísmo político que a trocar o seu apoio à utopia comunista por uma responsabilidade “incondicional” ao sistema capitalista e a democracia de EEUU. No seu pensamento, como em Hannah Arendt, encontramos a

Àgnes Heller, manteve ou se quiser voltou à ética da personalidade do jovem Lukács, do romanticismo alemão: a contingência cósmica não pode superar-se, mas os homens podem escolher um destino. Deste modo, há todavia, um otimismo antropológico, mas também político em Àgnes Heller. A esperança de um otimismo antropológico e político de Àgnes Heller ao pedir-se responsabilidade a todos ante os pilares da ética moderna – é o reconhecimento, segundo Antonio Muñoz Ballesta, de que o *Ethos* moderno não se mantém tão só pelo pensamento que liberta da superficialidade do mal.

Retomando Hannah Arendt, (porque é ela o meu alvo de estudo), em *Entre o Passado e o Futuro* (1979), Hannah Arendt afirma: em todos os assuntos práticos e especialmente nos assuntos políticos, tomamos a liberdade como uma verdade auto evidente, e é sobre este pressuposto axiomático que se promulgam as leis nas comunidades humanas, e se tomam decisões e se aplicam sentenças. Neste sentido, liberdade confunde-se com responsabilidade e responsabilidade com o Dever.

A reflexão ética supõe:

- informação suficiente antes da tomada de decisão;
- capacidade para considerar outros interesses além do interesse próprio;
- escrutínio das práticas morais com o objetivo de as corrigir, se necessário
- dever e Responsabilidade.

1.2 Verdade e Política

Se se assumir, porém, que não existem teorias independentes das práticas sociais, no plano da teoria política kantiana, a pergunta acerca da modernidade supõe necessariamente a reflexão sobre a sua consciência e prática. No tocante a esse aspeto, consideramos que o pensamento político de Immanuel Kant constitui, por antonomásia, um dos olhares onde o ideário moderno se reflete com maior clareza e nitidez. Concordo com a perspectiva de Châtelet quando se refere à audácia de Kant ao perguntar-se

filosofia pessoal da Phoenix pós metafísica pós-metafísico, quer dizer , um maravilhoso e renascer dos conquistados valores da liberdade , a consciência moral e avida nos seus aspetos pessoais e quotidianos e também no da ação pública e constituição justa.

pelas condições existenciais da verdade, enquanto a maioria dos filósofos anteriores a ele, questionava-se apenas sobre a problemática do erro, pois a ideia de uma verdade absoluta era, para eles, o ponto de partida inevitável.

Esta é uma questão filosófica e histórica antiga e Hannah Arendt exemplifica-a com o resgate do *mito da caverna* de Platão. O ser humano prefere a ilusão à verdade. Na política, como no quotidiano, a verdade pode tornar-se insuportável. No fundo, é o velho problema das relações entre os meios e os fins, como bem analisou Maquiavel. Neste contexto, a autora observa que existem a verdade filosófica e a verdade factual. A primeira é, em geral, restrita ao plano do indivíduo (filósofo) e só tem eficácia quando, inserida no espaço público, torna-se opinião. A segunda, diz respeito aos fatos, mas estes podem ser interpretados.

Eis um tema polémico: “Mas os fatos realmente existem, independentes de opinião e interpretação? Não demonstraram gerações de historiadores e filósofos da história a impossibilidade da determinação dos fatos sem interpretação?” (ARENDDT 1995, p. 24-25). Na verdade, Hannah Arendt defende a existência da matéria factual e, neste sentido, rompe com o relativismo dos que vêem os fatos e a história apenas sobre a ótica das interpretações. A possibilidade de interpretar não justifica que a manipulação dos fatos pelo historiador signifique a sua anulação (como no romance de George Orwell, 1984).

Quando os fatos são manipulados, rompe-se até mesmo o direito a interpretações diferentes e cai-se na pura e simples falsificação, mentira. A interpretação é uma forma de reorganizar os fatos de acordo com uma perspectiva específica. Este procedimento é muito diverso do manuseio da matéria factual à maneira das ideologias autoritárias como o stalinismo, nazismo e fascismo. Para ilustrar o que está a ser dito, Hannah Arendt (1995, p. 25) conta que Clemenceau quando interrogado sobre como os historiadores iriam interpretar quem teria a culpa pela Primeira Guerra Mundial, respondeu: “ – Isso não sei. Mas tenho certeza de que eles não dirão que a Bélgica invadiu a Alemanha.”

Por outras palavras, pode até haver interpretações e opiniões diferentes, mas elas não poderão dizer que o que ocorreu não ocorreu. Então, sai-se do âmbito da história e degenera-se na falsificação histórica, na negação dos fatos. Como salienta Arendt, “a persuasão e a violência podem destruir a verdade, não substituí-la” (ARENDDT, 1995, p. 53).

A mentira política, antes própria dos espaços diplomáticos, generalizou-se; o mentiroso diplomata não perde a noção da verdade (mente

em determinadas circunstâncias e sabe que mentir é parte do jogo); a mentira moderna confunde-se com a verdade e o mentiroso perde a noção dos limites: ele próprio passa a acreditar na mentira que apregoa. Sim, a política é o âmbito dos interesses parciais e particularistas em confronto; os quais precisam da áurea do bem comum e do universalismo. Na política, o que importa são os resultados; a mentira, em geral, prevalece. Não obstante, ela tem significados positivos. Arendt refere-se à “recompensadora alegria que surge de estar em companhia dos nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público; de nos inserirmos no mundo pela palavra e pelas ações, adquirindo e sustentando a nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo.” A ação política, apesar dessa grandeza, tem limites, pois “nao abarcaq a totalidade da existência do homem e do mundo” (ARENDDT, 1995, p. 59). Há coisas que a vontade humana não pode modificar e aí cessa a influência e o poder da política.

1.3 Verdade e Propaganda totalitária.

Conceptualmente, segundo Hannah Arendt podemos chamar verdade àquilo que não podemos mudar; metaforicamente, “ela é o solo sobre o qual nos mantemos e o céu que se estende por cima de nós”. (ARENDDT, 1995, p. 59). Neste ponto, tomarei como ponto de partida o conceito de totalitarismo elaborado por Hannah Arendt. Trata-se de um conceito construído a partir de uma ideologia conservadora adotada pela autora, que vê, nas massas, um agente político disperso e nocivo.

Na perspectiva arendtiana, o que torna específico o totalitarismo, principalmente é a sua ideia de domínio. “Apenas a ralé e a elite podem ser atraídas pelo ímpeto do totalitarismo: as massas têm de ser conquistadas por meio da propaganda” (ARENDDT, 1951, p. 433) mas, essa propaganda é sempre dirigida a um público de fora, sejam as camadas não totalitárias da população do próprio país ou os países não totalitários do exterior (ARENDDT, 1951). Essa área externa à qual a propaganda totalitária dirige o seu apelo pode variar grandemente; mesmo depois da tomada do poder, a propaganda totalitária pode ainda dirigir-se àqueles segmentos da própria população cuja coordenação não foiseguida de doutrinação suficiente.

Por outras palavras, Hannah Arendt declara que a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não totalitário e o terror pelo contrário, é a própria essência da sua forma de governo. Por exemplo, os discursos de Hitler aos

seus gerais, durante a guerra, são verdadeiros modelos de propaganda, caracterizados principalmente pelas monstruosas mentiras com que o Fueher entretinha os seus convidados na tentativa de os conquistar (ARENDDT, 1951).

Desta forma, o domínio totalitário procura restringir os métodos propagandísticos unicamente à sua política externa ou às ramificações do movimento no exterior, a fim de lhes fornecer material adequado. Contudo, e na visão de Arendt a diferença fundamental entre as ditaduras modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. Neste contexto do domínio totalitário, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda⁵, no entanto e de acordo com a autora só em parte é verdade, pois quando o totalitarismo detém o controlo absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e usa a violência não mais para assustar o povo, mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias.

O totalitarismo não se contenta em afirmar, apesar de prova em contrário, que o desemprego não existe, elimina da sua propaganda qualquer menção sobre os benefícios para os desempregados (ARENDDT, 1951, p. 434); outra questão que aqui deve ser referida consiste no fato de que: enquanto os antigos regimes autoritários contentavam-se em exibir seu poder e em controlar a vida exterior dos governados, a burocracia totalitária estende sua interferência à vida interior dos mesmos. Como resultado dessa radical eficiência, extinguiu-se a espontaneidade dos povos sob o domínio totalitário juntamente com as atividades sociais e políticas, de tal maneira que a simples esterilidade política, que existia nas burocracias mais antigas, foi seguida de esterilidade total sob o regime totalitário.

Arendt distingue, assim, o regime totalitário da ditadura e da tirania:

⁵ Para Ernst Kohn. Bramsted, em *Dictatorship and Political Police: The Technique of Control by Fear*, Londres, 1945, 164 e segs., afirma que “o terror sem a propaganda perderia muito do seu efeito psicológico, enquanto a propaganda sem o terror cresce de impacto” (p.175). O importante é que não apenas a propaganda política, mas toda a moderna publicidade de massas, contém um elemento de ameaça. O terror pode ser eficaz sem a propaganda, enquanto constitui método convencional de uma tirania, mas precisa da propaganda quando a sua intenção é coagir a sociedade por dentro, ou seja, quando o regime político a cujo serviço está visa algo mais que o meio poder – visa o domínio total. Neste contexto, o teórico nazi Eugen Hadamovsky pôde dizer em *Propaganda und national Marcht, 1933*: “A propaganda e a violência nunca são contraditórias. O uso da violência pode ser parte da propaganda.”(p.22).

A distinção decisiva entre o domínio totalitário, baseado no terror, e as tiranias e ditaduras, impostas pela violência, é que o primeiro volta-se não apenas contra os seus inimigos, mas também contra os amigos e correligionários, pois teme todo o poder, até mesmo o poder dos amigos. O clímax do terror é alcançado quando o Estado policial começa a destruir os seus próprios filhos, em termos metafóricos, quando o carrasco de ontem torna-se a vítima de hoje. A essência da tirania é a ausência de lei e o poder arbitrário.

Já no totalitarismo, o exercício do poder não é arbitrário e não pode ser pensado em termos de ausência de leis, nem em termos de interesses pessoais do tirano. Nele, o terror é a essência do sistema, e não um princípio ancilar da ação. O conceito de totalitarismo proposto por Arendt não visa reduzir o incomum à esfera da normalidade, mas, pelo contrário, compreendê-lo como fenômeno absolutamente sem precedentes.

E o que significa, para Hannah Arendt, compreendê-lo? Compreender o totalitarismo não seria perdô-lo, mas reconciliarmo-nos com um mundo em que tal evento ou processo de eventos foi possível. Compreendê-lo seria julgá-lo nos termos cristãos e dos direitos humanos da própria Europa. O poder totalitário caracteriza-se, segundo Hannah Arendt, pelo segredo e pela invisibilidade: “a única regra segura num Estado totalitário é que, quanto mais visível é uma agência governamental, menos poder detém; e quanto menos se sabe da existência de uma organização, mais poderosa ela é”. Neste sentido, Hannah Arendt afirma que: “o verdadeiro objetivo da propaganda totalitária não é a persuasão, mas a organização, a acumulação da força sem a posse dos meios de violência” (ARENDR, 1951, p. 456).

O totalitarismo não pode ser pensado unicamente em termos de violência e terror: Governo algum, exclusivamente baseado nos instrumentos da violência, existiu jamais. Mesmo o governante totalitário, cujo principal instrumento de dominação é a tortura, precisa de uma base de poder, a polícia secreta e a sua rede de informações.

Por negar qualquer ideia de estabilidade, o totalitarismo destrói um dos pilares da civilização, tal como foi definido pela autora: “em nenhuma civilização, o artefato humano para abrigar gerações sucessivas, teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudanças” (ARENDR, 1951, p. 447) e o totalitarismo nega a liberdade.

O que seria apenas uma obediência é desenvolvido por Hannah

Arendt: a verdadeira novidade desse empreendimento não é a negação da liberdade ou a afirmação que a liberdade não é boa nem necessária para o homem, e sim a concepção segundo a qual a liberdade dos homens precisa ser sacrificada para o desenvolvimento histórico, cujo processo só pode ser impedido pelo homem quando este age e se move em liberdade.

Esta novidade radical e assustadora – a novidade do totalitarismo – gerou problemas teóricos fundamentais: Não havia tradição filosófica dentro da qual esse mal absoluto pudesse ser compreendido. Só com uma análise dos “elementos” que se cristalizavam no totalitarismo – superpopulação, expansão e superfluidade econômica, e desenraizamento social e deterioração da vida política – esse mal absoluto podia ser iluminado. O conhecimento histórico é, pois, fraco para a compreensão do totalitarismo como fenômeno central da política contemporânea. Isto porque “tudo o que sabemos sobre o totalitarismo indica uma terrível originalidade, que nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar” (ARENDDT, 1951, p. 458).

No entanto, a questão é ainda mais ampla, já que o totalitarismo é, ao mesmo tempo, causa e consequência da inadequação entre a tradição intelectual do Ocidente e a novidade que ele representa; da rutura entre conhecimento e realidade. Hannah Arendt conclui, portanto que: os fenômenos totalitários que não podem mais ser entendidos em termos de senso comum e que desafiam todas as regras do juízo ‘normal’, isto é, basicamente utilitário, são somente as instâncias mais espetaculares do colapso da sabedoria comum que nos foi legada. O totalitarismo é um regime que só ganha viabilidade se implantado em grande escala, inclusive em termos populacionais, uma vez que somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário e tal movimento tem, como motor, uma utopia.

De fato, o totalitarismo, acentua Arendt, é utópico, e possui como utopia nada menos que a criação de uma nova humanidade: espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final; essa esperança – que está por trás da pretensão de governo global – é acalentada por todos os governos totalitários. Mesmo quando plenamente instalado, o totalitarismo permanece atrelado à ideia de movimento, de expansão (ARENDDT, 1951, p. 458); a estabilidade seria o seu fim; interromper o processo de dominação de novos povos, novas terras, seria a sua desgraça.

Eis a essência do totalitarismo, o que leva Arendt a concluir: a luta pelo domínio total de toda a população da terra, a eliminação de toda realidade rival não - totalitária, eis a tônica dos regimes totalitários; se não lutarem pelo domínio global como objetivo último, correm o sério risco de perder todo o poder que por ventura tenham adquirido. Daí que quando o movimento, ou seja, o mundo fictício os obrigou, é destruído, as massas voltam ao seu antigo *status* de indivíduos isolados que aceitam de boa vontade uma nova função num mundo novo ou deixam-se engolir pela sua antiga e desesperada superfluidade: “e a pura verdade é que o nazismo como ideologia, havia sido realizado de modo tão completo que o seu conteúdo deixara de existir como um conjunto independente de doutrinas”. (ARENDDT, 1951, p. 45). Para concluir, perdera, deste modo, a sua existência intelectual; a destruição da realidade, quase nada deixou no seu rasto, muito o fanatismo dos adeptos.

Importa agora, passar a um contexto mais aprazível: É um dever dizer a verdade em Immanuel Kant.

2. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade

2.1 Verdade e Dever

2.1.1 *É um dever dizer a verdade*

Ninguém nasce com uma vontade educada, é preciso que a ação se confronte com a lei, apesar de o indivíduo poder agir de forma contrária. O Homem é um ser constituído por razão e sentidos e vive numa permanente tensão entre o que lhe dita a razão e aquilo para o qual os seus sentidos o impelem. Por se saber que o Homem pode facilmente desviar-se e ter inclinações naturais que o fazem preferir o mal ao bem, é que existe o dever, que se apresenta sob a forma de imperativo categórico, válido em qualquer tempo ou circunstância, ou para qualquer pessoa.

Trata-se de uma lei formal e, como tal, o imperativo categórico dirige-se ao modo como estamos a proceder, independentemente do que estamos a fazer. Por exemplo: Diz sempre a verdade! É precisamente no Opúsculo de Immanuel Kant: Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade em *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos* (2002) que

irei debruçar-mesobre este tema. Desde já, quero referir a apresentação que o professor Artur Morão faz dos Opúsculos quando se interroga: Será que não abordar o tema da mentira equivale a minimizar a verdade? Não me parece, pois a ilusão, a mentira em oposição à verdade foi abordada desde Platão. Terá isso acontecido porque era ainda desconhecida a mentira organizada, que domina a coisa pública, à diferença do mentiroso privado que tenta a sua sorte por sua própria conta? (ARENDDT, 1995, p. 17).

Não há exemplo melhor que a utilidade da mentira no domínio totalitário. A mentira é a maior violação do dever do homem para consigo mesmo, pois destrói a sua própria dignidade como homem, dotando-o de um valor menor do que se fosse uma simples coisa. Pois o homem como ser moral, não pode usar-se a si mesmo como um simples meio, de acordo com a terceira formulação do imperativo categórico, como ocorre ao mentir; porém, ao usar-se como simples meio, destrói a humanidade na pessoa convertendo-se, portanto, em simples coisa. Ela é reprovável, inclusive se sua causa é bondosa e seu autor persegue com ela um fim realmente bom. Na mentira, não somente ofendemos o direito dos outros - mentira externa - o que seria uma falta de prudência, uma vez que fazemos com que nossas próprias afirmações não possam ser credíveis no futuro, mas ofendemos sobretudo a nossa própria dignidade humana - mentira interna - tornando-nos menos que coisas, já que a sinceridade é um dever do homem para consigo mesmo antes de ser um dever para com os outros.

No artigo sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade, Kant responde à crítica de Benjamin Constant acerca da incondicionalidade do dever de dizer a verdade. Kant assume, em oposição a Benjamin Constant, que seria normativamente injustificável a “mentira dita a um assassino que nos perguntasse se um amigo nosso e por ele perseguido não se refugiou na nossa casa” (KANT, 2002, p. 173).

Segundo Kant:

A veracidade nas declarações, que não se pode evitar, é o dever formal do homem em relação a quem quer que seja, por maior que seja a desvantagem que daí decorre para ele ou para outrem; e se não cometo uma injustiça contra quem me força injustamente a uma declaração, se a falsifico, cometo, pois, mediante tal falsificação, a qual também se pode chamar mentira (embora não a dos juristas), em geral uma injustiça na parte mais essencial do Direito: isto é, faço tanto quanto de mim depende que as declarações em geral não tenham crédito,

por conseguinte, também que todos os direitos fundados em contratos sejam abolidos e percam a sua força: o que é uma injustiça causada à humanidade em geral. (KANT, 2002, p. 174).

Mas, nas palavras do professor Artur Morão surge-nos, pois, quase intolerável, a posição de Kant neste pequeno e denso ensaio, com o seu rigor fechado a qualquer exceção à verdade. Ressoam nele e noutras páginas afins do filósofo (de modo implícito, mas comprovável) algumas afinidades agostinianas que, sem contemplações, desencadeiam a *voluntasfallendi* (a vontade de enganar), o coração dúplice, que o mestre de Königsberg coaduna com o tema da obrigação moral de veracidade consigo e perante si mesmo, sem olhar às consequências. Deste breve ensaio e da sua argumentação fechada e concisa, fruto da maturidade última de Kant, que o escreveu nos seus 73 anos, chegamos ao âmago da sua doutrina moral, com a universalidade e a exigência que a habitam. Se a solução proposta causa desconforto, pois a vida nos seus meandros, e por vezes nos seus becos sem saída, não tem esta clareza, obriga pelo menos a pensar, abre costumes e fendas – que é o objetivo dos textos filosóficos. Para terminar, Kant afirma categoricamente que todos os princípios jurídicos práticos devem conter uma verdade rigorosa e as exceções aniquilam a universalidade. (KANT, 2002, p. 179).

3. Hannah Arendt e Kant – um olhar particular.

3.1. Considerações críticas finais.

O ingresso à modernidade implica, entre outras coisas, uma rutura com a totalidade social organicista, na qual o sujeito era percebido em função da tal totalidade. Entramos no âmbito das cisões: separação do homem dos seus instrumentos de trabalho, falta de comunhão entre ele e a natureza, quantificação desta, divisão social do trabalho, emergência da sociedade civil diferenciada do Estado, só para mencionar algumas características do mundo nascente.

Essa dinâmica socioeconômica será simultaneamente acompanhada por mudanças profundas tanto no plano da teoria quanto no da prática política. No que diz respeito ao primeiro aspeto, Kant será o protagonista dessa grande revolução. Ela supõe, em primeiro lugar, conceber o sujeito

do ponto de vista da pura atividade, inclusive criando as condições que permitem conhecer alguma coisa, graças à renúncia a conhecê-la em si mesma. Tal renúncia alcançará uma dimensão radical, alterando por conseguinte todos os âmbitos da realidade. Não poderia ser de outra maneira, pois, para a subjetividade moderna, trata-se do abandono de toda a possível metafísica.

Mas se, em termos kantianos, só podemos conhecer os fenômenos e não as coisas em si “noumeno”, na medida em que estas últimas excedem o campo das nossas experiências, já não existem garantias de verdades absolutas, nem muito menos Deus que também não é cognoscível em si mesmo será garantia delas.

No entanto, estaria a cometer um grave erro se se pensássemos que a modernidade está disposta a abandonar toda a possível garantia, pois, pelo contrário, o *logos* moderno aceitará o desafio de conseguir uma garantia para si, como dadora de sentido e coesão social e o novo trono será agora ocupado pela “deusa razão”. Porém, no caso de Kant, não se trataria de uma “razão qualquer”; não é a razão das ideias inatas de Descartes, nem muito menos uma razão ao serviço da experiência ou da teologia.

A razão kantiana é, antes de mais nada, uma razão cindida: uma razão ilustrada, equivalente a dizer uma razão crítica e pública, mas também e talvez especialmente uma razão jurídica e como vê Hannah Arendt, a diferença mais radical entre a Crítica da razão prática e a Crítica do juízo é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, não só deste mundo, mas também de qualquer mundo pensável, enquanto que as regras e juízos da segunda estão estritamente limitados na sua validade aos seres humanos na terra.

O juízo não é para Kant um atributo da razão prática, pois esta estabelece o que eu devo ou não fazer por meio de imperativos e o juízo, pelo contrário, exclui toda possível imposição. Assim, as principais características da Crítica do juízo kantiana segundo Hannah Arendt que contribuíram para pensar a política são: o particular como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo como a faculdade do espírito humano para incluir o particular do evento histórico na trama universal ou geral e tal como Hannah Arendt a sociabilidade dos homens como uma necessidade de mútua dependência, mas não motivada por meros interesses egoístas, e sim fundamentalmente pelas necessidades espirituais mais genuínas dos homens.

Do dito anteriormente, podemos enfatizar alguns dos aspetos

centrais da Crítica do juízo em relação à política: 1) a partir do juízo estético, Arendt encontrou em Kant as noções de liberdade, desinteresse pessoal, abertura à opinião dos outros, pluralismo. Pois a predicação da beleza não se impõe, e, portanto, supõe a ideia de consenso. Daí a analogia ou extrapolação ao consenso político; 2) O primeiro passo da interpretação arendtiana é, conseqüentemente, distinguir a avaliação reflexiva tanto frente às operações do conhecimento como diante das normas morais. 3) a faculdade da imaginação não só nos possibilita o requisito do desinteresse, elemento essencial do juízo que se extrapola ao juízo político, mas também amplia o nosso horizonte pessoal incorporando os pontos de vista dos outros, aspeto central para Hannah Arendt, porque lhe permite ver em Kant uma redefinição do espaço público, caracterizado por uma comunicação aberta e pluralista; 4) a razão kantiana esboçada na crítica do juízo compreende-se como uma razão crítica, mas não é a razão do indivíduo retraído em si mesmo, e sim uma razão do senso comum convertido em sentido comunitário, dado que o exercício da crítica supõe necessariamente a referência a uma comunidade de interlocutores que possam justamente julgar acerca de nossas posições intelectuais.

Em consequência e de acordo com o Professor Paulo Tunhas⁶ na conferência: *Que valores para este tempo* (2007) afirma que convém salientar o cruzamento pelo menos tendencioso, para lá das cisões, entre: o Bem, o Belo e o Verdadeiro, essa tríade platônica formadora da nossa cultura e cuja defesa e ilustração, como dantes se dizia Fernando Gil⁷ lembrou-o.

Resta-me clarificar que houve aqui uma deformação intencional da política por parte de Hannah Arendt, porque falou da política como se também ela acreditasse que todos os assuntos públicos são governados pelo interesse e poder, e não existisse, em caso algum, domínio político se fôssemos obrigados a preocuparmo-nos com as necessidades da vida. Com este texto, pretendi rebater algumas das conformidades entre Immanuel Kant e Hannah Arendt em relação à questão da Verdade, da Responsabilidade nas éticas de Arendt e Immanuel Kant.

Bibliografia

ARENDT, Hannah. **Verdade e Política**. Trad. Manuel Alberto, Lisboa, Relógio D'Água. 1995.

⁶ Paulo Tunhas, era Professor no Departamento de Filosofia da Faculdade de letras da Universidade do Porto e investigador no Instituto de Filosofia mesma Universidade.

⁷ Fernando Gil, filósofo e ensaísta de vários livros em português e francês que abarcam temas como a epistemologia ou estética, a filosofia moral e política.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água, 2001.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.

ARENDT, Hannah. **Qué es la política?** Barcelona, Paidós, 1997.

ARENDT, Hannah. **The origins Totalitarianism**. Trad. *Roberto Raposo (trad)*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1951.

BERNSTEIN, R.J. **Cambió Hannah Arendt de opinión?** *Del mal radical a la banalidad del mal*, en F. Birulés (comp.), Hannah Arendt. *El orgullo de pensar*, Bem, Gedisa, 2000, págs. 235-257

DAHL, Robert. **Democracia**. Lisboa, Temas e Debates, 2000.

HADAMOVSKY, Eugen. **Propaganda und nationale Macht: Die Organisation der öffentlichen Meinung für die nationale Politik**. Oldenburg: Gerhard Stalling, 1933.

KALYVAS, A. From the Act to the Decisions: Hannah Arendt and the Questions of Decisionism. **Political Theory**, vol.32, núm.3, junio de 2004, pág. 336.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. In. Artur, Morão (trad.), Lisboa, Edições 70, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**, Lisboa Edições 70, 1989.

KOHN-BRAMSTED, Ernst. **Dictatorship and Political Police: The Technique of Control by Fear**, Londres, 1945.

OLMOS, Angel Prior. **Voluntad y Responsabilidad en Hannah Arendt**, Editor, Biblioteca Nueva, 2009.

TUNHAS, Paulo. O Belo, o Bem e o Verdadeiro. In. **AAVV**, Que valores para este tempo?, 2007pp. 35-39.