

# POLÍTICA E PANDEMIA: DEPOIS DE TUDO, COMO VIVER JUNTO?

Pedro Duarte<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo analisa, a partir sobretudo do pensamento de Hannah Arendt, o desafio que representa para a política “viver junto”. Embora a expressão origine-se com o ensaísta francês Roland Barthes, o objetivo do artigo é quadruplo: (1) apresentar seu fundamento ontológico na condição humana ou existencial de “ser-com”, ou seja, de ser junto aos outros, pensada desde Martin Heidegger; (2) descrever seu sentido político pela conjugação entre isonomia e diferença na forma da pluralidade pela qual cada pessoa pode aparecer singularmente em atos e palavras, de acordo com uma liberdade frente a quaisquer pre-determinações; (3) demonstrar como a recente situação da pandemia de Covid-19 radicalizou o impasse de viver junto – e separado – em sociedade, particularmente no caso do Brasil, colocando em relevo uma dimensão coletiva da liberdade pela interdependência entre os seres humanos; e (4) apontar a importância da forma de governo da república, mas também os perigos da sua fragilização nas democracias contemporâneas no que se refere à dificuldade de responder – como viver junto?

**Palavras-chave:** Pandemia; Política; Hannah Arendt.

## POLITICS AND PANDEMIC: AFTER ALL, HOW TO LIVE TOGETHER ?

**Abstract:** The article analyzes the challenge that "living together" poses for politics, primarily drawing from the thoughts of Hannah Arendt. Although the expression originates with the French essayist Roland Barthes, the article has four main objectives: (1) to present its ontological foundation in the human or existential condition of "being-with", that is, being together with others, as conceptualized by Martin Heidegger; (2) to describe its political meaning through the combination of isonomy and difference in the form of plurality, through which each person can appear singularly in actions and words, according to a freedom from any pre-determinations; (3) to demonstrate how the recent situation of the Covid-19 pandemic has radicalized the deadlock of living together – and apart – in society, particularly in the case of Brazil, highlighting a collective dimension of freedom through the interdependence among human beings; and (4) to point out the importance of the republican form of government, as well as the dangers of its weakening in contemporary democracies regarding the difficulty of answering the question – how to live together?

**Keywords:** Pandemic; Politics; Hannah Arendt.

---

<sup>1</sup> É Professor-Doutor de Filosofia da PUC-Rio, Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq e Pesquisador do Programa Jovem Cientista do Nosso Estado da Faperj. Ocupou, no Pós-doutorado, a Cátedra Fulbright de Estudos Brasileiros na Universidade Emory (EUA, 2020). Foi Professor Visitante na Universidade Södertörns (Suécia, 2012) e Pesquisador Visitante na Universidade Brown (EUA, 2004/2006). É autor, entre outros, do livro *A pandemia e o exílio do mundo* (Bazar do Tempo, 2020). Tradutor dos livros *Pensar sem corrimão* e *Liberdade para ser livre*, de Hannah Arendt (Bazar do Tempo, 2021 e 2018). ORCID: 0000-0001-7889-767X. E-mail: p.d.andrade@gmail.com.

Como viver junto? Essa pergunta, muitos sabem, foi colocada já nos anos 1970 pelo ensaísta francês Roland Barthes<sup>2</sup> e depois se tornou o título, no Brasil, da 27ª Bienal de Arte de São Paulo, sob curadoria de Lisette Lagnado, em 2006<sup>3</sup>. Nela, há o charme da simplicidade: a pergunta é direta. Nenhum de *nós* consegue ignorar o desafio por ela lançado, pelo simples fato de haver um *nós*. Trata-se de um desafio pois Barthes antepõe ao fato de “viver junto” uma palavra que, em si mesma, já traz o tom de interrogação: como? De que modo?

Essa pergunta surge não apenas da teoria política e do tradicional exame das formas de governo, ou seja, se viveríamos juntos na monarquia ou na tirania, na aristocracia ou na oligarquia, na república ou na democracia. Ela se origina, de modo fundamental, da própria constituição ontológica do ente que nós mesmos somos: o “ser-com”<sup>4</sup>, de acordo com ensinamentos de Martin Heidegger. No caso de sua ex-aluna Hannah Arendt, por isso, a política envolve a análise das formas de governo – com o elogio da república – mas também a “condição humana”.

O desafio advindo desse “ser com os outros” que é viver junto consiste em criar condições de igualdade pelas quais as pessoas exprimiriam suas diferenças em atos e palavras. Pois tais condições da igualdade precisam ser construídas, já que a natureza e a sociedade nos diferenciam, embora não politicamente, ou seja, não através dos nossos atos e palavras, e sim pela força física, pela cor da pele, o sobrenome familiar ou o rendimento financeiro. Instituir o espaço político é uma decisão tomada em nome da justiça. “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais”, afirma Hannah Arendt, “como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”<sup>5</sup>.

Essa igualdade, contudo, é que permite que diferenças políticas apareçam. Por isso, a isonomia é condição da política, mas a política é exercida quando nos distinguimos em atos e palavras. Ninguém, ao agir e falar, é condicionado, ainda que seja influenciado, por sua força física, cor da pele, família e por seu dinheiro. Isso é o que confere liberdade a nossas ações e palavras, ou seríamos previsíveis autômatos nos comportando de acordo com determinações naturais e sociais.

<sup>2</sup> Roland Barthes, *Como viver junto* (São Paulo: Martins Fontes, 2013).

<sup>3</sup> Lisette Lagnado (org.), *Como viver junto – Catálogo da 27ª Bienal de SP* (São Paulo: Cosac Naify, 2002).

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo – Parte I* (Petrópolis: Vozes, 1998), p. 170.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 335.

Por isso, as condenações correntes no Brasil recente de “esquerda caviar” e “pobre que vota em direita” são avessas à liberdade política daqueles que elas desejam designar, como se a condição econômica devesse determinar o discurso político: ricos de esquerda cairiam em contradição e pobres de direita, idem. Uns seriam cínicos, outros ingênuos. Se as expressões fossem meramente descritivas, nenhum problema, mas elas são acusativas: pretendem denunciar incoerência da pessoa com suas ações. Os acusadores, na verdade, é que não suportam lidar com a pluralidade livre e independente das opiniões políticas.

Por isso também, as lutas das minorias são simultaneamente pré-políticas e fundamentais para a política. Elas são pré-políticas pois marcam o debate com diferenças que separam seus integrantes dos outros cidadãos não pelo que falam e sim pelo que são. Por exemplo: diferenças de raça, gênero. Nisso, desrespeitam a isonomia pela qual as identidades prévias a nosso aparecer em atos e palavras deveriam ser suspensas na política. Querem marcar um lugar pré-político que dá autoridade à fala política, quando esta deveria ser livre frente àquele.

Contudo, o problema é que a isonomia não é um fato dado, ela precisa ser fundada. O machismo e o racismo, por exemplo, obstaculizam a igualdade com a qual mulheres e negros deveriam contar para seus atos e palavras aparecerem – independentemente de serem mulheres e negros. Falta aí a condição da política para que a política se exerça. Por isso, as lutas das minorias são fundamentais na política: contribuem para fundar a igualdade ainda ausente pela qual a liberdade pode aparecer. O sentido de tais movimentos não se decide nas nuvens, por isso o pensamento, para compreendê-los, precisa de solo histórico concreto.

Certa vez, um amigo arendtiano disse a uma amiga que ela se interessava por política em si, não pelo feminismo. Sua resposta foi que sim, ele tinha razão, e que ela esperava que chegasse o dia em que a fala das mulheres fosse ouvida com a mesma dignidade que a dos homens. Nesse dia, ela então poderia deixar de ser feminista. Ela fazia referência à constituição desse espaço de igualdade entre os seres humanos no qual – como ele se preocupava – cada um pode aparecer como distinto exclusivamente por seus atos e por suas palavras, e por nada mais. Não é diferente a situação com o racismo, como explicou a própria Hannah Arendt.

Se um negro numa comunidade branca é considerado nada mais do que um negro, perde, juntamente com o seu direito à igualdade, aquela liberdade de ação especificamente humana: todas as suas

ações são agora explicadas como consequências "necessárias" de certas qualidades do "negro"; ele passa a ser determinado exemplar de uma espécie animal, chamada homem.<sup>6</sup>

Igualdade e diferença seriam, assim, o par essencial da vida política. Isso significa que é preciso acrescentar à fórmula de Barthes mais outra coordenada: como viver junto e separado? Ou seja: em companhia e sozinho. Pois uma forma de viver junto é impor a homogeneidade a quem vive junto, eliminar diferenças, exigindo por exemplo que minorias se adequem à maioria (clamor amparado na falácia de que, em algum momento, o oposto ocorreu, ou seja, que a maioria teve que se adequar a minorias; na verdade, ela só precisou tolerá-las: viver junto).

O desafio político é como viver simultaneamente junto e separado, perto e distante. O isolamento de uns dos outros da tirania é politicamente tão perigoso quanto a compressão de uns com os outros do totalitarismo. Nenhum é capaz de sustentar a pluralidade, que é a experiência mais decisiva da política, pois não se confunde com a coletividade homogênea: a tirania isola diferenças pela distância, o totalitarismo as abole pela união. Hannah Arendt destacava, como contraponto a ambos, a liberdade da pluralidade que haveria nas repúblicas. Nelas, por isso, o que se partilha na política é a própria política, e não alguma coisa – como raça e etnia. O que se partilha é só o viver junto no qual cada um pode ser só, só ser.

\*

Embora a pergunta sobre como viver junto possa ser colocada genericamente na política, conforme vimos até aqui, fazê-la ser precedida por um “depois de tudo”, como sugiro, aponta para uma situação mais específica: a pandemia de Covid-19. Depois de tudo que passamos com a pandemia, como viver junto? Mas, o que é este “tudo” que passamos? Claro que, em primeiro lugar, passamos pelos adoecimentos, pelas mortes, pelo luto, pela angústia, pelo sofrimento. Os anos de 2020 e 2021 ficaram em nossas existências como estranhos parênteses na história de nossas vidas, um intervalo que, ainda hoje, é intrigante na memória.

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 335.

Em segundo lugar, contudo, a pandemia foi também um teste particularmente radical para nossa capacidade de viver junto. Raras vezes, ficou tão clara a incontornável dimensão coletiva da liberdade, e o quanto ela, se referida exclusivamente aos indivíduos, esvazia-os da dimensão propriamente política. Como se sabe, a principal medida de prevenção contra o contágio pelo Coronavírus foi por muito tempo o isolamento social, ou seja, cada um ficar em sua própria residência. Sem contato, sem contágio. Pelo menos até se achar uma vacina. Isso protegia toda a população, mas o custo, evidentemente, era que cada um precisava abdicar dos prazeres e das alegrias da rua ou de estar com os outros. Nem todos, entretanto, queriam ou estavam de acordo. Estava posto o dilema típico de como se viver junto, mas com uma intensidade incomum, uma dramaticidade única.

Por um lado, mesmo que a maioria das pessoas aprovasse as medidas dos governos de isolamento social, não derivaria daí automaticamente seu direito de universalizá-las, ou seja, de impô-las para as outras pessoas, uma vez que a vontade de uma maioria não deve necessariamente se sobrepor aos desejos das minorias. Por outro lado, no caso em questão, não haveria como proteger algumas pessoas sem o auxílio das outras, pois o contágio é um problema essencialmente social, ou, se quisermos, do “ser-com”, explicitando uma dependência mútua dos seres humanos. Daí que a pandemia seja um problema de saúde *pública*, e não meramente privada, quer dizer, seja um problema social, e não só individual.

Mesmo assim, o impasse não era simples: até que ponto, em que medida e até quando seria legítimo, por exemplo, exigir que as pessoas, contra suas vontades individuais, permanecessem em casa? Claro que se poderia dizer que era em nome da saúde e mesmo da vida, mas esse compromisso não é uma obrigação de todos correntemente. Cada um, em geral, faz seu próprio balanço entre segurança e risco ou cuidado e prazer na existência. O problema é que, com a pandemia, essas decisões individuais passaram a ter um potencial impacto sobre as outras pessoas muito maior que o normal, trazendo à baila tanto um problema ético de escolha quanto um problema político de responsabilidade na liberdade.

Revelador, nesse contexto, foi o uso das máscaras nos rostos para evitar o contágio pelo vírus na troca de respiração pelo ar. Como ficou bem conhecido, se eu usasse máscara, isso protegia menos a mim do que aos outros. Igualmente, era o uso de máscara pelos outros que me protegia. Cada máscara impede mais que o ar respirado por quem a usa saia do que impede que o ar que vem de fora chegue. Nesse sentido, a

máscara não foi apenas um importante instrumento de prevenção contra a Covid-19, ela foi um símbolo da interdependência dos seres humanos no cuidado, ou seja, da necessidade de cooperação para viver junto.

No entanto, assim como nas opções partidárias e ideológicas recentes no Brasil, a polarização durante a pandemia foi drástica: os mais conservadores com os cuidados defendiam em geral quarentenas longas e rígidas; já os mais liberais defendiam em geral flexibilidade para que cada pessoa seguisse suas prioridades de vida. Nada errado com isso, é parte da pluralidade política. O problema é que, como tudo o mais, a diferença foi elevada a rivalidade, e a fratura não é pequena. Os primeiros acusavam, não raro, os segundos de egoístas que não tinham sensibilidade para a vida. Os segundos acusavam os primeiros às vezes de autoritários sem consideração pela liberdade. Se os primeiros acentuavam o desafio de viver junto, os segundos apontavam o desafio de viver separado. Mais uma vez, o impasse, de natureza política, era na verdade como viver, simultaneamente, junto e separado. Na pandemia, esse impasse tornou-se incontornável.

No caso do Brasil, a sociedade ficou mais exposta do que as de outros países ao dilema de viver junto e separado na pandemia, por causa da omissão que marcou a gestão do governo federal. Sem diretriz clara e ações fortes que dessem sentido coletivo no enfrentamento da pandemia, a sociedade foi lançada diretamente a dilemas éticos sempre com sobrepeso individual. Por sorte, entretanto, o funcionamento institucional da democracia brasileira mostrou-se surpreendentemente eficiente: os poderes além do executivo, a saber, o legislativo e o judiciário, bem como o pacto federativo pela ação dos estados, contrabalançaram a postura da presidência. Era a forma da república que mostrava sua relevância.

\*

Poucas vezes na história, para Hannah Arendt, uma situação aproximara-se tanto da partilha plural da política quanto na república fundada pelos Estados Unidos no século XVIII. Ela fazia críticas à condução da política norte-americana em sua época, como na ocasião da frustrada invasão de Cuba apoiada pela CIA no incidente da Baía dos Porcos, em 1961, quando acusa os Estados Unidos por não entenderem a revolução vizinha, na qual pessoas pobres em um país corrompido foram – pela primeira

vez – convidadas a discutir a sua condição política. Mesmo assim, julgava que “a república americana é o melhor exemplo” histórico com um “grande potencial de estabilidade futura inerente aos novos corpos políticos”<sup>7</sup>. O país que acolheu Hannah Arendt após seu exílio foi adotado por ela: na biografia, naturalizou-se; no pensamento, o tomou como exemplo de origem política.

Rodeada por revoluções em sua própria época, Hannah Arendt destacava porém, nos Estados Unidos, a estabilidade da república ali instaurada. É evidente que mesmo essa estabilidade derivava da uma revolução, mas uma revolução de natureza curiosa, distinta daquelas típicas da era moderna. Pois já havia, antes da Guerra de Independência que marcou cronologicamente a fundação dos Estados Unidos da América, uma prática republicana na qual, através das leis, os distritos se reuniam em assembleias deliberativas acerca de assuntos públicos<sup>8</sup>. Segundo o presidente John Adams, assim se formaram os sentimentos do povo. Ou seja, a revolução americana foi parte ruptura, parte continuidade com sua história.

Contudo, meio século se passou desde que Hannah Arendt depositou suas esperanças futuras na estabilidade da república dos Estados Unidos. Será que ela ainda hoje faria o mesmo? Possivelmente, não. No mínimo, alguns alertas teriam já soado para ela – que foi tão atenta para como, nos anos 1930, os movimentos totalitários gestaram-se, na democracia alemã, até a chegada do totalitarismo ao poder<sup>9</sup>. Os alertas soaram hoje para os teóricos políticos Steven Levitski e Daniel Ziblatt, que têm se perguntado – e eles nunca pensaram antes que o fariam – se a república americana está em perigo, ou seja, *Como as democracias morrem*<sup>10</sup>.

Talvez a tese central da obra seja que democracias podem morrer de mais de uma forma. Há mortes dramáticas infligidas por inimigos evidentes, “mãos de homens armados”, como ocorreu no Brasil em 1964 através de um golpe militar. Há também, entretanto, as mortes que vêm com líderes eleitos “que subvertem o próprio processo que os levou ao poder”, às vezes rapidamente, como Hitler, em outras vezes lentamente, como teria sido o caso de Hugo Chávez na Venezuela<sup>11</sup>. No cerne da tese está algo

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *Liberdade para ser livre* (Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018), p. 19.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *Liberdade para ser livre* (Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018), p. 28.

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 390-438.

<sup>10</sup> Steven Levitski e Daniel Ziblatt, *Como as democracias morrem* (Rio de Janeiro: Zahar, 2018), p. 13.

<sup>11</sup> Steven Levitski e Daniel Ziblatt, *Como as democracias morrem* (Rio de Janeiro: Zahar, 2018), p. 15.

decisivo: a ameaça à democracia – à vida política – em nossa época pode assumir formas diferentes daquelas de épocas passadas.

Com um golpe de Estado clássico, como no Chile de Pinochet, a morte da democracia é imediata e evidente para todos. O palácio presidencial arde em chamas. O presidente é morto, aprisionado ou exilado. A Constituição é suspensa ou abandonada. Na via eleitoral, nenhuma dessas coisas acontece. Não há tanques nas ruas. Constituições e outras instituições nominalmente democráticas restam vigentes. As pessoas ainda votam. Autocratas eleitos mantêm um verniz de democracia ao mesmo tempo que corroem a sua substância. Muitos esforços do governo para subverter a democracia são “legais”, no sentido de que são aprovados pelo Legislativo ou aceitos pelos tribunais. Eles podem até mesmo ser retratados como esforços para *aperfeiçoar* a democracia – tornar o Judiciário mais eficiente, combater a corrupção ou limpar o processo eleitoral.<sup>12</sup>

Steven Levitski e Daniel Ziblatt escrevem essas palavras preocupados com a instabilidade da democracia norte-americana desde a eleição de Donald Trump em 2016 e com sua conduta no governo até 2018. Eles sabem que a tradição com mais de dois séculos de república nos Estados Unidos dá ao país sua proteção ou segurança quanto a ataques antidemocráticos. Mesmo assim, estão desconfiados. Compartilham com Hannah Arendt o apreço por aquela república, contudo, não confiam nas suas instituições como há cinquenta anos atrás ela fazia. Ora, e o que dizer, então, da situação do Brasil, onde a fragilidade histórica da democracia é o fato político evidente? E o é mesmo para um político como José Sarney.

Quando temos crises, cai o governo. Dizem que a Constituição assegurou 30 anos de normalidade. Assegurou como? Dois impeachments de presidente! Isso é crise. A instabilidade foi uma marca, e os problemas políticos resultaram em duas coisas gravíssimas: judicializamos a política e politizamos a Justiça. Todo problema se leva à Justiça. Quem tem de resolver são os partidos, mas não existem partidos. Hoje eles não funcionam.<sup>13</sup>

O contexto em que nossa relação com o pensamento de Hannah Arendt no Brasil se situa agora, portanto, é muito diferente daquele descrito nas memórias de Celso

<sup>12</sup> Steven Levitski e Daniel Ziblatt, *Como as democracias morrem* (Rio de Janeiro: Zahar, 2018), p. 17.

<sup>13</sup> José Sarney, *Entrevista para Revista Época* (05/10/2018): <https://epoca.globo.com/quando-lideres-sao-formados-do-dia-para-noite-temos-impeachment-23128508>.

Lafer<sup>14</sup> ou Eduardo Jardim<sup>15</sup>, seus introdutores no país. Naquela época, a criatividade política chamava a atenção, pois a ditadura no governo entrara em declínio. Houve a revogação do AI-5, a anistia e as eleições. Os anos 1980 davam entusiasmo à leitura da pensadora. Hoje, nós a vemos com preocupação, uma vez que o processo de redemocratização, como descreveu José Sarney, está longe de ter alcançado uma estabilidade republicana da pluralidade entre partidos, além de tampouco, está claro, ter exercitado de modo consistente alguma outra forma de organização política, como os conselhos ou a autogestão.

\*

Quando Hannah Arendt buscou compreender a passagem do mundo não totalitário para o totalitário na primeira metade do século XX na Europa, um dos traços mais característicos era exatamente o modo pelo qual as massas sociais, e não mais as classes do século XIX, tinham perdido a identificação com partidos. O cenário da eleição no Brasil, em 2018, tem a ver com tal fenômeno. O partido do presidente eleito não é relevante, mas sua figura populista sim. Nem é acaso que o antagonismo ao partido anteriormente no poder por mais de dez anos tenha se alastrado para todos os outros partidos também. Massas que nunca se envolviam intensamente na atividade política mobilizaram-se em uma outra direção.

A maioria dos seus membros nunca havia participado da política. Isto permitiu a introdução de métodos novos de propaganda política e a indiferença aos argumentos da oposição: os movimentos, até então colocados fora do sistema de partidos e rejeitados por ele, moldaram um grupo que nunca havia sido atingido por partidos tradicionais. Sem necessidade e capacidade de refutar argumentos contrários, preferiram métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam terror em lugar de convicção. As discórdias ideológicas com outros partidos ser-lhes-iam desvantajosas se eles competissem sinceramente com esses partidos; não o eram, porém, porquanto lidavam com pessoas que tinham motivos para hostilizar igualmente a todos os partidos.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Celso Lafer, “Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte”, in *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder* (São Paulo: Paz e Terra, 2018), p. 23-50.

<sup>15</sup> Eduardo Jardim, “Hannah Arendt e nós”, in *Revista serrote* (Julho / 2018; n. 29).

<sup>16</sup> Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 362.

Impressiona a similaridade da análise de Hannah Arendt, que se refere a uma situação de quase cem anos atrás na Europa, e a nossa hoje. Pessoas que mal participavam da política, estão subitamente tomadas por ela. Não se organizam e nem confiam nos partidos tradicionais. Empregam ou aceitam métodos novos de propaganda, como os grupos massificados de WhatsApp, aparentemente cruciais nas eleições do Brasil em 2018, como foi o Facebook nas eleições americanas em 2016. Os argumentos críticos são ignorados, parece que as posições se tornaram imunes, no que o ensaísta Francisco Bosco chamou na mídia de “lógica psicossocial hiper-consistente”<sup>17</sup>. Isso se fortalece pois as discórdias com os outros partidos estão, desde a saída, desacreditadas. O processo se conclui pois “membros fanatizados são inatingíveis pela experiência e pelo argumento”<sup>18</sup>, afirma Hannah Arendt. De certo modo, já estava aí, no diagnóstico de 1951, o germe do que depois, no início dos anos 1960, Hannah Arendt chamaria de “banalidade do mal”<sup>19</sup>.

No cerne da banalidade do mal, conceito que Hannah Arendt apresenta ao relatar o julgamento de Adolf Eichmann – funcionário nazista com papel decisivo no genocídio judeu – em Jerusalém, estava a ausência de pensamento. Teria sido crucial, para o totalitarismo, a irreflexão das massas. Hoje, contudo, a banalidade não é mais a ausência do pensamento, é o ataque a ele. Não se trata mais de uma prática involuntária, ela se tornou propositiva e orgulhosa de si. Diversos novos governos não apenas contam com a banalização, mas a propagandeiam. Nisso, a ameaça atual não se dirige apenas à vida ativa da política, mas também à vida do espírito da filosofia. Não se trata de achar uma repetição do totalitarismo, porém, e sim de compreender quais novas formas aqueles seus impasses assumiram.

Não espanta que ainda estejamos às voltas com esses impasses parecidos com os que vieram à tona com os totalitarismos do século XX. É que “as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação”, escrevia Hannah Arendt ao fim de suas pesquisas sobre as *Origens do totalitarismo* em 1951, “que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política,

<sup>17</sup> Francisco Bosco, termo empregado em seus posts de Facebook.

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 358.

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (São Paulo: Companhia das Letras, 1999), p. 310-11.

social ou econômica de um modo digno do homem”<sup>20</sup>. O movimento totalitário explicitou que um povo pode viver sob a democracia sem prezá-la, não porque é contra a ela, mas por indiferença, apatia ou banalidade.

No fundamento sem fundo da experiência democrática, portanto, está um elemento que outro fenômeno, não o totalitarismo, mas a pandemia, evidenciou. É este ser-com. Quem melhor o percebeu, durante a própria pandemia, foi o filósofo francês Jean-Luc Nancy. Sua descrição sobre o desafio que a pandemia significou é uma espécie de suma sobre como teríamos que estar separados e juntos.

O vírus nos comuniza. Ele nos coloca em pé de igualdade (para dizê-lo rapidamente) e nos junta na necessidade de enfrentar o conjunto. Que isso deva passar pelo isolamento de cada um é apenas uma maneira paradoxal de fazer com que experimentemos nossa comunidade. Não podemos ser únicos senão entre todos. É o que faz nossa mais íntima comunidade: o sentido compartilhado de nossas unicidades.<sup>21</sup>

### Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

\_\_\_\_\_. **Eichamnn em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BARTHES, Roland. **Como viver junto**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo – Parte I**. Petrópolis: Vozes, 1998.

JARDIM, Eduardo. **“Hannah Arendt e nós”**, in. *Revista serrote* (Julho / 2018; n. 29).

LAGNADO, Lisette (org.). **Como viver junto – Catálogo da 27ª Bienal de SP**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

LAFER, Celso. **“Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25o aniversário de sua morte”**, in. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder* (São Paulo: Paz e Terra, 2018)

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

NANCY, Jean-Luc. **“Comunovírus”**. Rio de Janeiro: Site da Editora Bazar do Tempo, 2020.

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 511.

<sup>21</sup> Jean-Luc Nancy, “Comunovírus”. Rio de Janeiro: Site da Editora Bazar do Tempo, 2020.

## POLÍTICA E PANDEMIA: DEPOIS DE TUDO, COMO VIVER...

Pedro Duarte

SARNEY, José, i. MEDEIROS, Lydia. **Entrevista para Revista Época** (05/10/2018): <https://epoca.globo.com/quando-lideres-sao-formados-do-dia-para-noite-temos-impeachment-23128508>.

183