

A PIEDADE COMO SENTIMENTO POLÍTICO

PIETY AS A POLITICAL FEELING

Adenaide Amorim Lima¹

Recebido em 12/03/2023

Aprovado em 17/06/2023

RESUMO

Este texto tem como objetivo principal analisar o lugar dos sentimentos na política, na perspectiva da pensadora Hannah Arendt (1906-1975). Investigaremos quais sentimentos podem ou não ser considerados sentimentos políticos. Por meio da pesquisa bibliográfica, este trabalho se organiza em quatro eixos norteadores da discussão: na introdução definimos conceitualmente a distinção entre a esfera social, privada e esfera pública em Arendt. No tópico seguinte abordaremos os acontecimentos que favoreceram a ruptura entre mundo privado, mundo público e a ascensão dos sentimentos, juntamente com a pobreza no mundo político. No terceiro tópico discorremos sobre o que Arendt compreende por compaixão, piedade e solidariedade e, segundo Luc Boltanski, as possibilidades da piedade como ação política. Por fim, a nível de conclusão, discutiremos os limites e possibilidades da ação política apresentada por Boltanski, no que diz respeito à ação política por meio da piedade, no contexto político atual.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Política da piedade. Solidariedade.

ABSTRACT

The main objective of this text is to analyze the place of feelings in politics, from the perspective of the thinker Hannah Arendt (1906-1975). We will investigate which feelings may or may not be considered political feelings. Through bibliographic research, this work is organized into four guiding axes of the discussion: in the introduction we conceptually define the distinction between the social, private and public spheres in Arendt. In the next topic, we will address the events that favored the rupture between the private world, the public world and the rise of feelings, together with poverty in the political world. In the third topic we discuss what Arendt understands by compassion, piety and solidarity and, according to Luc Boltanski, the possibilities of piety as a political action. Finally, in conclusion, we will discuss the limits and possibilities of political action presented by Boltanski, with regard to political action through piety, in the current political context.

Keywords: Hannah Arendt. Piety of policy. Solidarity.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Licenciada em Pedagogia, Filosofia e mestre em Educação pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0597-6275>. E-mail: adenaideamorim@gmail.com

INTRODUÇÃO

Apoiando-se em Aristóteles, Arendt (2017; 2011) destaca o caráter singular das esferas de atividades mais importantes da existência humana, a social e a política, enquanto na primeira atua o *animal socialis* por meio da necessidade, na segunda atua *animal politikos* por meio da liberdade. O *animal socialis* compartilha algumas características com outros animais, tais como a sociabilidade e a linguagem; o *animal politikos* possui características essencialmente humanas como o *logos*, por exemplo. Aos *logos* associamos a capacidade que o ser humano possui de resolver questões de ordem pública sem recorrer ao uso da violência e das palavras de ordem, além de ser um meio de externalização da nossa clareza em relação ao bem e o mal, o justo e o injusto, etc.

Para Arendt, a companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal. A autora destaca que, na antiguidade, a vida social estava circunscrita ao domínio das questões privadas, desse modo, tanto o *trabalho* quanto a *obra* eram atividades que estavam relegadas aos escravos, bárbaros e artesãos, ou seja, aos seres humanos que não faziam parte da *pólis*, mas que sustentava a sua existência, e que compunha o grupo dos *animais socialis*.

O ambiente privilegiado das atividades privadas e sociais era o lar, a vida familiar. Por não conviver entre “iguais”, – pois o homem de posses era considerado superior em relação às mulheres, aos trabalhadores e aos escravos – era natural que o chefe do *oikos*, o patriarca, recorresse ao uso de ordens e até mesmo da violência para manter a organização doméstica, garantir e preservar a manutenção da vida biológica de todos daquela casa. Por fazer uso desses mecanismos de coerção administrativa, o chefe do lar não era livre na esfera privada, por ter de agir assim.

Na *pólis*, ou seja, na vida pública, o homem não mais cuidava daquilo que lhe era próprio, mas daquilo que lhe era comum e de interesse de seus iguais. A coragem, o destemor, a entrega da vida em prol de uma causa nobre era uma exigência de sua liberdade, enquanto cidadão. Nesse caso, os dois principais recursos utilizados na *pólis* era a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*). Este último recurso foi muito difundido com os sofistas como modo de persuasão e não como ordenação, como ocorria na vida privada.

Embora na cidade-Estado a vida na *pólis* devesse a sua origem à vida privada, uma vez que o cidadão para participar da *pólis* devia antes ter um lar e uma família para comandar e administrar, a vida privada tinha uma única razão para existir: conservar e proteger a vida da *pólis*. É no interior da vida privada que homens e mulheres, escravos e libertos davam a sua contribuição com o trabalho dos seus corpos, na condição de seres pré-políticos, para manter a liberdade e a política da cidade. Essa exigência deveria ser obedecida para que a *pólis* pudesse garantir a liberdade e a vitória sob a necessidade da vida doméstica.

A distinção e a fronteira, quase rígida, que separava a esfera pública e a esfera privada e social e o modo como ocorriam às relações nesses dois âmbitos começaram a ruir já na Idade Média, na medida em que for possível equiparar o feudalismo com o domínio privado e o religioso com a esfera pública. De acordo com Hannah Arendt, essa ruptura se concretizou na Revolução Francesa, quando o abismo entre privado e o público ainda existia de certa forma na Idade Média, embora tivesse perdido muito da sua importância e mudado inteiramente de localização, se rompeu totalmente e houve não somente a acessão da pobreza no espaço público, como também ela estava acoplada ao sentimento da compaixão. Que até então fazia parte da caridade cristã.

A RUPTURA DA FRONTEIRA QUE SEPARAVA A ESFERA PÚBLICA DA ESFERA SOCIAL PRIVADA

Um conjunto de acontecimentos foi necessário para que houvesse a ascensão da pobreza, do trabalho e dos sentimentos no espaço da aparência e convergissem na ruptura da fronteira entre as esferas públicas e sociais privadas. Antes da modernidade, pobreza e trabalho eram assuntos distintos da esfera social. De acordo com Pinzani (2017), podemos dizer que a história da pobreza está dividida em dois grandes momentos: uma que vai até a Idade Média e outro que é inaugurado ao final dela. Até a Idade Média, a pobreza era concebida como uma predestinação social, devido a rígida estrutura social. Alguém era considerado pobre por ser vítima de circunstâncias como guerras, por desígnios divinos e/ou vítimas dos efeitos da natureza como as secas, epidemias, pragas, que redundava nos altos preços dos alimentos etc.

No início da Idade Média constata-se uma mudança de perspectiva. Agora há uma função social para a pobreza, que beira a exaltação da mesma, uma vez que, seja por meio de uma escolha ou predestinação, a

pobreza é entendida como o caminho mais curto para se chegar ao reino dos céus, uma bem-aventurança, conforme os dizeres bíblicos. Além de uma virtude, a pobreza é, então, integrada ao corpo social e passa a ter uma importante finalidade.

Na sociedade medieval, na qual cada grupo social tinha uma função específica, os pobres estavam longe de serem excluídos ou de serem considerados inúteis. Pelo contrário, tinham a dupla função de permitir aos outros a prática da caridade, que era um instrumento de “salvação da alma”, e de contribuir, por sua vez, à “salvação” de seus benfeitores através de suas orações (PINZANI, 2017, p. 350).

Mas, em meados da Idade Média a utilidade social e religiosa da pobreza começa a colapsar. Silvia Federici (2017) mostra que a partir do século XI inauguram-se duas *classes* de trabalhadores: de um lado os servos, trabalhadores camponeses muito pobres que viviam em condições análogas a escravidão; de outro, trabalhadores camponeses que tinham acesso a terra, aos meios de produção e a possibilidade de deixar suas terras para seus herdeiros, mediante pagamento de um imposto. Federici (2017) afirma que:

A servidão se desenvolveu na Europa entre os séculos V e VII, em resposta ao desmoronamento do sistema escravagista sobre o qual se havia edificado a economia da Roma Imperial. Foi o resultado de dois fenômenos relacionados entre si. Por volta do século IV, nos territórios romanos e nos novos Estados germânicos, os senhores de terra se viram obrigados a conceder aos escravos o direito a possuir uma parcela de terra e uma família própria, com a finalidade de conter, assim, suas rebeliões e evitar sua fuga para o “mato”, onde comunidades autogovernadas começavam a organizar-se às margens do Império. Ao mesmo tempo, os senhores de terra começaram a subjugar os camponeses livres que, arruinados pela expansão do trabalho escravo e, depois, pelas invasões germânicas, buscaram a proteção dos senhores, ainda que a custo de sua independência. Assim, uma vez que a escravidão nunca foi completamente abolida, desenvolveu-se uma nova relação de classe que homogeneizou as condições dos antigos escravos e dos trabalhadores agrícolas livres (p. 47-48).

A autora observa que nos países da Europa Ocidental, existiam muitas diferenças sociais entre os camponeses livres e ricos e os camponeses com um estatuto servil e pobre. A atmosfera era sempre de tensão entre os camponeses e os senhores feudais. Federici (2017) descreve várias revoltas e conflitos sociais contra as explorações dos senhores feudais na Idade Média. Segundo a autora estas revoltadas

começaram a modificar de algum modo a estrutura quando a “experiência de autonomia adquirida pelos camponeses a partir do acesso à terra teve também um potencial político e ideológico [...], os servos começaram a sentir como própria a terra que ocupavam e a considerar intoleráveis as restrições de liberdade que a aristocracia lhes impunha” (p. 49).

[...] a primeira consequência das lutas servis foi a concessão de “privilégios” e “cartas de foral” que fixavam as cargas e asseguravam “um elemento de autonomia na administração da comunidade aldeã”, garantindo, em certos momentos, para muitas aldeias (particularmente no norte da Itália e na França), verdadeiras formas de autogoverno local [...]. No entanto, a resolução mais importante do conflito entre senhores e servos foi a substituição dos serviços laborais por um pagamento em dinheiro [...] que colocava a relação feudal sobre uma base mais contratual (FEDERICI, 2017, p. 60).

A partir desse contrato, os trabalhadores camponeses ricos, que possuíam grandes extensões de terra, ganhava cada vez mais dinheiro, suficiente não somente para “comprar seu sangue”, mas também para empregar camponeses pobres, passando a não depender mais do seu trabalho direto. Por outro lado, os camponeses mais pobres, que possuíam terra suficiente somente para a sua subsistência, que obrigados a pagar seus encargos em dinheiro, começaram a contrair dívidas cada vez maiores ao ponto de perder o pouco que tinham. “Em consequência, no final do século XIII, quando as substituições se difundiram por toda a Europa Ocidental, as divisões sociais nas áreas rurais se aprofundaram, e parte do campesinato sofreu um processo de proletarianização” (FEDERICI, 2017, p. 61). Na Europa, no final do século XV, principalmente em decorrência da reforma religiosa protestante, o processo de privatização de terras aumentou ainda mais a quantidade de trabalhadores sem terras e uma grande massa de pobres e miseráveis.

De acordo com Arendt (2017), com a libertação da força de trabalho no período da Reforma, foi liberada uma sociedade de trabalhadores que não experimentara àquelas outras atividades superiores e mais significativas, tornando-se uma sociedade passiva, de mortais estéreis. Para Pinzani (2017), na sociedade tradicional europeia, já no final do período mercantilista, o pobre não era mais aquela vítima dos infortúnios do destino ou da natureza, mas, era aquele que tinha que trabalhar, árdua e penosamente, para conseguir sustentar a si e a sua família. Os ricos, na maioria aristocrata, eram aqueles que de forma quase parasitária, viviam no ócio e do trabalho do outro. Os pobres na sociedade pré-moderna levavam

uma vida miserável, eram em sua maioria lavradores, operários de oficinas artesanais e outros que exerciam atividades braçais. O trabalho ocupava praticamente todo o seu tempo e todos os membros da família tinham que trabalhar para conseguir sobreviver, inclusive as crianças.

Federici (2017) lembra que na Europa, durante os séculos XIV e XV, a luta dos trabalhadores era por “mais ‘liberdade’ e menos trabalho, nos séculos XVI e XVII os trabalhadores foram espoliados pela fome e protagonizaram ataques a padarias e a armazéns e motins contra a exportação das colheitas locais” (p. 155), dando origem a um fenômeno humano antes nunca visto, uma grande massa de trabalhadores sem trabalho, famintos e miseráveis. Paralelamente, com o advento da Reforma e da ideologia calvinista, os pobres perdem a sua utilidade social já que, a partir daquele momento, a salvação tornou-se uma conquista pessoal e o contato com Deus passou a ser direto. Nessa perspectiva, a posição social de cada indivíduo passou a ser considerada como o resultado de seu próprio sucesso ou fracasso e os pobres passaram a ser os únicos responsáveis por sua condição.

Influenciada por esse pensamento, a partir de 1601 a Inglaterra passou a dividir os pobres em três categorias e cada uma destas categorias passou a receber um tratamento diferenciado: os idosos e os deficientes recebiam um tipo específico de assistência; os aptos eram obrigados a trabalhar e os considerados vagabundos e preguiçosos eram punidos como criminosos. Mas, até esse momento as esferas sociais e políticas mantinham-se separadas. Isso começa a mudar, conforme veremos, quando essa massa de miseráveis invade a esfera pública. Nas palavras de Arendt (2011): “Quando a derrocada da autoridade tradicional pôs em marcha os miseráveis da terra, quando eles saíram das sombras de seus infortúnios e afluíram em massa para a praça pública” (p. 155).

Quando uma massa de miseráveis como esta rompeu a esfera privada e se apresentou na praça pública, durante a Revolução Francesa, culminou na ruptura da fronteira que separava a vida pública da vida social e privada. Arendt (2011) atribui a responsabilidade, inicialmente, às ideias iluministas de Rousseau, que inspirou esta revolução, por sua teoria política colocar o poder soberano nas mãos do povo e, em seguida a Robespierre por concretizá-la, através da compaixão.

Para Arendt (2011), a revolução não trouxe liberdade para a maioria que continuou sob o jugo da miséria e da necessidade. Foi necessário um esforço “especial dos representantes, um esforço de solidarização que Robespierre chamou de virtude” (p. 111) e essa virtude não estava relacionada à liberdade, mas a compaixão. A imagem de Rousseau quanto

à “multidão unida num só corpo” e movida por uma só vontade era uma descrição exata do que realmente eram eles, pois o que os movia era a busca de pão, e o grito pelo pão sempre será uníssono. Na medida em que todos nós precisamos de pão, de fato somos iguais e podemos nos unir num corpo só (cf. Arendt, 2011, p. 134).

No *Contrato social*, ao conceber o soberano como autoridade máxima do Estado a partir da *vontade geral*, Rousseau destaca que o caráter dessa vontade é o interesse comum, ele estaria acima da vontade particular, ou seja, da vontade de todos. A busca pelo bem-estar seria a única motivação para as ações humanas. A mesma segundo o filósofo francês, confere um interesse comum capaz de fazer o indivíduo contar com o apoio de seus semelhantes. Para Rousseau, a força do soberano estaria no legislativo:

Não dispondo de outra força senão o poder legislativo, o soberano só atua pelas leis; e, não sendo as leis mais que atos autênticos da vontade geral, não poderia o soberano agir senão quando o povo se encontra reunido. O povo reunido, dir-se-á: que quimera! Hoje é uma quimera, mas não o era há dois mil anos. Terão os homens mudado de natureza? ROUSSEAU, 1996, p. 47.

Hannah Arendt entende que é difícil ou quase impossível uma vontade geral no modo rousseauiano. Somente em tempos de guerra seria possível a coesão do corpo político em uma só vontade. Segundo Arendt (2011), para construir sua vontade geral “Rousseau se baseou num exemplo enganosamente simples e plausível. Recorreu à experiência comum em que dois interesses conflitantes se unem quando estão diante de um terceiro que se opõe a ambos” (ARENDR, 2011, p. 114). “Essa dinâmica se tornou um fato político importante apenas com Robespierre, que a introduziu na luta de facções da revolução” (p. 129). A questão era que a diferença entre a nação e os representantes das facções que lutaram na revolução não estava relacionada com a virtude ou talento, mas estava fundamentada na desigualdade social, que veio à tona ao final da revolução. É por isso que Arendt elogia a Revolução Americana, pois segundo ela, os protagonistas

[...] se mantiveram homens de ação do começo ao fim, da Declaração de Independência à montagem da Constituição. Seu sólido realismo jamais foi submetido à prova da compaixão, seu bom senso nunca foi exposto à esperança absurda de que o homem, que o cristianismo dizia ser pecador e corrupto por natureza, ainda pudesse se revelar um anjo (ARENDR, 2011, p. 135).

Mas, por outro lado ela evita problematizar a questão do trabalho escravo na base da sociedade americana, dizendo somente que “a ausência da questão social no cenário americano era, no final das contas, totalmente ilusória, pois a miséria sórdida e degradante estava ubiquamente presente sob a forma da escravidão e do trabalho escravo” (p. 106). E, ao invés de Rousseau, diz preferir a teoria política de Montesquieu, que preza pelo equilíbrio entre os poderes da sociedade, mas que, segundo Raymond Aron (2000), esse equilíbrio era concebido baseado no modelo de uma sociedade aristocrática, da qual Montesquieu participara.

Mas não somente isso, que segundo Arendt, teria permitido uma sobreposição entre as esperas públicas e privadas, mas também por que a propriedade e não a riqueza faz parte de um mundo comum. Nesse caso, a alienação intramundana ocorre na medida em que “o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados” (ARENDR, 2017, p. 317). Nesse processo o ser humano torna-se apenas um observador externo, não participante e alheio ao mundo.

Na modernidade estas fronteiras são eliminadas em definitivo. A cidade-Estado dá lugar ao Estado-nação e a esfera social encontra uma nova forma política. A nação passou a ser concebida como uma grande família e o governo das cidades cedeu espaço para o administrador que passou a gerir os assuntos políticos da mesma forma que organizava a vida doméstica na antiguidade. A política passa a ser apenas uma função da sociedade e seus mecanismos ficaram à mercê dos interesses e sentimentos sociais. Trata-se, agora, da sociedade como uma esfera híbrida no interior da qual os interesses públicos e privados interpõem-se continuamente.

O “que hoje chamamos de privado é uma esfera de intimidade cujos primórdios podemos remeter aos últimos períodos da civilização romana” (ARENDR, 2017, p. 46). A sociedade moderna passou, então, a ser uma sociedade de trabalhadores. A princípio, com o advento da automação, parecia que o ser humano iria libertar-se do trabalho colocando fim à sua condição humana mais elementar com o advento das máquinas. Porém, o que aconteceu foi que a sociedade tornou-se uma sociedade de trabalhadores sem trabalho.

POBREZA, EMPATIA, COMPAIXÃO, PIEDADE, SOLIDARIEDADE E POLÍTICA

De acordo com Arendt (2011) a pobreza é “um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora” (p. 93), ela coloca os seres humanos sob o ditame absoluto da necessidade de seus corpos. Não temos como saber a sua origem, mas durante muito tempo, na história do ocidente, a pobreza teve seu próprio lugar, e, conforme Pinzani (2017), teve a sua utilidade.

A empatia é um sentimento egoísta e não pode constituir em uma bússola eficaz para a ação política. Diante de um o estranho, a ação política requer tanto a visita ao outro, em oposição ao conhecimento empático, quanto o pensamento para julgar o que é certo. Na empatia, o outro é semelhante a mim e, nesse sentido, compreendemos a empatia como um tipo de conhecimento do outro, tendo o eu como uma espécie de paradigma. Desse modo, a ação por empatia é insuficiente como ação política, pois leva a uma ação egoísta em vez de altruísta, quando o motivo da ação é mais um alívio da dor para si mesmo do que para o outro. (MATTHIESEN; KLITMØLLER, 2019).

A compaixão, por outro lado, é uma paixão desperta, contagiada pelo sofrimento de outrem “é a capacidade de sofrer *com* os outros” (ARENDRT, 2011, p. 119, grifo nosso). A pobreza foi quem primeiro conduziu a compaixão até o espaço público, quando a pobreza apareceu no palco da política ela estava acoplada à compaixão.

De acordo com Arendt (2011), foi “Robespierre quem a levou [a pobreza] à praça pública com o vigor de sua grandiloquência revolucionária” (p. 119), mas primeiro, Rousseau foi quem deu espaço para a compaixão na política a partir da sua teoria. Ao recorrer à bondade natural do ser humano como um estado de natureza, segundo Arendt, Rousseau “considerava a compaixão como a reação humana mais natural ao sofrimento do próximo e, portanto, seria o próprio fundamento de toda relação humana ‘natural’ autêntica” (ARENDRT, 2011, p. 117). O egoísmo, por seu turno, uma espécie de depravação.

Devido a sua própria “natureza”, a compaixão “não pode ser despertada pelos sofrimentos de toda uma classe ou povo, e muito menos da humanidade em geral. Ela não consegue ir além do que é sofrido por uma pessoa, e mesmo assim continua a ser o que se supõe que seja, um cossofrimento” (ARENDRT, 2011, p. 123), a compaixão, assim como o amor, abole a distância e o espaço *entre* os homens. Por esta razão ela não é

política, uma vez que o espaço *entre* os seres humanos é justamente onde se situam os assuntos políticos por meio da ação e do discurso. Baseando-se em Rousseau, Robespierre acreditou “que a única força que poderia e deveria unir as diferentes classes da sociedade numa só nação era a compaixão dos que não sofriam por aqueles que eram *malheureux*, das classes superiores pelo povo simples” (ARENDDT, 2011, p. 117).

[...] a compaixão fala apenas na medida em que tem que responder diretamente aos meros sons e gestos de expressão por meio dos quais o sofrimento se faz audível e visível no mundo. Como regra, não é a compaixão que se lança a transformar às condições terrenas e mitigar o sofrimento humano, mas, se o faz, ela evitará os longos e cansativos processos de persuasão, negociação e acordo, que são os processos da lei e da política, e emprestará sua voz ao próprio sofrer, que deve reivindicar (ARENDDT, 2011, p. 125).

Rousseau foi sagaz ao preparar o terreno para afloramento da sensibilidade moderna. No âmbito da esfera pública, a compaixão, antes muda se tornou falante funcionando juntamente com “o sofrimento, como estímulo para a vitalidade do leque recém-descoberto das emoções. Em outras palavras, a compaixão foi descoberta e entendida como emoção ou sentimento, e o sentimento que corresponde à paixão da compaixão é, evidentemente, a piedade” (ARENDDT, 2011, p. 127). A piedade, na concepção arendtiana, seria a distorção da compaixão, mas tendo sua alternativa a solidariedade. A piedade seria a lamentação sem a presença do sofrimento, “sem sofrer na própria carne, não só não são iguais [em relação à compaixão] como também podem não ter relação entre si” (ARENDDT, 2011, p. 123). De acordo com Hannah Arendt, a piedade pode ser uma distorção da compaixão. Por piedade, somos atraídos por aqueles que sofrem.

É por piedade que os homens são “atraídos para *les hommes faibles*”, mas é por solidariedade que eles estabelecem de modo deliberado e como que desapaixonado uma comunidade de interesse com os oprimidos e explorados. O interesse comum seria, então, “a grandeza do homem”, “a honra da humanidade” ou a dignidade humana. Pois a solidariedade, na medida em que participa da razão e, portanto, da generalidade, é capaz de abranger uma multidão em termos conceituais, não apenas a multidão de uma classe, uma nação ou um povo, mas até toda a humanidade (ARENDDT, 2011, p. 127).

Devido a estas características, de todos os sentimentos e emoções, a solidariedade é a mais política de todos os sentimentos, mesmo que seja

despertada pelo sofrimento, ela não se deixa guiar por ele. A solidariedade não escolhe somente os fracos, os pobres ou os necessitados desse mundo, mas escolhe também os fortes e os ricos. Se “comparada ao sentimento de piedade, ela pode se afigurar fria e abstrata, pois mantém compromisso com ‘ideias’ – grandeza, honra ou dignidade – [...]. A piedade, como não é ferida na própria carne e conserva sua distância sentimental, pode ter êxito ali onde a compaixão sempre falha” (ARENDDT, 2011, p. 127).

Por ser política, deve haver na solidariedade algum espaço para a ação e o discurso. No entanto, o que acontece atualmente, conforme observa Luc Boltanski (2004), devido ao longo desfile de desafortunados à que somos expostos diariamente diante da televisão, internet corremos o risco de virarmos espectadores passivos do sofrimento alheio. Como em uma peça de teatro, somos afetados pelo sofrimento do outro, porém, essa afetação não nos mobiliza a ponto de provocarmos mudanças e soluções dos problemas cujas manifestações assistimos. Ou deixamos que questões políticas fundamentais que dizem respeito a todos sejam decididas, ou não decididas, pelos políticos profissionais, que elegemos e nos contentamos em apenas assistir as consequências de tais decisões ou omissões.

Ao analisar o grande problema da imigração, tendo como símbolo, até bem pouco tempo, o menino turco Alan Kurdi, afogado, cuja imagem de seu corpo sem vida estendido na praia circulou o mundo inteiro, Bodziak Junior (2020) ressalta que apesar das ondas de comoção provocadas por essa imagem, elas não foram efetivamente capazes de mobilizar as instituições políticas, as únicas realmente capazes de promover soluções efetivas e duráveis para o problema da imigração. A partir da segurança de nossas casas nos apiedados de uma tragédia, em seguida de outra e mais outra. O que tentamos fazer é dar um rosto a algum representante destes infortúnios humanos e inspirar pena, uma vez que a “forma narrativa específica da política da piedade não se limita à constituição da audiência e à construção da causa do sofrimento; também implica o modo como aparece o sofredor” (VAZ; ROLNY, s/d, p. 4-5). Porém, como um mecanismo de defesa, tendemos distanciarmo-nos e “naturalizar” essas tragédias.

Para Boltanski, o que chama mais à sua atenção, na questão do telespectador “é, por um lado, a possibilidade de tudo ver; que é de uma perspectiva totalizante de um olhar que não tem um único ponto de vista ou que passa por todos os pontos de vista possíveis e, por outro, a possibilidade de ver sem ser visto. [...] Os dois componentes separam visualização e ação” (BOLTANSKI, 2004, p. 25). Precisamos extrair as implicações latentes de uma política da piedade que se distingue por não estar centrado diretamente na

ação ou no poder do forte sobre o fraco, como é no caso das políticas de justiça, “mas que na observação: observação do infeliz por aqueles que não compartilham seu sofrimento, que não o vivenciam diretamente e que, como tal, podem ser considerados pessoas afortunadas ou sortudas” (p. 3).

Na política de piedade existe sempre uma urgência da ação para findar o sofrimento exposto. Mas como bem observou Hannah Arendt, nem sempre o espetáculo da miséria inspira sem piedade, muitas vezes ela é ignorada. Em decorrência tanto de uma cegueira física, decorrente de uma sutil separação dos espaços em que cada um se move, ou devido a uma cegueira moral, quando a discrepância de condições cria um abismo entre a classe daqueles que sofrem e a classe dos que não sofrem, formamos uma ideia do sofrimento dos infelizes. Mas como despertar a piedade dos afortunados que estão a quilômetros de distância e inspirar os sentimentos e despertar a sensibilidade que são indispensáveis para uma política de piedade? Como a imagem desses miseráveis e sofredores devem ser transmitidas? O espectador distante não está isento de toda a sua obrigação moral sob a alegação de que o desafortunado não está presente, é ao seu senso moral que a demonstração costuma apelar uma vez que sem moral não há piedade.

Conforme Luc Boltanski, como uma política que aspira à generalidade e tende a se desvincular daquelas situações cujos eventos provocam compaixão, a política precisa contar com técnicas para estabelecer uma equivalência entre as técnicas estatísticas em particular, mas sem abandonar totalmente o caso no seu particular, uma vez que dificilmente a piedade se inspirará em generalidades absolutas, definida por meio de indicadores quantitativos discutidas em convenções e análises macroeconômicas, apesar de também isso ajudar a definir uma política. A alternativa proposta por Boltanski é que os sofrimentos e infortúnio devam ser explorados do seguinte modo:

Eles, portanto, devem ser hiper-singularizados através de um acúmulo de detalhes do sofrimento e, ao mesmo tempo, desqualificados: é ele, mas poderia ser outro; é aquela criança ali que nos faz chorar, mas qualquer outra criança poderia ter feito o mesmo. [...] os sofrimentos manifestados e tocantes através do acúmulo de detalhes também deve ser capaz de se fundir em uma representação unificada. Embora singulares, são não menos exemplares. O problema particular que uma política da piedade deve enfrentar, portanto, diz respeito a esse tratamento paradoxal da distância. Para evitar o local, tal política deve reunir situações particulares e, assim, transmiti-las, isto é, atravessar uma distância, mantendo tanto quanto possível as qualidades conferidas a eles por um encontro face a face (BOLTANSKI, 2004, p. 12).

Mas isso pode gerar uma tensão no que diz respeito ao limite, de saber até onde convém detalhar o sofrimento dos miseráveis, isso porque despertar piedade pode entrar em conflito, uma vez que pode-se ir muito longe na descrição e causar repulsiva ou até mesmo prazer mórbido, por parte de algumas pessoas ao assistir o sofrimento da pessoa que está sendo infligida. Para Boltanski (2004), uma política que se fundamenta no sofrimento e faz dele um argumento político deve superar essa tensão “combinando em um único enunciado, um mundo realista relatado por um espectador não envolvido observando de qualquer lugar e, em vista da proibição da pura factualidade, um mundo de pessoas que são afetadas e cuja preocupação promete compromisso” (p. 33-34). O objetivo disso tudo seria o de transformar o espectador em ator, um agente de ação política. Pois esse é o espaço *entre* político por excelência em que acentua, inevitavelmente, a separação entre ver e agir, separação inexistente na compaixão.

Tendo em vista que para Hannah Arendt, a ação e o discurso são ações políticas por excelência, para o espectador distante da tragédia alheia, essa ação não se dá diretamente com sofrimento, mas por meio da representação. Os instrumentos que podem transmitir a representação e aqueles que podem transmitir uma ação não são os mesmos. Para quem age à distância “não apenas duas formas de ação estão previstas: pagar e falar. Ninguém nunca sugere, por exemplo, que o espectador deve largar tudo e ele mesmo para o lado do infeliz” (BOLTANSKI, 2004, p. 17). Essa possibilidade de ação demanda uma cadeia de intermediários entre o espectador e o infeliz. Uma ação via pagamento “requer apenas um sistema bancário, mas também a existência de uma instituição – uma instituição estatal ou supra-estatal ou uma organização humanitária ‘não governamental’ – que pode receber o dinheiro e encaminhá-lo ao infeliz” (BOLTANSKI, 2004, p. 17).

Em relação ao discurso, para que ele seja capaz de reduzir o sofrimento de quem sofre, capaz de ser considerada uma forma de ação, é preciso da opinião pública como instrumento e que seja capaz de mobilizar instituições políticas. Isso pode ser feito por meio de eleições, manifestações ou revoltas a ponto de mobilizar os governos a agirem em nome dos infelizes, seja por meio da lei ou até mesmo pela força. Quando aqueles cujo sofrimento é transmitido de longe são de outra nação.

Ambas as possibilidades de ação tem suas vantagens e desvantagens. As vantagens é que no caso do pagamento, é relativamente fácil. A desvantagem estaria na obstrução da singularidade do doador e do

receptor. O doador é ocultado pelo caráter impessoal, uma vez que qualquer um poderia ter feito tal doação, desse modo, o agente permanece no anonimato e no isolamento. Outra questão é que a mesma ação, a de pagar algo, pode ser feito em relação a várias coisas corriqueiras como pagar um boleto, por exemplo, não há certeza de um envolvimento genuíno com a situação do sofredor. “O dinheiro vai longe; mas o doador não o segue. O vínculo criado entre o doador e o infeliz é, portanto, mínimo” (BOLTANSKI, 2004, p. 18).

Nesse cenário que é apresentado, o discurso parece desvinculado da ação. Mas, uma vantagem considerável é que a comunicação de uma pessoa para outra, que é expressa em público, pode constituir um meio para a manifestação e a organização de grupos, como no caso das petições, manifestações e outras unidades recortadas de coletividades. “A esfera pública não se constitui apenas em torno de assuntos como o apelo à deliberação, mas também em torno de causas. Ora, nada promove mais a formação de uma causa do que o espetáculo do sofrimento. É pela causa que a esfera pública e uma política da piedade se ligam” (BOLTANSKI, 2004, p. 19). A ação sem discurso faz com que as doações sejam agregadas, mas não os doadores. Uma política da piedade, como qualquer outra política, não pode abrir mão da constituição de grupos. Em outros termos, por não se constituir um espaço político ideal, a política da piedade é possível como ação política na perspectiva arendtiana.

CONCLUSÃO

Os sentimentos revelam-se essenciais na política contemporânea, principalmente quando tem como alvo as vítimas de todos os tipos de mazelas, tanto por causas naturais, quando por omissão dos governantes. Esses sentimentos alimentam os discursos, legitimam as práticas e motivam as pessoas a aparecerem na praça pública. Mas, na perspectiva arendtiana, nem todo sentimento gera ação política, como a compaixão, por exemplo, cuja ação ocorre de forma vertical e cujo sofrimento do outro, afeta o observador, dado a sua proximidade física ou comunitária não espaço *entre* o ver e agir; ou a empatia que provoca no observador desconforto, em que vivencia as calamidades como se fossem suas por um processo de identificação: onde identifico o outro que sofre como alguém semelhante a mim, nesse caso o eu é o paradigma da ação e ocorre por egoísmo e não por altruísmo.

A piedade, que pode se transformar em solidariedade, como vimos anteriormente, tem potencialidade para tornar-se um sentimento político.

Devido ao aspecto bastante delimitado do que seja de fato uma ação política, na perspectiva arendtiana, acreditamos que Boltanski teve sucesso ao explorar os limites e as possibilidades da política da piedade. Mas, conforme podemos observar, o desaparecimento do mundo público ocasionou à autenticidade, à identidade, à igualdade e à liberdade humana, fato que constatamos na política da piedade, explorado por Boltanski. Não podemos deixar de notar os limites para a ação e a fratura que há para o agente da ação.

Quando passa de espectador a ator, o *quem* do agente nunca é descoberto, exceto em manifestações públicas, suas palavras não são capazes de desnudá-lo. Podemos dizer sobre ele como se estivéssemos falando de um *o que*, elencando suas qualidades, características etc. No caso das mazelas que nos são apresentadas de lugares muito distantes, para Arendt é impossível solidificar em palavras a essência viva de uma pessoa pelo fato de nunca podermos apontá-la como autora de sua ação, uma vez que ela não pode concluí-la, somente iniciá-la, como no caso da ação via pagamento, como discutido por Boltanski.

Para Arendt (2017), a experiência do espaço público é a mais importante para a condição humana, pois quando os homens se reúnem, mediante a ação e o discurso, automaticamente, um novo espaço é inaugurado: o espaço da aparência. Esse espaço aparece e desaparece conforme os homens se encontram e se separam. Esse espaço de poder, no sentido de potencialidade, é tão importante para as decisões comuns dos seres humanos que ele antecede toda e qualquer constituição formal do domínio público e das várias formas de governo.

É mediante a ação, diante dos *outros*, que o ser humano apresenta-se na sua singular pluralidade e diz *quem* ele é. O *outro*, por sua vez, ao vê-lo e ouvi-lo, confirma a sua existência, não enquanto uma mera existência corpórea, mas como uma existência verdadeiramente humana que perante ele aparece. Cada ser humano, em sua singularidade, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se: só ele é capaz de comunicar a si próprio. Aqui percebemos a restrição que se configura à política da piedade. Mas, conforme enfatizamos, no contexto da política contemporânea, constitui-se ainda em um espaço válido e importante e que devemos zelar para não perdê-lo.

REFERÊNCIAS

ARENDR, Hannah. **A condição humana**. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

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

ARON, Raymond. Charles-Louis de Secondat, barão de Montesquieu. In: _____. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 17-63.

BODZIAK JUNIOR, Paulo Eduardo. O menino na areia: uma reflexão arendtiana sobre a solidariedade. **Síntese**, v. 47, n. 148, Mai./Ago., 2020, p. 413-427.

BOLTANSK, Luc. The question of the spectator. In: _____. **Distant Suffering: morality, media and politics**. 2 ed. Cambridge: University Press, 2004.

FEDERICI, Silvia. **O Calibã e a Bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

MATTHIESEN, N.; KLITMØLLER, J. Encountering the stranger: Hannah Arendt and the shortcomings of empathy as a moral compass. **Theory & Psychology**, vol. 29, n. 2, p. 182-199, abr. 2019.

PINZANI, Alessandro. “Vai trabalhar vagabundo”: retórica antipobre e aspectos normativos de uma teoria da pobreza. In: SILVA, Hélio Alexandre (ORG.). **Sob os olhos da crítica: reflexões sobre democracia, capitalismo e movimentos sociais**. Macapá: UNIFAP, 2017, p. 348-388.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAZ, Paulo; ROLNY, Gaele. Políticas do sofrimento e as narrativas midiáticas de catástrofes naturais. **Compós** (Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação), s/d, p. 1-14.