



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DARIÔHANA MOREIRA ALENCAR

**A PLURALIDADE HUMANA COMO CONDIÇÃO DA POLÍTICA EM HANNAH
ARENDT**

**JOÃO PESSOA
2017**

DARIÔHANA MOREIRA ALENCAR

**A PLURALIDADE HUMANA COMO CONDIÇÃO DA POLÍTICA EM HANNAH
ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito final para a obtenção do Título de Mestra em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno.

JOÃO PESSOA
2017

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A368p Alencar, Daríohana Moreira.
A pluralidade humana como condição da política no
pensamento de Hannah Arendt / Daríohana Moreira
Alencar. - João Pessoa, 2017.
82f.

Orientação: Marconi José Pimentel Pequeno.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

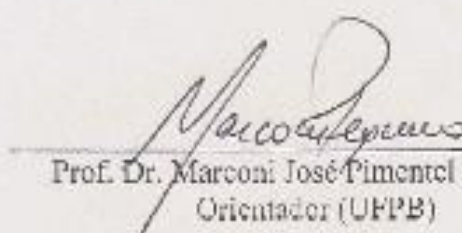
1. Política, pluralidade, ação e discurso. I. Pimentel
Pequeno, Marconi José. II. Título.

UFPB/CCHLA

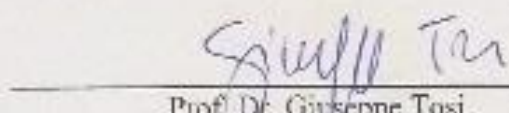
DARIOHANA MOREIRA ALENCAR

**A PLURALIDADE HUMANA COMO CONDIÇÃO DA POLÍTICA EM HANNAH
ARENDT**

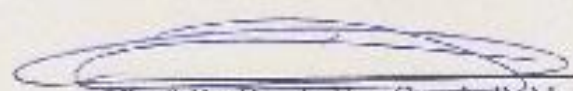
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito final para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.



Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno.
Orientador (UFPB)



Prof. Dr. Giuseppe Tosi
Membro Interno (UFPB)



Prof. Dr. Danilo Vaz Curado R. M. Costa
Membro Externo (UNICAP)

João Pessoa, 13 de dezembro de 2017

À minha mãe

AGRADECIMENTOS

Durante a travessia, muitos foram importantes.

Agradeço ao professor Marconi por aceitar e orientar este trabalho.

Agradeço aos professores por aceitarem participar dessa banca.

A quem sempre teve fé e me mostrou que tudo pode ser possível, pela presença bonita em minha vida, Bia, gratidão.

Quero agradecer a Ângela Calou pelo impulso e encorajamento, pois só se pode dar força a quem quer bater asas, aqueles que voaram desde cedo; moça bem-te-vi.

Quero agradecer também a Angélica Calou pelas palavras de apoio.

A quem me socorreu e, de coração aberto, me ajudou a ordenar ideias, e fez da minha ansiedade e aflição caminhos para uma força criadora, Thayla Gevehr, sou grata.

A Samuel Dias, pelo amor, e paciência, presente em minha vida, sou grata pela tua amizade, tenho sorte de ter tido você como timoneiro do meu pequeno barco.

Ao querido professor e amigo Marcius Aristóteles, muito obrigada pela força.

Agradeço a Michelle Fernandes pela energia compartilhada na morada.

A tia Sônia por ter sempre me incentivado e ter me aconselhado a nunca desistir, a sempre ir em frente.

A Patrícia Angelim, por ser sempre porto seguro a qualquer hora do dia ou da madrugada, sou grata. Aos amigos e companheiros da vida acadêmica: Géssica, Mariana, Giordano, Marcos, Marta Maria.

Agradeço à CAPES pelo auxílio financeiro

“Um menino nasceu – o mundo tornou a começar”
João Guimarães Rosa – Grande Sertão: veredas

RESUMO

O objetivo dessa pesquisa é compreender a noção de pluralidade humana na filosofia política de Hannah Arendt. O conceito de política mostra-se, em seu pensamento, como o espaço entre os homens e a pluralidade como condição desse aparecimento. Para que possamos compreender melhor tais conceitos, investigamos as suas conexões com as noções de ação e discurso, pois são estas que garantem a pluralidade humana e a liberdade. Em virtude da preocupação com essa garantia, nossa autora detecta o esquecimento desse espaço propriamente político, o espaço público. Tal esquecimento se revelou, na tradição do pensamento político, como aquele que colocava a contemplação no lugar da ação e associou esta última à violência. Isso acabou se mostrando especialmente na eclosão do fenômeno totalitário. Diante desse fenômeno, Arendt se pergunta pela possibilidade da política ainda ter algum sentido, ou seja, o que resta depois de um regime que tinha como princípio a negação do homem por completo? Para responder a essa questão, recorremos ao aspecto da pluralidade humana que abriga nossas capacidades mais fundamentais, a saber, a ação e o discurso. Tais capacidades revelam uma saída para fugir do obscurecimento da política e garantir um espaço que acomode o ser humano em todos os seus aspectos. É na tentativa, então, de resgatar o sentido da política e de perguntar pela pertinência do pensamento da autora ainda hoje que essa dissertação foi elaborada.

Palavras-chave: Política. Pluralidade. Ação e discurso.

ABSTRACT

The objective of this study is to interpret the term human plurality according to the politics philosophy of Hannah Arendt. The concept of politics, in consonance with her mind, can be understood as a gap among human beings while plurality is seen as a condition for these politics to exist. Connections with the sense of action and discourse have been studied in order for a better understanding of such concepts as they guarantee human plurality and freedom. Regarding this guarantee, the author exposes the neglect about the previously mentioned political gap, the public space. This neglect is shown, just as in the traditional political thought, as the replacement of action by contemplation, and action has been associated to violence. This can be especially seen in the totalitarian phenomenon emergence. In the light of this phenomenon, Arendt asks if politics still makes any sense; in other words, what remains after a system of which principle is the denial of the man? To answer this question, we appeal to the aspect of human plurality that shelters our most fundamental capacities, namely, action and discourse. These capacities show a way to escape the obscuring politics and ensure a place that accommodates the human being in all aspects. This essay tries to bring back the sense of politics and asks for the pertinence of the author's thought nowadays

Keywords: Politics, Plurality, Action and discourse.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 OS PRESSUPOSTOS DA NOÇÃO DE PLURALIDADE HUMANA EM HANNAH ARENDT.....	13
2.1 A crítica arendtiana ao pensamento político platônico	19
2.2 O hiato entre filosofia e política	22
2.3 As consequências da filosofia platônica para o pensamento político	26
2.4 A crise da tradição: a ruptura com o pensamento platônico	35
3 O TOTALITARISMO COMO DESAFIO À COMPREENSÃO	42
3.1 A sociedade de massas	43
3.2. O movimento totalitário.....	46
3.3 Ideologia e terror: a lei e a lógica do totalitarismo	48
4 A PLURALIDADE COMO CONDIÇÃO DA AÇÃO	54
4.1 A perda da espontaneidade humana.....	55
4.2 O Homem e o Espaço da Política: o Domínio Público.....	57
4.3 Liberdade e suas dificuldades para tornar-se o Espaço da Política	60
4.4 A negação da pluralidade humana	67
4.5. O caráter irreversível e imprevisível da ação	70
5 CONCLUSÃO	76
REFERÊNCIAS	80

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é compreender a noção de pluralidade humana na filosofia política de Hannah Arendt. Sabemos que sua proposta política passa pela ação e pelo discurso, pois é só por meio destes que a pluralidade humana e a liberdade podem ser asseguradas. No entanto, nossa autora, na análise da ação, afirma que ela é sempre imprevisível. Nossa questão, então, é: em que medida, dada a imprevisibilidade da ação, esta pode ser, ainda assim, absolutamente necessária? O que devemos conceber por ação e em que medida ela pode estar, lado a lado, com o discurso? De que modo ação e liberdade podem ser tomadas como elementos da política e o que ambas têm a ver com pluralidade?

Em sua obra *O que é política?*, Arendt afirma que política é uma necessidade imperiosa para a vida humana. Trata-se, pois, de um espaço construído pelos homens que envolve singularidade e pluralidade. A pluralidade é, portanto, a condição do aparecimento dos homens enquanto atores de uma vida pública, manifesta através da ação e do discurso. O que nossa autora denuncia é que esse momento de aparição dos homens na vida pública foi esquecido no decorrer da tradição do pensamento político e que, em seu aspecto mais grave, tal fenômeno tornou-se mais agudo com a eclosão do poder totalitário. Tudo isso tem a ver com o esquecimento acerca do papel da ação, do discurso e da liberdade na composição do mundo político. Vejamos em que isso consiste.

Para melhor compreendermos o sentido que a ação desempenha no pensamento arendtiano, devemos investigar mais especificamente qual é o seu sentido. Para ressaltar sua importância, Arendt se dispõe a analisar as atividades humanas contempladas pelo termo *vita activa*. Tal expressão corresponde às atividades fundamentais concernentes à situação do homem no mundo, a saber, o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Pensadas cada uma em suas respectivas funções, a ação representa a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, pois, enquanto o trabalho corresponde a um processo biológico e natural, e a fabricação refere-se a um mundo artificial de coisas produzidas e, portanto, não naturais, a ação está unicamente atrelada à condição de pluralidade dos homens. E esta corresponde diretamente ao critério mediante o qual podemos pensar a política.

Em sua análise acerca da importância da ação, Arendt se volta para a política grega, mais especificamente para os pensamentos de Sócrates e Platão. Enquanto o primeiro representou a afirmação da ação, o segundo caracterizou sua negação. Particularmente nesse ponto, a autora constata o conflito entre filosofia e política, o qual marcaria, portanto, a

filosofia platônica e definiria, na mesma medida, o pensamento elaborado nas obras políticas subsequentes, resultando no que hoje conhecemos por tradição do pensamento político.

O que marca o pensamento do filósofo grego, segundo Arendt, é a sua separação entre filosofia e política, enaltecendo a primeira em detrimento da segunda. Essa separação teria sido resultado da condenação, por parte da *pólis*, de Sócrates à morte. Para Platão, esse momento teria mostrado que os cidadãos, regidos apenas pela opinião (*doxa*), não seriam suficientemente sábios para tratar dos assuntos públicos e muito menos assegurar a vida do filósofo. O referido filósofo passa a desprezar a política e tudo que está implícito nela, a saber, a ação e a possibilidade de conferir voz ao mundo, e esta passa a significar um campo impróprio de atuação, pois se baseia na opinião (*doxa*). É nesse contexto que Platão, portanto, concebe a filosofia como único âmbito legítimo de atuação para se aceder à esfera do político. E a política perde seu caráter de importância à medida que não dá mais conta de pensar as questões públicas da *pólis*.

Para Platão, a única maneira possível de assegurar a vida dos filósofos é fazer com que se tornem autoridades em assuntos públicos. Isso fundamenta o argumento de que o filósofo é o único que pode alcançar a verdade e que, por isso mesmo, poderia direcionar a vida dos cidadãos. O que Arendt percebe, nesse movimento platônico, é a defesa de uma verdade única das coisas, além de negar o que Sócrates tentou realizar na *pólis*, ou seja, “ajudar as pessoas a dar à luz aos seus próprios pensamentos, a encontrar a verdade em sua *doxa*” (ARENDT, 2010b, p. 56). Com isso, ele instaurou um princípio de autoridade baseado na ideia da verdade. O problema das ideias, segundo Arendt, é que elas “não têm absolutamente nada a ver com a política, com a experiência política e com o problema da ação, mas pertencem exclusivamente à Filosofia, à experiência da contemplação e à busca do ser verdadeiro das coisas” (ARENDT, 2007, p. 153).

É visando retirar a verdade do campo da contemplação e colocá-la no campo das atividades humanas que Hannah Arendt recorre ao termo *vita activa*. Longe de representar uma inferiorização da vida contemplativa, a *vita activa* trata justamente das condições necessárias para a sua realização a partir da função de cada atividade humana estabelecida através do trabalho, da obra ou fabricação e da ação.

A atividade da ação quando é ameaçada ou anulada, por exemplo, pelo fenômeno do totalitarismo, produz uma massa de homens cuja espontaneidade e liberdade não estão mais em vigor, isto é, produz homens atomizados, isolados e solitários em suas vidas privadas, longe de qualquer interesse que possa resultar numa ação conjunta, apartado de qualquer possibilidade de desfrutar um mundo comum.

Assim, trataremos dos temas centrais do pensamento de Hannah Arendt e, à luz de sua filosofia política, pretendemos compreender alguns aspectos importantes da vida dos homens em nosso tempo. Nessa perspectiva, desdobraremos nossa investigação em três capítulos.

No primeiro capítulo, com base em sua obra *A condição humana*, abordaremos a compreensão de Hannah Arendt a respeito da pluralidade humana e como ela se impõe como a base para se pensar a política. Ali, ainda na busca de pensar o seu real sentido de política, percorreremos, também, a obra *Entre o passado e o futuro*, tentando tornar clara a crítica que Arendt lança a Platão. Assim o faremos porque sua crítica mostra em que medida a ação é substituída pela contemplação e quais as consequências dessa substituição para os assuntos políticos. Também apresentaremos, nesse primeiro momento de nosso trabalho, sua crítica a Marx, pois, com ele, a tradição encontraria fim, segundo nossa autora, quando este inverte a hierarquia estabelecida entre contemplação e ação.

Mesmo que a filosofia de Marx persiga um determinado fim, na medida em que inverte o princípio até então vigente, a ruptura com tradição só se dá com o avanço dos eventos extremos advindos dos sistemas totalitários. Em vista disso, nosso segundo capítulo tratará do fenômeno totalitário, pois pretendemos entender como essa nova forma de fazer política – que, no entanto, se revela, em sua essência, antipolítica – emerge como uma categoria nova que elimina o caráter fundamental da própria política, a saber, a pluralidade humana. Veremos, a partir daí, como se deu o processo de massificação da sociedade, como é possível a concretização por meio da ideologia e do terror implantar ou produzir uma sociedade sem capacidade de julgamento, e como foram forjados os homens que não possuem mais confiança nos seus iguais, uma vez que já se encontram isolados e solitários, isto é, destituídos de mundo, sem conseguir ser autores de seus próprios pensamentos. Analisaremos, no fim das contas, como é possível que o totalitarismo destitua o homem de tudo o que é determinante para o pensamento político (liberdade, discurso e ação). A partir de tais pressupostos, pretendemos mostrar como foi possível a efetivação do totalitarismo e como, diante disso, é possível pensar uma política que sobreviva aos inúmeros “percalços” que a história recente revelou.

Por fim, no nosso último capítulo trataremos do que o totalitarismo negou ao homem: sua espontaneidade, sua liberdade, seus atos e sua voz no mundo. Diante disso, pensaremos como é possível que a ação, o discurso e a liberdade ainda permaneçam resguardados em face das intempéries e encruzilhadas de cada tempo histórico.

2 OS PRESSUPOSTOS DA NOÇÃO DE *PLURALIDADE HUMANA* EM HANNAH ARENDT

Hannah Arendt afirma que “a política se baseia na pluralidade dos homens” (ARENDT, 2012, p. 21). Todavia, como pensar a condição de pluralidade do homem no campo real da política? O ato de nascer já nos coloca na condição de ser plural? Para respondermos a tais questões, devemos percorrer o caminho desenvolvido pela referida autora em algumas de suas obras fundamentais.

Ao lançar seu olhar sobre a tradição, Arendt constata a existência de uma lacuna entre os pensamentos político e filosófico. Essa constatação conduz a filósofa a contrapor o que ela chama de *vita activa* à *vita contemplativa*¹. Inicialmente precisamos, pois, tratar da noção de *vita activa* e suas dimensões fundamentais, a saber: o trabalho, a obra e a ação.

O esforço de compreender² conceitos tais como *trabalho*, *obra*, *fabricação*, *pluralidade*, *singularidade*, *mortalidade e natalidade* faz com que autora, em 1958, publique *A condição humana*. Trata-se de uma obra fundamental do pensamento arendtiano que suscitou inúmeros diálogos, interpretações, controvérsias, apresentando-se como uma obra de referência para se pensar a política contemporânea. Nota-se que não se trata, para Arendt, de oferecer respostas de acordo com o formato da filosofia política clássica, a partir da qual se buscava explicar as questões políticas de nosso tempo. O que Arendt pretende, então, é “uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”. (ARENDT, 2010a, p. 6).

A temática da condição humana está intensamente presente em suas obras. E no interior de suas reflexões temos um tema que se faz caro à nossa pensadora: a pluralidade humana. Considerada como essencial à sua teoria política, a pluralidade, como nos diz Arendt, revela-se para o homem como “a condição básica da ação e do discurso”. (ARENDT, 2010a, p. 219). A pluralidade humana não se resume ao fato de sermos muitos, mas à condição da nossa própria existência em relação à nossa *vita activa*. Ela não é apenas a “*conditio sine qua non*, mas a *conditio per qua* – de toda vida política” (ARENDT, 2010a, p. 9).

1A *vita contemplativa* refere-se ao ideal filosófico de contemplação. Aqui, neste capítulo, trataremos de tal ideal a partir da interpretação que Arendt faz da filosofia de Platão. Nesta, o filósofo, aquele que deve governar a cidade, contempla a verdade e utiliza essa contemplação para fins políticos.

2 Hannah Arendt considera que compreender é uma das tarefas mais importantes da atividade humana. Como ela mesma afirma em sua entrevista a Gunter Gaus “Para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender” (ARENDT, 2008, p. 33). Essa tarefa também é ressaltada por Jerome Kohr quando afirma: “Fato incontestável, porém, é que do começo ao fim, ela sempre sentiu uma atração irresistível pela atividade de compreender, uma atividade mental circular e interminável cuja principal significação, para ela, consistia mais no próprio exercício que nos resultados”. (ARENDT, 2008, p. 8).

A *vita activa* expressa três atividades humanas fundamentais (trabalho, obra e ação), que correspondem às condições básicas de cada homem e sob as quais se apoia sua vida concreta. Diretamente relacionada com a pluralidade humana, o desdobramento de *A condição humana* se faz necessária à medida que se propõe a pensar, como nos diz Arendt, quem somos nós. Tal questão trata das conexões mais básicas da nossa condição e estaria ao alcance de todo ser humano.

Antes de adentrarmos na discussão sobre a *vita activa* como indispensável para a compreensão da pluralidade humana, temos de indicar que a pergunta “o que estamos fazendo?”, citada no prólogo de *A condição humana*, serve de fio condutor para o tratamento das demais questões investigadas no percorrer da obra. Tal circunstância é percebida por Karl Jaspers e mencionada pelo mesmo em uma carta a Arendt: “o que me atrai muito fortemente nesse livro é que as coisas que você explicitamente menciona e das quais *não* falará sobre (bem no início e repetidamente depois disso) exercem uma influência bastante palpável de pano de fundo” (ARENDT-JASPERS *apud* CORREA, 2010a, p. XXIII). Com efeito, mesmo não sendo o tema central do livro, a pergunta direciona o pensamento arendtiano na construção e desenvolvimento de suas questões e conceitos³.

A necessidade de que o pensamento seja orientando por uma questão de cunho político preocupa nossa autora a ponto de ela afirmar que “a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de ‘verdades’ se tornaram “umas das mais notáveis características de nosso tempo” (ARENDT, 2010a, p.6) e talvez, por isso, se revele cada vez mais necessária a pergunta “o que estamos fazendo?”. Nota-se que tal questão leva nossa pensadora a analisar os processos e modificações revelados ao longo da história e que não foram pensados adequadamente pela tradição porque estavam calcados em verdades pretensamente inquestionáveis ou em verdades apenas repetidas e não pensadas. Ademais, é por meio da análise histórica, guiada pela questão mencionada, que ela formula suas ideias sobre a condição humana e, em particular, nos permite avaliar o que ela entende por vida activa⁴ e contemplativa. Um claro exemplo do que estamos falando concerne à sua consideração sobre o século XX, o que trataremos, agora, de elucidar.

3 Parece-nos que, longe de representar algo periférico na obra, a pergunta “pelo que estamos fazendo” revela-se, de fato, central. Pensar a condição do homem em sua situação no mundo requer efetivamente uma observação racional. Ademais, “embora os cristãos tenham chamado a Terra de vale de lágrimas e os filósofos tenham considerado o corpo uma prisão da mente ou da alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a Terra como prisão dos corpos dos homens” (ARENDT, 2010a, p.2) e que a possibilidade de sair dela fosse justamente uma razão urgente e inevitável para perguntarmos “o que estamos fazendo?”.

4 Por *vita activa* Arendt esclarece: “pretendo designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dado ao homem na terra” (2010 a, p. 8).

Ao pensar o século XX, Arendt o compreende como um conturbado processo de transformações que modificariam, sob diversos aspectos, os modos de vida e o universo político das sociedades. O totalitarismo⁵, o desenvolvimento da mentalidade cientificista, a crise da tradição, os campos de concentração e a bomba atômica seriam eventos que atestariam essas transformações. Diante disso, e no confronto com essas “novas experiências” e “temores”, a pensadora irá elaborar suas reconsiderações sobre a condição humana. Assim, de acordo com Correia (2010a, p.XXIII),

A *condição humana*, mais que uma resposta à pergunta sobre como foi possível o totalitarismo, e mais que um exame da relação entre totalitarismo e tradição, converteu-se em uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da *vita activa* – o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Arendt principia sua investigação com o exame da relação entre a condição humana e a *vita activa*, definida em contraposição à *vita contemplativa*, mas visa antes de tudo a transcender a caracterização tradicional das atividades e da relação entre elas com vistas a uma indagação sobre o significado das próprias atividades e das transformações em seu carácter na era moderna. (CORREIA, 2010a, p. XXIII).

Arendt pretende explicar tais fenômenos e suas expressivas transformações no decorrer da era moderna. Assim, ela realiza uma “fenomenologia das atividades humanas” que trata dos modos de vida constitutivos da *vita activa*. Trata-se, com efeito, de pensar as próprias atividades em sua razão de ser, suas temporalidades, suas espacialidades e suas expressões reconstruídas a partir do desenvolvimento da modernidade. Convém considerar que a *vita activa* não é um derivado ou uma expressão inferiorizada em relação à *vita contemplativa*. Eis por que, como mencionamos no início desse capítulo, é importante entender a atividade humana do trabalho, da obra e da ação.

O trabalho aparece ora como evento, ora como conceito, e se coloca para a modernidade de uma maneira central. Tal fenômeno será reinterpretado por Arendt em *A condição humana* (1958) como condição biológica do corpo humano, posto que jamais transcende a vida. Para a autora, na atividade do trabalho se expressa a interação do homem com a natureza, uma vez que, com isso, se busca garantir a subsistência do indivíduo. Ele se encontra, assim, circunscrito aos processos biológicos, como o crescimento, o metabolismo e o declínio. Não se trata, contudo, da simples labuta, pois o processo vital do trabalho, cujo esforço acompanha a gratificação, é o campo que melhor expressa a condição da vida como

⁵ O conceito de *totalitarismo* reaparecerá neste capítulo quando estivermos falando sobre a autoridade. É válido notar, contudo, que ali o apresentamos para distingui-lo do que Arendt chama de “autoridade”. Somente no segundo capítulo de nosso texto é que pensaremos sua determinação essencial e o peso que tal conceito (*totalitarismo*) tem no pensamento político de nossa autora.

processo contínuo do labutar e descansar, do trabalhar e consumir, do viver e definir, presentes em toda natureza. A condição humana do trabalho é a própria vida. Ainda sobre a ideia do trabalho como condição da vida humana, nos diz Arendt:

A bênção da vida como um todo, inerente ao trabalho, nunca pode ser encontrada na obra e não deve ser confundida com o período de alívio e alegria inevitavelmente breve que segue a realização e acompanha o acabamento. A bênção do trabalho consiste em que o esforço e a gratificação seguem um ao outro tão aproximadamente quanto a produção e o consumo dos meios de subsistência, de modo que a felicidade é concomitante ao processo, da mesma forma como o prazer é concomitante ao funcionamento de um corpo sadio. (ARENDT, 2010a, p. 133).

Na obra ou fabricação temos o oposto do trabalho. Aquela não se refere a um processo que diz respeito à própria vida, mas a algo que corresponde a não-naturalidade da existência humana, como afirma a autora. A obra pertence a um mundo produzido, artificial. Indo além, Arendt afirma que as coisas produzidas pelo *homo faber* acabam por estabilizar a vida humana, ao permitir aos indivíduos a experiência de sua identidade no contato com objetos que desfrutam de relativa durabilidade (ARENDT, 2010a, p.170). Esses produtos são fabricados segundo a lógica da durabilidade limitada. Trata-se de uma atividade que abriga as individualidades de cada vida ao mesmo tempo em que se destina a se sobrepor a todas elas. Ao considerar o trabalho como aquilo que diz respeito à vida e a obra como aquilo que não lhe é natural, atingimos os dois momentos pertencentes à *vita activa*, anunciada nos primeiros parágrafos deste capítulo. Falta tratar, agora, de um outro dos seus aspectos: a ação.

Hannah Arendt, no capítulo V d'A *Condição Humana*, afirma que a pluralidade é a condição básica para a revelação do Homem e que ela está intrinsecamente relacionada ao caráter da ação e do discurso. Vejamos, pois, em que consiste esse caráter tão imprescindível à pluralidade.

Segundo a autora, a ação é a única atividade presente entre os homens sem mediação das coisas e da matéria. Essa é a condição da pluralidade humana, na medida em que diz respeito “ao fato de que a Terra e o mundo são habitados não pelo homem, mas por homens e mulheres portadores de uma singularidade única” (ARENDT, 2010a, p. 8). Embora os outros aspectos da condição humana desempenhem um papel político, essa condição de ser plural é especificamente a condição sem a qual a política não existe. A pluralidade é a condição de igualdade entre os homens, mesmo contando com o fato de que ninguém jamais será igual a um outro.

Na primeira sessão do capítulo V, intitulada *A revelação do agente no discurso e na ação*, Arendt sustenta que:

[...] a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazer compreender” (ARENDT, 2010a, p.219-20).

Em seu caráter singular, todas as coisas portam algo de único ao passo que “não podemos dizer o que uma coisa é, sem distingui-la de outra”, ou seja, todas as coisas possuem suas próprias singularidades, porém apenas o homem “é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa como sede, fome afeto, hostilidade ou medo”. Essa manifestação ativa da própria distinção experimentada pelo homem revela o seu caráter de unicidade, enquanto a pluralidade é, em seu traço mais específico, a “paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDT, 2010a, p. 220).

Essas características expostas aqui dizem respeito à condição dos homens enquanto seres que existem. Com efeito, para Arendt,

Todas essas três atividades e suas condições correspondentes estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do corpo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história. O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade (ARENDT, 2010a, p. 10).

De acordo com a autora, há uma intrínseca relação entre ação, pluralidade e revelação, pois “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano”. Essa inserção corresponde a um segundo nascimento, confirmando, assim, o seu aparecimento físico. Essa condição é também estimulada pela presença de outros, mas não é condicionada por eles, pois é determinada pelo fato de o indivíduo vir ao mundo e começar algo novo, haja vista que das três atividades a que nos referimos aqui “a ação tem a relação mais estreita com a condição humana de natalidade” (ARENDT, 2010, p. 10) dado que o recém-chegado ao mundo tem a possibilidade de “iniciar algo novo, isto é, de agir” (*idem*). A Ação é, pois, de maneira geral, “tomar iniciativa, iniciar, [...] imprimir movimento a alguma coisa” (ARENDT, 2010a, p.221). Assim, a ação pode ser vista, segundo a leitura que Correia faz, como

a única atividade que se dá diretamente entre os homens, sem mediação de qualquer objeto natural ou coisa fabricada, e corresponde à condição humana da pluralidade. Essa noção de que a pluralidade é a condição mesma da vida

política é muito cara a Hannah Arendt. A ação corresponde ao fato de que os homens, no plural, habitam o mundo – ao próprio fato de que somos todos humanos, mas de tal modo que não somos idênticos a ninguém que jamais viveu, vive ou viverá. A pluralidade é, portanto, ao mesmo tempo igualdade e distinção. A ação depende da pluralidade enquanto a afirma, pois, ao agir, o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos (CORREIA, 2007, p. 42).

Não podemos esperar da natureza algo repetido, pois é uma característica dela própria começar algo sempre novo e que nunca tenha ocorrido antes. Esse caráter do desconhecido é próprio de toda origem, isso porque

a origem da vida a partir da vida inorgânica é uma infinita improbabilidade dos processos inorgânicos, como é o surgimento da Terra, do ponto de vista dos processos do universo, ou a evolução da vida humana a partir da vida animal”, demonstrando, assim, que o novo sempre acontece contrariando as possibilidades ou as “possibilidades das leis estatísticas”. Isso revela o caráter inesperado do homem, pois à medida que age pode realizar o “infinitamente improvável (ARENDT, 2010a, p. 222).

Tal fato só é possível porque cada homem é único e cada nascimento traz ao mundo algo singularmente novo. Dessa forma, quando fazemos tal afirmação, estamos mostrando que, antes dele, não havia ninguém. A ação, portanto, enquanto início, se efetiva pelo nascimento sob a forma da condição humana de natalidade e, enquanto discurso, ela se efetiva na distinção, ou seja, é a efetivação da condição humana da pluralidade. Assim, ele é um ser único pela natalidade e distinto entre iguais.

Arendt ressalta, ainda, que ação e discurso estão intrinsecamente relacionados, pois, ao mesmo tempo em que nascer é visto como o ato primordial, ele já vem carregado com a pergunta que se faz, explicitamente ou não, a todos que chegam ao mundo: “quem és?” e essa “revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos”. Devemos, então, perceber que a afinidade entre discurso e revelação se dá de forma mais pertinente que entre ação e revelação, da mesma forma que ação e início são mais íntimos que discurso e início, mesmo que a maioria dos atos seja expressa por meio de palavras. Embora Arendt destaque essas afinidades, é importante indicar que ação e discurso ainda representam a condição de revelação do homem no mundo. A ação sem discurso perde seu caráter revelador, por conseguinte, seu sujeito; uma ação muda perde seu ator, o realizador de feitos e isto só é possível quando se revela pelas palavras. Ademais, diz Arendt, “nenhuma outra realização humana precisa tanto do discurso quanto a ação” (ARENDT, 2010a, p. 224).

A ação, no entanto, mesmo possuindo caráter de ser indispensável à política e à realização da vida pública, experimenta, de acordo com Arendt, um momento de

esquecimento ou abandono. Este episódio poderia ser evidenciado no decorrer do pensamento político tradicional e já se fazia presente em Platão. Com efeito, para que possamos tratar adequadamente desse esquecimento, devemos indicar o que a pensadora alemã vê de pertinente na figura de Sócrates, apresentada por Platão em seus primeiros diálogos, e, posteriormente, por que Platão abandona os ensinamentos de seu mestre. Somente depois disso poderemos pensar em que medida a ação é valorizada por tais pensadores e como Arendt pensa a política como espaço da ação e do discurso.

2.1 A crítica arendtiana ao pensamento político platônico

O diálogo com pensamento grego ocupa um papel crucial nos escritos de Arendt. Para ela, o pensamento de Platão e Aristóteles dá origem à tradição filosófica ocidental. Suas recorrentes voltas ao pensamento platônico, por exemplo, traduzem uma tentativa de compreendê-lo em seu aspecto político. Arendt destaca a relação entre filosofia e política encontrada em Sócrates e essa apreensão desempenha importância fundamental no pensamento de nossa autora. O caminho socrático é aquele que abre espaço para a pluralidade. Segundo Arendt, o modo como Sócrates se portava na cidade e pensava seus assuntos representava a união entre a dimensão do pensamento (filosofia) e a dimensão da política. Sócrates exerceria o seu papel para si e para a sociedade, uma vez que, mesmo quando este se retirava para pensar, nem por isso “deixava de estar presente no coração da cidade” (VALÉE, 1999, p. 18), ou seja, estava sempre visando os interesses dos cidadãos. Desse modo, o mundo comum (sociedade) não é nunca deixado de lado. E é justamente esse fato presente em Sócrates que faz com que Arendt o conceba como aquele que estabeleceu a pluralidade como “a lei da terra” (1999, p. 27). Sobre isso, Vallée dirá que Sócrates queria apenas refletir sobre as questões do cotidiano e convidar os seus interlocutores a realizar a mesma prática. Essa atividade é propriamente política na medida em que acontece num espaço político, a *ágora* (praça pública), e este talvez seja o seu elemento mais importante, na medida em que o diálogo garante a “igualdade” entre os homens, preservando, ainda, a sua liberdade sem impor “verdades” (1999, p. 25).

Sócrates, ainda segundo a autora, sempre renunciou aos cargos políticos e até mesmo o título de “filósofo”. Ademais, é no seu agir que a filósofa alemã encontrará as bases do que ela designa de *vida política*. Por isso, é importante que consideremos o conceito arendtiano de *política* desde a sua influência “socrática”.

A política, para Arendt, não designa constrangimento entre governo e governados, muito menos exercício da violência. Ela é (a política) compreendida, sobretudo, com um espaço de interações e convivências, isto é, na relação que se revela na comunidade⁶, distante, pois, da ideia de instituições estatais. Em outras palavras, a política seria feita por meio da “coexistência de associação de homens diferentes”. As experiências do debate e da ação são aquelas sob as quais podemos pensar a política em Arendt. Reconhecendo esta posição, Vallée afirma que:

A política existe (porque nem sempre existe e talvez só exista excepcionalmente), onde há espaços de diálogos, de iniciativa, de acção concentrada; espaços onde cada um pode participar junto dos seus pares, ter a alegria de aparecer em público e de poder realizar com os outros o que seguramente não se poderia fazer sozinho. (VALLÉE, 1999, p. 25).

De acordo com Arendt, Sócrates já entendia que a política não se fazia apenas na *ecclesia* (assembleia), mas também na *ágora*. Afinal de contas, é na praça pública que se vivencia a autêntica política, na medida em que ela se faz a partir do diálogo entre todos. A postura socrática que fundou a política autêntica fez-se na arte de “trazer à luz essa verdade que toda pessoa potencialmente possui” (ARENDT, 2010b, p.57), isto é, revelar aquilo que pertence à pessoa de mais verdadeiro, considerando seu ponto de vista sobre um determinado assunto até chegar, pelo diálogo, a uma “opinião” comum. É ao considerar esse movimento socrático, posteriormente negado por Platão, que Arendt reconhece o caráter da pluralidade humana e Sócrates como o precursor desse conceito tão fundamental ao pensamento de nossa autora.

Tal pensamento, firmado na pluralidade humana, reconhece o diálogo socrático como a atividade política por excelência. Um diálogo que acontece frequentemente entre todos e que faz apelo à cooperação, ao acordo, à busca de uma saída compartilhada. A política, enquanto arte da *philia* (amizade), torna-se uma atividade que acontece quando se dialoga sobre coisas em comum⁷. Por isso, segundo Arendt, “Sócrates tentava fazer amigos a partir da cidadania ateniense” (2010b, p. 58).

O que tem de político na amizade é o diálogo autêntico, o reconhecimento da verdade que pode surgir do pensamento do outro, ao mesmo tempo em que se reconhecem as diferenças. Para Arendt, esse tipo de compreensão, que leva em conta o ponto de vista do

6 Essa compreensão de política concebida por Arendt não tem a pretensão de anunciar o fim dos Estados ou parlamentos. Como afirma Vallée “A lei é, para o republicanismo de Hannah Arendt, o limite constitutivo do político” (1999, p. 24).

7 Convém notar que a relação entre política e amizade também pode ser vista no pensamento de Aristóteles. Quando o filósofo grego diz que a comunidade nasce da equalização, de seres que são diferentes e desiguais, o faz para mostrar que a equalização da política seria a amizade.

outro, é uma atividade política por excelência. Por este motivo é possível afirmar que “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a criar esse tipo de mundo comum, construído sobre o entendimento da amizade. Em que nenhuma governança é necessária” (ARENDT, 2010b, p. 60).

Essa compreensão que Arendt elabora acerca da figura de Sócrates muda, no entanto, em relação ao pensamento político de Platão. Por mais que se possa perceber, por exemplo, que algumas premissas das quais a pensadora se vale para conceber a política autêntica estejam presentes no pensamento platônico⁸, ela aponta que a preocupação deste com a política só acontece quando se trata de pensar como o filósofo pode ser salvo da morte. É justamente na raiz da condenação de Sócrates (o filósofo) pela cidade (organização política por excelência) que está o hiato entre filosofia e política⁹, a qual já mencionamos e que passaremos, agora, a analisar.

Platão, de fato, é o primeiro a denunciar um hiato entre filosofia e política. Esse abismo se abriu na ocasião do julgamento de Sócrates. Ou seja, a nossa tradição de pensamento político ocidental começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desacreditar da vida da *pólis*. Sócrates, a quem Arendt atribui a capacidade de conciliar política e filosofia, não foi capaz, aos olhos de Platão, de convencer os juízes de sua inocência. Esse fato revelou a descrença platônica no poder da persuasão¹⁰, enquanto instrumento da política.

8 Como, por exemplo, a recusa da violência ou o fato de que a política não é algo feito a partir do constrangimento entre governantes e governados. Platão mesmo, no livro IV *República*, afirma que a virtude da temperança, virtude que se espalha por toda a cidade, consiste não apenas em que cada cidadão consiga reconhecer qual parte deve governar a alma, mas que essa virtude auxiliaria a que os governados soubessem da importância e da necessidade dos governantes. Esse saber evitaria que o governo fosse violento ou mesmo acontecesse por constrangimentos. No entanto, tais premissas, à luz da interpretação que Arendt faz do livro VII dessa mesma obra, se mostrarão como infecundas para a política, pois elas estariam fundadas sob um ideal, mesmo que velado, de autoridade.

9 Veremos, também, que Arendt defenderá que a filosofia platônica, impactada com a morte de Sócrates, pensará como salvar o filósofo da morte recorrendo aos mitos sobre penalidades e recompensas. Tal recurso teria como justificativa o seguinte: quando o filósofo conhece o princípio de todas as coisas (o Bem), este adquiriria um conhecimento que ultrapassa o conhecimento a que a maioria pode chegar. Para não ser morto por seu saber, o filósofo teria que contar, então, mitos que pudessem preservar a sua vida. Nesse sentido, ele só “aceitaria” governar para não morrer e não porque estaria interessado propriamente no bem da *pólis*. Posteriormente apresentaremos o que está implícito nessa interpretação da filosofia platônica e as consequências de sua proposta.

10 Arendt nos chama atenção para compreensão do termo “persuasão”. Segundo a pensadora, essa tradução do grego *peithein* é pobre e inadequada porque não consegue medir sua importância política. Nota-se que *Peitho*, a deusa da persuasão, tinha um templo em Atenas. A persuasão representava a forma especificamente política do discurso. Era assim que os “Atenienses, ao contrário dos bárbaros que se orgulhavam de conduzir seus assuntos políticos em forma de discurso e sem coerção, consideravam a retórica, a arte da persuasão, a mais elevada das artes, a arte verdadeiramente política” (ARENDT, 2010b, p. 47).

A morte de Sócrates¹¹ é vista de uma forma bastante singular por Arendt, pois, a partir dela, segundo a autora, Platão manifesta sua descrença em relação à *polis*, e, estritamente ligada a isto está, também, sua denúncia da *doxa* ou opinião. Essa questão permearia a obra platônica de forma a direcionar todo seu pensamento político. Ademais, ela se torna, de acordo com Arendt, “umas das pedras angulares do seu conceito de verdade. A verdade platônica, mesmo a falta de qualquer menção à *doxa*, é sempre entendida como diametralmente oposta à opinião”. (2010b, p. 48). A verdade está, pois, separada da opinião, ou seja, está separada dos cidadãos da *pólis*.

A partir disso, podemos questionar: por que, segundo a autora, Platão assume tal postura diante da morte de Sócrates? Quais consequências podemos tirar da separação entre filosofia e política? Enfim, que papel tal postulado desempenhou na política moderna e no pensamento de Arendt?

2.2 O hiato entre filosofia e política

De acordo com Arendt, em sua obra *A promessa da política*, “o hiato se abriu historicamente com o julgamento e condenação de Sócrates que, na história do pensamento político, é um momento crítico análogo ao julgamento de Jesus na história da religião” (ARENDT, 2010b, p.47). Essa afirmação enfatiza a descrença da *pólis* por parte de Platão, assim como de alguns ensinamentos difundidos por Sócrates, como a persuasão e a opinião.

Esse acontecimento se refletiu negativamente sobre a retórica, que era a forma de difundir os assuntos políticos, por meio da arte da persuasão. Era por meio da persuasão que se poderia realizar a troca da *doxa*¹². Como dissemos, Sócrates representava o ideal de pensamento a partir da exposição de opiniões, pois, para o filósofo, assim como para seus

¹¹ Não parece ser pretensão de nossa autora comparar a morte de Sócrates à morte de milhões de judeus praticada pelo nazismo. Porém, é a partir das reflexões deste evento (do nazismo) que Arendt se volta para Sócrates. Para ela, ele representou a capacidade do pensamento no exame dos assuntos que correspondiam à vida. Como nos afirma Neto: “ninguém melhor que Sócrates exprime a relevância do pensamento para os assuntos humanos e a periculosidade da ausência do pensamento para o cuidado com o mundo comum”, e continua dizendo que ele “fez da filosofia o exame incessante de si próprio e dos outros – de si próprio em relação aos outros e dos outros em relação a si próprio –, esforçando-se por tornar o pensamento relevante para a instauração e manutenção do mundo comum como âmbito inter-humano de relacionamento e convivência ético-política” (NETO, S/a, p. 2).

¹² Durante a tradição do pensamento político, o termo *doxa* (opinião) ocupava uma posição negativa, principalmente nos discursos de Platão em relação ao julgamento de Sócrates. Segundo Arendt, Platão elegeu um conceito de verdade, essa verdade era oposta à opinião como também à noção de dialética, forma de discurso usado por Sócrates e insuficiente para salvá-lo em seu julgamento. Arendt ressalva ainda “que o objeto dessa *doxa* não era o que Aristóteles chama de *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (por oposição *unum verum*, verdade única, por um lado, e às *falsa infinita*, infinitas inverdades, por outro), mas a compreensão do mundo “tal como ele se me revela”. (ARENDT, 2010b, p. 55).

concidadãos, a *doxa* representava “aquilo que me parece” (ARENDT, 2010b, p.55). Assim, ele instigava a exposição das ideias, fazendo com que houvesse um diálogo com base no livre pensar. E foi esse método tão praticado na esfera da *pólis* que o fez tão importante aos olhos de Arendt. No entanto, a *doxa* representa a visão que cada ser humano tem do mundo, e foi sob essa opinião que Sócrates se deixou julgar, ou seja, foi a opinião irresponsável dos atenienses que o levou a ser “derrotado” e condenado. Seguindo a interpretação de Arendt, Platão passaria, depois desse acontecimento, a desprezar as opiniões e a instituir parâmetros racionais absolutos para poder novamente confiar no pensamento e na política.

É na exigência de parâmetros absolutos, como resposta platônica ao fracasso da persuasão de Sócrates diante da *pólis* ateniense, que se dá a ruptura entre filosofia e ação, dando início, assim, ao que hoje conhecemos como filosofia política tradicional. As ideias não apenas definiriam, mas também julgariam os feitos humanos e, deste modo, atuariam como parâmetros para aos fins políticos e, conseqüentemente, para os assuntos humanos, pois, segundo Platão, sem esses parâmetros transcendentais tudo seria relativo (ARENDT, 2010b, p. 48).

Diante da condenação de Sócrates, Platão constata uma oposição entre opinião e verdade, julgando que a *pólis* não era segura para a vida do filósofo, nem para sua memória. A opinião, nesse momento, representa, de acordo com Platão, algo em que não podemos confiar; a verdade foi negligência e a opinião enaltecida durante o julgamento de Sócrates (ARENDT, 2010b, p. 49). Esse acontecimento marcou tão fortemente o pensamento platônico que, diante da possibilidade do que os cidadãos da *pólis* pudessem fazer amparados de opinião e não da verdade, Platão acabou separando os filósofos, os que amam a verdade, dos homens comuns, aqueles que amam a *doxa* (PLATÃO, *Rep.* 476 b). Sendo aquela (a verdade), a partir de então, a base para sua filosofia política. Ademais, convém questionar: seria possível afirmar, com isso, que não haveria uma possibilidade de conciliação entre filosofia e política nos escritos platônicos? Arendt não parece aceitar essa possibilidade.

Para a referida autora, Platão frustrou-se com a morte de Sócrates porque, primeiro, a *pólis* o matou e também porque seu próprio mestre não conseguiu dissuadir os atenienses por meio do seu método, levando-o, assim, a desdenhar das opiniões (ARENDT, 2010b, p. 48). De toda forma, tal frustração concentrou seu olhar em uma única esfera: a política (e, por via de consequência, um enaltecimento do papel da filosofia). Ao decepcionar-se com a política vigente, Platão tentou salvar a filosofia, separando a verdade da opinião. Esses parâmetros que seriam desejados pelo filósofo e que se tornariam primordiais em sua filosofia política, como também em sua doutrina pura das ideias, poderiam julgar os feitos

humanos e conferir ao pensamento certo grau de confiabilidade, tudo que a *doxa* não podia garantir (PLATÃO, *Rep.* 476 c e 479 e).

Devemos notar, com efeito, que separar filosofia e política não significa que podemos pensar que elas são inconciliáveis. A constatação de que o pensador grego se decepcionou com esta última (a política) também não justifica uma separação absoluta entre ambas, no sentido de uma desvalorização da política. Não podemos nos fiar, também, no preconceito presente na relação entre filosofia e política, que sustenta que “o *sophos*, que não sabe o que é bom para si próprio, saberia ainda menos o que é bom para a *pólis*” (ARENDT, 2010b, p. 50). O *sophos* se contrapunha, aqui, ao *phronimos*, ou seja, haveria uma contraposição entre o homem judicioso (aquele que tem percepção para os assuntos humanos) e o sábio. Este último seria qualificado para liderar e não para governar (tarefa do primeiro). Embora Platão não negasse a preocupação do filósofo com os assuntos eternos, imutáveis e não humanos, ele afirmava que isso não o desqualificava para desempenhar um papel político e, da mesma forma, não concordava com a *pólis* quando esta o acusava de não se preocupar com o bem humano, assim como também considerava permanente o risco dele (o filósofo) tornar-se um inútil (PLATÃO, *REP.*, 489c).

Uma prova do que estamos falando é que Platão defende a ideia de que o filósofo deve governar a *pólis* (PLATÃO, *REP.* 473 d). Por isso, ele tenta superar o preconceito grego de que este (o filósofo) se preocupa apenas com as questões eternas e que estão, portanto, fora da *pólis*. Sua postulação nos leva a crer, então, que justamente porque ele acredita no governo dos filósofos é que coloca a filosofia como aquela que determina o pensamento político, uma determinação que prova a utilidade tanto da filosofia quanto do filósofo para a *pólis*. Em outras palavras, a filosofia ganha esse status de “determinação” porque somente ela pode levar ao conhecimento do que é imutável. Tal conhecimento é que deve servir como a instância reguladora da cidade e dos cidadãos, uma instância conhecida pelo filósofo e por ele utilizada na política.

Vemos, assim, que, ao tentar evitar o perigo que os gregos viram na filosofia, o do fato de que ela só se preocupa com a verdade e não com a *pólis* (ARENDT, 2010b, p. 50), Platão sugere que o filósofo está apto a governar (PLATÃO, *REP.* 473 d-e). Esse governo proposto por Platão, de acordo com a interpretação de Arendt, o coloca em oposição à cidade de duas maneiras: (1) se a cidade “matou” Sócrates quando ainda lhe faltava um saber absoluto, agora, com a afirmação de que há um ideal absoluto que só o filósofo pode atingir, este deixa de ser considerado inútil e (2) pelo fato de o filósofo compreender que as coisas

eternas e mais valiosas devem reger a cidade, ele não pode ser morto por ela, pois sua morte representaria o fracasso da política e, consequentemente, da cidade (ARENDT, 2010b, p. 51).

Assim, levando em conta a experiência do julgamento do seu mestre, Platão considera, que a *pólis* precisa de uma verdade que não depende da opinião dos homens que precisam vê-la: a verdade eterna (PLATÃO, *Rep.*, 490 a). Isto se revela na medida em que Platão reconhece o perigo que representa o esquecimento do filósofo: sem este, o eterno e imutável, que deveria orientar a vida política dos homens, assumiria um caráter instável e, portanto, de ameaça ao pensamento e à ação política do filósofo.

Ora, dissemos que no pensamento socrático, tal como considera Arendt, há a união entre filosofia e política e uma consideração bastante positiva a respeito da opinião. Em contrapartida, no pensamento platônico, o privilégio da opinião perde lugar em nome de uma verdade considerada absoluta. Esse privilégio da verdade está fundado numa separação entre filosofia e política, mas tal separação não deve ser considerada como uma divisão entre dois “saberes”. Ela deve ser vista como a necessidade de que a filosofia oriente o pensamento político. Isto nos dá a entender que, em Platão, tal como defende a filósofa alemã, o hiato entre filosofia e política é sustentado apenas na medida em que se instaura a oposição entre verdade (própria à filosofia) e opinião. Para que se possa fazer uma política autêntica¹³, a filosofia se mostra necessária, porque sem a verdade absoluta que somente ela revela, os filósofos seriam mortos e, por via de consequência, a cidade (propriamente política) se fundaria em princípios instáveis e de pouco valor (ARENDT, 2010b, p. 53).

No entanto, – e isto é importante que tratemos acerca da questão política – a tentativa de Platão em fundar uma política estritamente filosófica, por assim dizer, resultará no que Arendt considera como um fenômeno absolutamente contrário ao fazer político, isto é, como contrário à política do discurso e da ação. Tal contrariedade só é identificada quando se analisa o que está sob o fundo do pensamento platônico: uma preocupação extrema com a filosofia e uma subjugação da política ao interesse do filósofo. Este, no fim das contas, só teria interesse em manter sua vida. Tudo isso porque, como vimos, a aparente “inutilidade” (sustentada pelo vulgo) do filósofo o faria morrer. Para evitar a morte, segundo Arendt, ele (o filósofo) usaria como recurso aquilo que conhece e, quando esse recurso falhasse, inventaria mitos capazes de persuadir os homens a agir como ele espera que ajam.

¹³ “Enquanto não forem os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos” (PLATÃO, *REP.*, 473d-e).

Ao afirmar o filósofo como útil à *pólis*, e ao defender que seu saber é do interesse da cidade, o que Platão faz não é pensar, primeiramente, no bem comum (uma das premissas mais básicas quando se trata de política), mas no bem do filósofo ou, num sentido mais amplo, da filosofia. Essa ideia fica mais clara quando se analisa, como indica Arendt, o conceito de *autoridade*. Talvez seja à luz desse conceito que possamos melhor visualizar as consequências negativas que a filosofia de Platão gera e que recebe “erroneamente” o nome de política: um ideal que não se assenta, primeiramente, no bem comum, no diálogo e na ação, mas na preservação e analtecimento do filósofo. Não há nada mais contrário à política do que a defesa do exercício da autoridade de um indivíduo (ou de um grupo de eleitos), em detrimento do diálogo que envolve a todos.

Para que possamos entender melhor as consequências que a filosofia platônica nos deixa como legado, analisaremos o capítulo denominado “*o que é autoridade?*”, presente na obra *Entre o Passado e o Futuro* (1954).

2.3 As consequências da filosofia platônica para o pensamento político

A fim de acompanhar a crítica que Hannah Arendt lança contra o pensamento platônico, devemos não apenas tratar do conceito de *autoridade*, mas também avaliar a separação que a autora estabelece entre tirania, autoritarismo e totalitarismo.

Para Hannah Arendt, existe uma distinção no que se refere ao fundamento dessas formas de governo e apesar de, ao longo da história, elas terem passado por turbulências, elas precisam ser esclarecidas em sua natureza essencial. Assim, enquanto o governo tirano age por seu próprio desejo e arbítrio, o autoritário rege-se por leis, embora tais leis não sejam produto da vontade coletiva. Ademais, como Arendt afirma:

Seus atos são testados por um código que, ou não foi feito absolutamente pelo homem, como no caso do direito natural, dos mandamentos divinos ou das ideias platônicas, ou, pelo menos, não foi feito pelos detentores efetivos do poder. A origem da autoridade no governo autoritário é sempre uma força externa e superior a seu próprio poder; é sempre dessa fonte, dessa força externa que transcende a esfera política, que as autoridades derivam sua “autoridade” – isto é, sua legitimidade – e em relação à qual seu poder pode ser confirmado. (ARENDT, 2013, p. 134).

Após essa definição, Arendt ainda apresenta as diferenças estruturais existentes entre a tirania, o autoritarismo e o totalitarismo. Assim, para pensarmos no governo autoritário, a autora nos propõe o modelo da pirâmide, que, segundo ela, “é uma imagem

particularmente ajustada a uma estrutura governamental cuja fonte de autoridade jaz externa a si mesma, porém cuja sede de poder se localiza em seu topo” (ARENDT, 2013, p. 135). Essa imagem da pirâmide tal qual conhecemos através do pensamento político tradicional e que nos apresenta o poder no topo, também nos mostra que esse poder que se volta para a base atravessa as camadas numa descida vertical, de forma que a camada que está acima possui alguma autoridade imediata sobre a camada que está logo abaixo.

Como recurso explicativo, Hannah Arendt nos diz que esse modelo pode ser pensado quando avaliamos o poder exercido pela igreja em assuntos políticos, que, embora houvesse a ideia de igualdade cristã, havia também uma acentuada hierarquia secular na terra. Arendt acentua, no entanto, que “de qualquer modo, uma forma autoritária de governo, com sua estrutura hierárquica, é a menos igualitária de todas as formas; ela incorpora a desigualdade e a distinção como princípios ubíquos”. (ARENDT, 2013, p. 136).

Numa outra perspectiva, o governo tirânico, ao contrário de uma hierarquia, assume uma postura mais igualitária e essa igualdade reside no fato de que se trata de um que governa para todos, logo, aqueles que não governam se encontram na mesma categoria de submissão, como nos diz Arendt “o tirano é o governante que governa como um contra todos, e os “todos” que ele oprime são iguais, a saber, igualmente desprovidos de poder” (idem). Se, em todo caso, quiséssemos considerar a imagem da pirâmide, as camadas não mais existiriam; teríamos apenas um poder no topo, suspenso sobre uma massa de indivíduos e esses estariam, pois, desintegrados e completamente iguais. Excluído do gênero humano pela teoria política clássica, esse tirano costumava ser chamado de “o lobo em forma humana”.

O governo totalitário em questão, diz Arendt, parece ter “a estrutura da cebola, em cujo centro, em uma espécie de espaço vazio, localiza-se o líder; o que quer que ele faça – integre ele o organismo político como em uma hierarquia autoritária ou oprima seus súditos como um tirano –, ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima” (idem). As camadas que compõem a “cebola”, no caso, as múltiplas partes, sendo elas “as organizações de frete, as diversas sociedades profissionais, os efetivos de partido, a burocracia partidária, as formações de elite e os grupos de policiamento” (ARENDT, 2013, p. 137) tem a atribuição de desenvolver um mundo exterior exprimindo uma normalidade ao mesmo tempo em que desempenham um papel exterminador para o outro. Esse movimento, mesmo sob um aspecto totalitário, lhe confere uma ideia de normalidade, do mesmo modo que os componentes desse movimento aderem à consciência de ser diferente dele e, portanto, mais radical que ele. De fato, talvez o que Arendt mais acentue neste momento de distinção das formas de governo seja a capacidade que o totalitarismo tem de forçar uma falsa ideia de normalidade, ao mesmo

tempo em que os membros do próprio movimento compartilham essa visão irreal. A consequência disso, apontada pela autora, é que eles, os membros, “jamais precisam estar conscientes do abismo que separa seu próprio mundo daquele que de fato os rodeia” (2013, p. 137).

Feita a distinção das formas de governo, trataremos agora do que é a *autoridade*, ou como Arendt mesma ressalta, *o que foi a autoridade*, uma vez que, segundo ela, essa categoria desapareceu do mundo moderno. Essa crise, que é política em sua origem, teria começando no início do século XX com a ascensão dos movimentos políticos que tinham o intuito de pôr fim ao sistema de partidos. Embora não se possa considerar que esses movimentos – a exemplo do desenvolvimento do governo totalitário - tenham sido responsáveis por tal ruptura, não se pode, no entanto, desconsiderar que o enfraquecimento do sistema de partidos tenha sido proveitoso para a atmosfera política totalitária, uma vez que o primeiro estava perdendo a autoridade e o prestígio.

Antes dessa crise chegar ao sistema de partidos, ela se tornou mais profunda por atingir áreas pré-políticas, ou seja, se enraizou no interior da organização familiar, na criação e educação dos filhos, reduto em que a autoridade sempre pareceu natural. Essa forma simples e elementar de autoridade foi o que serviu de modelo para as formas autoritárias de governo. Uma vez não sendo capaz de assegurar essa relação que existia nas esferas pré-políticas, a autoridade perdeu sua plausibilidade. Com essa crise, que atingiu as organizações familiares até os sistemas autoritários propriamente ditos, pois estes seguiam o modelo elementar da família, Arendt afirma que não temos mais capacidade de saber, nem teórica, nem praticamente, o que a autoridade é (ARENDT, 2013, p. 128).

Com isso, a autora se propõe a indicar o que a autoridade foi historicamente e quais suas fontes e significações. Arendt tem o cuidado de não associar *a priori* a autoridade com a violência, força ou coerção; ela afirma que “onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou” (ARENDT, 2013, p. 129). No entanto, também não podemos pensá-la no contexto da persuasão ou do uso de argumentos.

Assim, ao tentar definir o conceito em questão, temos que colocá-lo em oposição tanto à violência quanto à argumentação. Nossa autora afirma que a única coisa que esses aspectos possuem em comum é a hierarquia, caracterizada pelo reconhecimento que cada um tem do seu lugar que, aliás, já está sempre determinado. Arendt admite, assim, a importância histórica dessas definições, pois é na história que ela vê anunciado o caminho para entender o conceito de *autoridade*. Diante disso, a autora pretende tratar de tal conceito desde a sua origem: o pensamento platônico. Tal pensamento, de fato, oferece um novo caminho para

lidar com os assuntos públicos gregos, que até então eram tratados pela persuasão, como também uma forma diferente de lidar com os assuntos estrangeiros, que eram concebidos por meio da força e violência. Indo contra a política da persuasão e da violência, Platão não conseguiria se manter livre da autoridade. Expliquemos.

O caminho para pensar o conceito de *autoridade* em Platão está diretamente relacionado com a morte de Sócrates, pois a persuasão, que era a forma especificamente grega do exercício da política, não foi suficiente para assegurar-lhe a vida (ARENDT, 2013, p. 129). A insuficiência da persuasão impulsionou Platão a buscar algo que pudesse convencer a todos sem que precisasse recorrer ao uso de violência (ARENDT, 2013, p. 130). É na interpretação política que Arendt faz do pensamento de Platão que ela reconhece a ligação das ideias do filósofo com o conceito de *autoridade*. Assim, quando Platão confronta o governo da *pólis* com o governo da razão, e sustenta que fora da realidade presente está aquilo em que baseava seu saber, ele passa a conceber um governo autoritário por excelência.

O governo da razão se encontraria nas verdades “auto-evidentes”, aquelas capazes de influenciar a mente de maneira mais forte que a persuasão, ao mesmo tempo em que a violência também não se tornaria necessária. Com efeito, “ver” a verdade é superior a “ouvir” um discurso qualquer sobre o que se supõe ser verdadeiro. No entanto, Platão reconhece o fato de que apenas a minoria se sujeita à razão, ou seja, apenas a minoria consegue *ver* a verdade. Como só a minoria eleita consegue ver e o povo, a maioria, parece estar excluído desse saber (desse ver), tem-se aqui um impasse na filosofia política de Platão (2013, p.147): se a maioria não consegue “ver” a verdade, como poderia “ouvir” e ser convencida dela? Como esse “ouvir” poderia fazer com que o filósofo fosse salvo? Como convencer a todos acerca das verdades evidentes? Como convencer a maioria de que o saber filosófico, o saber acerca da verdade, é suficiente para a cidade?

Para tentar resolver tal impasse, Arendt diz que Platão recorre ao uso do mito. No último livro d’*A República*, o filósofo apresenta o famoso mito de Er, que narra o processo do julgamento das almas (PLATÃO, 614 b). Mas, antes de partirmos para essa análise, é importante entender, primeiramente, por que a razão falha no seu intuito de guiar os homens nos assuntos da *pólis*, ou seja, por que um governo da razão não é capaz de convencer a todos os homens. Para entender a “falha da razão”, temos de acompanhar a interpretação arendtiana de outro famoso mito platônico, a “alegoria da caverna” (PLATÃO, 514a), também narrada na referida obra do filósofo grego.

O mito é, pois, contado da seguinte forma: logo de início, Sócrates diz que a alegoria trata da educação ou da falta dela na alma e, para se pensar nessa falta, ele pede que

se imagine uma caverna com uma abertura em que alguns homens foram acorrentados pelos pés e cabeça. Dentro dessa caverna, eles seriam iluminados pela luz do fogo, aceso às suas costas. Fora dela existiriam homens livres.

Sócrates conta, assim, que no caminho fora da caverna esses homens livres passam, uns carregam objetos, outros conversam e outros apenas seguem o caminho em silêncio (515a). Os prisioneiros da caverna, entretanto, só conseguem enxergar as sombras desses homens e de seus objetos, mas sem saber que o que veem são sombras. Isto significa que, para os prisioneiros da caverna, o que nós consideramos como sombras era a realidade¹⁴. Ou seja, por não saberem que existe algo mais real que as sombras, eles consideravam aquilo que aparecia como verdadeiro. Mas o que aconteceria se um deles pudesse se soltar?

Se um prisioneiro se soltasse dos grilhões, ele teria, num primeiro momento, muita dificuldade de olhar para a fonte da qual emana luz (o fogo), pois, como os olhos deles estavam acostumados a ver sombras, olhar pra luz o faria sentir dor (515 e). No entanto, se ele fosse capaz de contemplar os objetos dos quais antes ele só via sombras, perceberia que os objetos são mais reais do que as sombras. Este ver e conhecer, porém, acontece de forma gradativa.

Primeiro, o prisioneiro entra em contato com a luz do fogo ainda dentro da caverna, depois, fora da caverna, ele vê a luz do sol ainda refletida na água e só depois é que ele pode olhar para o sol, fonte de toda luz. Em comparação, sabemos que a luz do sol é mais verdadeira que a luz do fogo. Quando o prisioneiro contempla o sol, ele percebe que este é o princípio e origem de todas as coisas (516 c). Somente depois que esse prisioneiro liberto conhece todas as coisas, a condição da caverna lhe parece deplorável (516 c). Antes isso se lhe é impossível porque não tem como comparar.

Ademais, assim como contemplar a luz do sol, que é mais verdadeira que as sombras, depende de um processo de gradação e de adaptação até que os olhos se acostumem com a luz, se o prisioneiro quisesse voltar para a caverna, retornando, portanto, da luz para as trevas, também teria que passar por um processo de adaptação. Nessa volta, que também envolve esse processo de adaptação, se o prisioneiro que se soltou, voltasse à caverna e quisesse contar aos atuais prisioneiros o que vira fora dela e lhe dissesse que aquilo que eles consideram como real (a sombra) não tem realidade em si mesma, mas depende da luz do sol, que é a verdade, isso certamente seria motivo de riso. Além disso, os atuais prisioneiros considerariam que aquele que saiu e retornou teria a vista estragada, considerando ser

¹⁴“De qualquer modo – afirmei – pessoas nessas condições [isto é uma referência aos prisioneiros] não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos” (515 c).

perigoso sair da caverna. Se esse prisioneiro que se soltou ainda insistisse em contar o que vira lá fora, certamente seria morto por não conseguir persuadi-los da verdade que avistara (517a).

Tal mito nos ajuda a compreender o que Platão pretendia ao recorrer à razão. Tal recurso, segundo Arendt, não era, portanto, uma coerção que se baseava na desigualdade entre governante e governado, mas uma coerção baseada nas ideias que foram percebidas pelo filósofo. Ideias estas que se estendiam acima da caverna e da existência humana e que foram contempladas pelo filósofo ao sair da caverna. No entanto, nossa autora nos oferece uma perspectiva importante para entendermos o caminho platônico; ela nos mostra que a saída do filósofo da caverna consiste, primeiramente, na busca da verdadeira essência do Ser (2013, p.149), visto que a saída o possibilitou saber que o que outrora via (as sombras) era apenas uma representação imperfeita dos objetos. Isso que mostra o caráter autoritário que as ideias assumem não aparece na ocasião em que o filósofo as contempla. As ideias apenas assumem o caráter de padrões de medida, uma medida que se encontra no além, quando o filósofo que a contempla deixa o céu límpido das ideias e volta à escuridão da caverna, ou seja, retorna ao plano dos assuntos humanos.

Encontra-se nesse momento, no retorno para a caverna, segundo nossa autora, a mais profunda razão para o conflito entre filosofia e política apontado por Platão. Quando o prisioneiro que se soltou retorna para a caverna, ele volta desorientado e confuso, porque necessita, como vimos, se adaptar, novamente, com a escuridão. Essa desorientação ou confusão o impede, num primeiro momento, de comunicar com clareza o que viu. No entanto, como apenas a força da palavra não é capaz de convencer aqueles que ainda estão cativos, ele não é capaz de demonstrar que as sombras são sombras. O que Platão parece deixar implícito é que a medida de comparação, para ser bem entendida, precisa ser vista e não ouvida. Esse “ver” depende de uma educação filosófica e, por isso, trata-se de uma visão que concerne apenas a uma minoria. Seja como for, como o que se soltou se vê em perigo e em conflito com os prisioneiros, ele tenta, para além do que pode comunicar, se salvar do riso e da fúria que gera naqueles que não conseguem entender as suas palavras: sua tentativa consiste em comunicar que há, para além da esfera comum, uma outra esfera, a esfera verdadeira. É nesse momento de conflito que ele utiliza o seu conhecimento das ideias como padrão para guiar os comportamentos dos outros homens e somente com o intuito de salvar a própria vida é que ele as usa como instrumento de dominação (2013, p.149); ele usa as ideias como princípio de autoridade, ou seja, usa as ideias, o que escapa à esfera comum, como recurso para salvar a própria vida. Todavia, assim como vimos no mito, esse uso não é suficiente para salvar a vida

do filósofo (daquele que se soltou das amarras do mundo comum) e é justamente por isso que o princípio de autoridade, presente no simples governo da razão, falha. Resta saber, agora, como seria possível superar essa falha.

Embora o filósofo tenha recorrido às ideias como padrões capazes de guiar a todos, ele se depara com uma outra questão fundamental: apenas a minoria do povo consegue alcançar a verdade, ou a razão, por meio da explicação do filósofo, e ele está novamente em perigo, posto que sua morte é iminente na medida em que não dá mais conta de salvaguardar sua própria vida por meio do instrumento da razão. O filósofo é, portanto, morto pela *pólis* e a razão ou o discurso racional acerca do verdadeiro não é suficiente para nortear o pensamento de todos os cidadãos.

Visando pensar um modelo de política que servisse para guiar o comportamento da *pólis* e salvaguardar a vida do filósofo, Platão utiliza como recurso último o mito de Er, o qual trata das recompensas e punições. Este seria, portanto, o artifício platônico para resolver o impasse derivado da razão e, finalmente, organizar a *pólis* sob a égide do político.

O referido mito é representado da seguinte forma: no último livro da *República*, depois de uma longa discussão sobre a natureza da justiça, e depois de sugerir que o filósofo deveria governar a cidade, Platão narra o famoso mito de Er. Esse mito conta a história de um guerreiro que morreu e conheceu tudo aquilo que acontecia no além. Quando chega neste lugar, Er descobre que voltaria a vida como mensageiro que deveria narrar aos homens o que há de vir. Assim, tal como Platão afirma em seu *Diálogo*, sabemos que todas as almas que morreram eram recebidas por juízes (614 c). Estes julgavam a vida que cada indivíduo levou na terra: aqueles que foram bons, os que amaram a justiça, a verdade e o bem receberiam boas recompensas; aqueles que, contudo, não basearam suas vidas no conhecimento da verdade eterna ou no agir regido pelo que é eterno, seriam punidos com o maior dos males.

Depois desse julgamento, as almas eram lançadas no tártaro, o lugar de sofrimento ou então eram conduzidas por um caminho de fácil acesso para se purificarem e para que pudessem, posteriormente, assumir uma nova vida (616a). Quando passavam por esse processo de purificação, elas se encontravam com o que Platão denomina de “Necessidade” (*Anánke*) e com suas filhas, as *Moirai*, representadas pelo passado (*Láquesis*), presente (*Cloto*) e futuro (*Átropos*) (617 c). Ali, ouvindo o alerta do profeta “passado”, elas deveriam obedecer à ordem da escolha e optar por um melhor gênero de vida. A escolha desse gênero era de inteira responsabilidade da alma e não tinha nada a ver com os deuses (617 e). Para ilustrar tal escolha, Platão conta que algumas almas escolhiam suas vidas baseadas pelo hábito que haviam adquirido em suas vidas anteriores. Com efeito, o hábito muitas vezes não ajuda a

que a alma escolha o gênero melhor. Em contrapartida, aquelas almas que se dedicaram à filosofia ou ao conhecimento imutável usavam o método da razão para escolher a melhor forma de vida (620 e).

A importância desse mito pode ser explicada pelo seguinte: havia um lugar de julgamento das almas, um lugar que levava em conta os atos bons e ruins feitos em vida e depois desse julgamento era necessário que se procedesse a escolha do novo gênero de vida, uma escolha que marcaria um novo nascimento. Aqueles que souberam ouvir em vida os ensinamentos sobre o que é imutável, fariam o bem e seriam bem recompensados no além. Também seriam capazes, em razão do conhecimento eterno adquirido, de escolher o melhor gênero de vida. Os que, por sua vez, não aprenderam a ouvir seriam penalizados. Mas por que, no fim das contas, Hannah Arendt menciona este mito como importante para marcar o pensamento político de Platão? Será que é porque, nesse contexto, o saber ouvir parece ser mais importante que o ver (617 e)?

Ora, como sabemos, Platão buscava um caminho que não fosse nem a persuasão, nem a violência para guiar o comportamento dos indivíduos. Ele elegeu então a razão como o instrumento que pudesse conduzi-lo nessa busca e, como pudemos perceber, esta também não se revelou como uma saída plausível para sua questão. A não aceitação da razão pela maioria o compeliu, no entanto, a pensar o que, de fato, poderia ser útil ao seu propósito.

Devemos ter em mente o processo pelo qual Platão passa para compreendemos a sua real intenção, a saber, manter o filósofo vivo. O mito foi erigido, então, para que se pudesse chegar onde a razão não conseguiu alcançar, visto que, como a autora relata, “o próprio Platão obviamente nem acreditava nem pretendia que os filósofos acreditassem” (2013, p. 147) nessa narrativa. Afinal, como dissemos, nem todo mundo seria capaz de perceber o que o filósofo visualizava. Se apenas o discurso sobre sua visão não era suficiente, então, com um mito que narra as recompensas que recebem aqueles que acreditam na verdade, na justiça e no bem e as punições que recebem aqueles que não acreditam e não obedecem tais princípios, Platão definiria o elemento que faria o filósofo ser considerado como o melhor para governar a *pólis*. Se só ele pode conhecer esse princípio orientador dos bons, porque só ele é capaz de vê-lo, então o povo necessitaria que o filósofo o guiasse. Assim, somente diante da imagem do tártaro é que o filósofo e a filosofia seriam aceitos pela maioria como algo necessário para a cidade e para os cidadãos, isto é, somente assim o filósofo poderia exercer o poder político.

Ademais, uma vez que a razão não dava conta de preservar a vida do filósofo, era preciso um mito que pudesse chegar a todos. Ao revelar o caráter das recompensas e punições,

Platão também se utiliza do artifício do medo. A relação entre governantes e governados se passa então na esteira de um mito que lhe proporciona uma recompensa ou uma punição de acordo com seu comportamento, ou seja, a escolha da nova vida era livre tendo em conta como o indivíduo vivia na antiga. Portanto, a função do mito consistia em conduzir o vulgo ao reconhecimento de que o filósofo tinha um saber, que os autorizava a governar, portanto, um saber que escapava à esfera comum. Porém, como Arendt afirma, “o governo do filósofo deve ser justificado, e somente poderia sê-lo se a verdade do filósofo possuísse validade para aquela mesma esfera dos assuntos humanos que o filósofo tivera que abandonar para percebê-la” (ARENDT, 2013, p.155).

Se lembrarmos, mais uma vez, do conceito de *autoridade* definido por Arendt, poderemos vê-lo claramente na imagem do mito narrado, pois este se utiliza de uma ordem que está fora, e que era usada como recurso para aqueles que não acreditavam na ideia de verdade; estes precisavam ser convencidos, pelo mito, a agir de maneira adequada por medo das consequências e não porque entendiam que era adequado, isto é, não porque tinham convicção do princípio que deveria orientar as ações.

A utilização de um mito como elemento do governo, representando, como já destacamos, pela noção de *autoridade*, só faz sentido, para Platão, a partir do momento que ele enxerga o conflito entre filosofia e política (ARENDT, 2013, p. 146), pois, se pensarmos na política apenas como resultante dos assuntos humanos, esse conflito não existiria. Também decorre disso o fato de que o interesse do filósofo pela *pólis* só acontece como consequência da necessidade de salvar a sua vida e a sua filosofia (ARENDT, 2013, p. 147). Ou seja, Platão não se interessa primeiramente pela política e sim pela filosofia. Com efeito, quando a vida do filósofo é posta em risco, a política ou a cidade (aquela que matou Sócrates, ou aquela que é capaz de matar o filósofo) assume, de fato, um lugar no pensamento platônico.

Arendt reconhece ainda outro ponto marcante no pensamento do filósofo grego: a negação dos assuntos humanos (o caráter político da *pólis*) ao pensar o que é devidamente humano (a prática filosófica). Isso pode ser percebido quando, ao estabelecer o domínio do filósofo sobre o vulgo, e este domínio só poderia ser retratado pela *léxis* (fala) e pela *práxis* (ação), uma vez que só o filósofo contemplou a verdade, Platão indica, pois, que o interesse do vulgo concerne ao ver, ou seja, o falar e o agir parecem revelar algum tipo de empecilho no caminho da contemplação. O homem, segundo Platão, só poderia ser devidamente humano quando pudesse alcançar um saber que ultrapassasse a esfera do homem comum. Por isso, nossa autora dirá, com base no mito platônico, que “aqueles que habitam a caverna dos assuntos humanos são humanos, na medida apenas em que também querem ver” (2013,

p.155). O que Platão, em vista disso, almeja no trato dos assuntos da *pólis* é, então, o privilégio do saber filosófico sobre a opinião.

Assumindo o privilégio da visão, não somente o governo do filósofo seria justificado, mas também a própria condição dos homens encontraria justificativa, pois somente aquele que deseja realmente ver¹⁵ poderia ser definido como homem justo no contexto da *pólis*. Nesse sentido, o falar e o agir não gozam de uma dignidade por si mesmos, mas estão sujeitos ao domínio de algo que está fora, que existe no exterior. Diante disso, temos que perguntar: será que é possível pensar uma política que não se baseie na autoridade seja da razão ou da verdade? É possível pensar uma política desligada da filosofia ou será que é necessário que a política se desligue da filosofia para que não sucumba ao autoritarismo? Será que é possível fazer política sem usar como recurso um ideal exterior? Ao que parece, segundo nossa autora, a ruptura com o pensamento platônico é algo que acontece na tradição filosófica. Por isso, é importante, agora, que acompanhemos essa quebra da tradição para que possamos entender como Arendt constitui seu pensamento político.

2.4 A crise da tradição: a ruptura com o pensamento platônico

Vimos até aqui que a crítica que Arendt lança contra Platão não está dissociada do seu tempo. Isso significa que não podemos entender o teor dessa crítica sem levarmos em conta a tradição do pensamento político e o que a autora reconhece como uma ruptura. Essa análise parte das experiências totalitárias do século XX, marcada pelo acontecimento do novo e por um cenário social de visíveis conflitos políticos, cujos contornos fugiam do campo de compreensão abarcado pela nossa tradição do pensamento.

Sobre tradição, Arendt nos diz “na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição” (ARENDT, 1983, p. 165. Tradução nossa). Platão, portanto, foi o iniciador da tradição filosófica que pretendia resolver os assuntos públicos por meio da filosofia, abandonando a ação. No entanto, essa tradição é rompida à medida que é exposta aos conflitos políticos.

15 Trata-se de um “ver” da razão acompanhado por uma minoria, e um “ver” do mito (imagético) acompanhado por uma maioria.

De fato, a constatação da existência de uma ruptura da tradição do pensamento político veio à luz quando se tentou, a partir dela, explicar o acontecimento do novo. O evento dos sistemas totalitários revelou insuficientes os juízos e padrões analíticos que eram usados para determinar as regras de convivências políticas instituídos desde Platão.

Com efeito, em sua obra *Entre o passado e o futuro* (1956), encontramos elementos fundamentais da reflexão política de Hannah Arendt. O conjunto de ensaios sobre temas como História, Cultura, Liberdade e Educação, é precedido por um prefácio instigante, que oferece um fio condutor capaz de interligá-los sob um tema comum: a ruptura com a tradição. A crise que se instaura no seio da cultura moderna leva à constatação de uma quebra na continuidade da tradição do pensamento ocidental, que havia por séculos se mantido interligada a partir do legado de suas categorias e formas comunais de interpretação e convivência.

Constatada a ruptura, Arendt visualiza uma história irremediavelmente partida – o caos, como falência de nossas categorias de interpretação – reduzida a cacos desconexos de passado, presente e futuro. Como salienta Duarte, “nessa situação caótica em que presente e passado desconectaram-se, Arendt temia pela perda definitiva do acesso ao passado, bem como pela impossibilidade de compreender os traços que caracterizam o próprio presente” (ARENDT, 2000, p. 122). É interessante perceber que, mesmo constatando a destruição dessa tradição, a autora não tenta reconstruir os fios que foram partidos, mas proceder a um “desmantelamento”, isto é, a uma investigação crítica da tradição em busca daqueles elementos que, até agora, não haviam sido percebidos como legados, e se encontram por baixo dos escombros, dos fragmentos de passado e de presente que já não interligamos de maneira linear.

Arendt começa o referido prefácio com um belo e enigmático verso do poeta francês René Char: “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”. Dizer que nossa herança “foi deixada sem nenhum testamento” significa elaborar uma metáfora sobre a ruptura da tradição, ou seja, teremos que buscar os tesouros do passado – as categorias de análise – sem que ninguém tenha de fato nos deixado algo escrito acerca de como utilizá-las na interpretação dos eventos políticos do presente. Assim, “o problema crucial de Hannah Arendt era o de como proceder na compreensão dos eventos políticos do presente sem poder fiar-se plenamente nas categorias teóricas do passado, isto é, prescindindo da tradição” (DUARTE, 2000, p. 122). O termo *tradição*, mesmo sendo usado no singular por Arendt, não se refere a uma unicidade, pois ela tinha consciência de que o conjunto de interpretações

filosóficas é múltiplo, com diversas concepções e arranjos teóricos, que deram origens a várias visões sobre o que é a política.

Nesse sentido, podemos falar de “filosofia política”, “tradição do pensamento político” ou ainda da relação entre “filosofia e política”. Como bem nos lembra Arendt, “o pensamento político é muito mais antigo do que nossa tradição filosófica, que começa com Platão e Aristóteles, assim como a própria filosofia é mais antiga e contém muito mais do que a tradição ocidental acabou por aceitar e desenvolver” (ARENDT, 2010b, p. 131). Pensar uma “filosofia política” seria o mesmo que pensar os modos como o filósofo se relaciona com a política, ou seja, como, a partir do nascimento da tradição filosófica, a política passa a ser compreendida e pensada pelos filósofos.

Como vimos, o começo da tradição da filosofia política se encontra nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Tais construções teóricas estariam baseadas numa visão contemplativa que também se aplicava aos assuntos políticos. Esse é o ponto de partida dessa tradição, que chega a um fim, ainda que isso não seja bem definido, com a obra moderna de Karl Marx. Este, ao reinterpretar as questões políticas do seu tempo, abandonaria, segundo nossa autora, uma perspectiva de contemplação de formas fixas e eternas, e passa a pensá-los em sua historicidade, isto é, a partir de sua ligação com os atos e palavras que construíram a História.

Este começo, como vimos, estaria centrado na alegoria da caverna descrita por Platão. Apenas para relembrar, neste mito ele descreve que, para descobrir a verdade e as ideias eternas, os homens teriam que deixar de pertencer ao convívio dos comuns em um mundo de trevas, confusões e ilusões, em busca do conhecimento metafísico. De acordo com Arendt, todas as interpretações filosóficas que se seguiram, desde a Idade Média até a Modernidade, adotaram tal ideia. Segundo a referida autora, o fim dessa tradição estaria em Marx, mediante sua declaração de que a filosofia e essa verdade não poderiam estar fora dos assuntos humanos, como dizia Platão, mas, precisamente, na esfera do convívio que ele chamava de “sociedade”, isto é, na socialização dos homens. Assim, se no começo temos o abandono da política por parte dos filósofos e seu subsequente retorno para impor seus padrões e pensamentos sobre os assuntos mundanos, logo o seu fim aponta para o retorno à ação. Nesse sentido, se um filósofo repudia a própria filosofia é para poder “realizá-la” na política¹⁶.

¹⁶“Nisso consistiu a tentativa de Marx, inicialmente expressa em sua decisão (em si mesma filosófica) de abjurar da Filosofia e, posteriormente, em sua intenção de “transformar o mundo” e, assim, as mentes filosofantes, a “consciência” dos homens” (ARENDT, 2013, p.44).

Se a política está ligada à disposição que o filósofo tem para alcançar as ideias eternas e esta busca independe do convívio entre os homens, nesse momento revela-se a ruptura entre ação e contemplação. A ação, que é a condição efetiva dos homens enquanto agentes do mundo, pertence, agora, somente aos assuntos terrenos.

O fim da tradição que Arendt constata existir na filosofia de Marx decorre da atitude dele perante o pensamento político que o antecede: uma rebelião consciente, articulada em três “posições-chave”. Arendt afirma que essas posições, que estão no primeiro capítulo intitulado *A tradição e a época moderna* da sua obra *Entre o passado e o futuro*, não podem ser compreendidas em si nem por si mesmas, pois cada uma delas adquire um significado ao contradizer algumas verdades tradicionais aceitas até a época moderna. Arendt compreende que essas posições ocupam um lugar de destaque na argumentação da obra de Marx. No entanto, tais posições podem ser consideradas nesse contexto a fim de se pensar o que é tão caro para a autora: o problema da tradição.

A primeira proposição é a de que “o trabalho criou o homem”. Dizer isso significa desconstruir a ideia de que o homem era uma criação de Deus, de modo que o indivíduo seria fruto do seu próprio trabalho, na medida em que o humano cria a si mesmo. Para Arendt, significava dizer “que o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade” (Arendt, 2013, p.48) e que o trabalho, que era visto negativamente, passa a desempenhar papel crucial na existência do homem. Para uma maior elucidação dessa posição, Arendt discorre:

[...] aquilo que distingue o homem do animal, sua *differentia specifica*, não é a razão, mas sim o trabalho, e que ele não é um *animal rationale*, mas sim um *animal laborans*; [e] que não é a razão, até então o atributo máximo do homem, mas sim o trabalho, a atividade humana tradicionalmente mais desprezada, aquilo que contém a humanidade do homem. (ARENDT, 2013, p. 47-8).

A ideia de que o “trabalho criou o homem” contesta, como vimos, a crença que atribuiu a Deus o poder de criação do homem. Em Marx, o homem, à medida que trabalha, cria sua própria condição e, portanto, sua humanidade.

A segunda proposição é a de que “a violência é parteira da história”, e, com isso, ele sustenta que as sociedades humanas se erguem sob a égide de guerras e revoluções. Para Marx, todas as formas de governos têm a violência ou a posse dos meios para tal como elemento constitutivo e se utilizam do Estado, que é o instrumento da classe dominante para oprimir e explorar. Nesse sentido, o uso da violência caracteriza toda esfera da ação política.

Arendt considera que “a identificação marxista da ação com violência implica em outro desafio fundamental à tradição, o qual pode ser mais difícil de perceber, mas do que

Marx, que conhecia Aristóteles tão bem, deve ter sido cômico” (ARENDT, 2013, p. 49). Ora, Marx, que conhecia o pensamento de Aristóteles, sabia que a política se baseava na definição de *zôon politikón* e *zôon lógon ékhon*, ou seja, na vida da *pólis*, o faziam por intermédio do discurso e da persuasão e nunca por meio da violência ou coerção.

A definição aristotélica distinguia os homens gregos dos estrangeiros e dos escravos; os primeiros seriam governados pela violência e os segundos submetidos ao trabalho forçado. Esses dois se assemelhavam pelo fato de que nem a violência, nem o trabalho forçado, exigiam o discurso para serem eficientes; eram considerados, desta forma, *aneu lógou*, isto é, a fala não era fundamental para a convivência social. O reconhecimento da violência como algo inerente a todas as formas de governo e a sua glorificação por parte de Marx, continha, assim, uma específica negação do *logos*, do discurso, entendido como a forma tradicional de interação.

A terceira proposição é a de que “os filósofos já interpretaram bastante o mundo, chegou a hora de transformá-lo”. Aqui temos, como pensa Marx, que o exercício de interpretação do mundo por parte dos filósofos é menos importante do que a sua transformação. Embora a Filosofia tenha prescrito determinadas regras de ação, nenhum filósofo jamais tomou isso como sua maior preocupação. O desafio da tradição, segundo Marx, era de que a dimensão contemplativa-eidética dos filósofos deveria ser transposta para a esfera dos assuntos humanos orientados pelo senso comum. A ideia é a de que o mundo, que era para poucos (os filósofos), deve tornar-se realidade também para o senso comum, ou seja, para todos.

O que Arendt afirma (2013, p.51) é que estas proposições elaboradas por Marx se revelam paradoxais, contendo, assim, cada uma, uma contradição fundamental. Eis em que consistem tais antinomias: se o trabalho é o que necessariamente constitui o homem, o que acontecerá depois da revolução se o homem se emancipar dele? Que atividade essencialmente humana restará? Se a violência é parteira da história, sendo ainda tão presente na ação humana, o que acontecerá quando o Estado desaparecer e as lutas de classe cessarem? E se a filosofia, enquanto instrumento de interpretação do mundo for abolida, qual pensamento restará na sociedade futura?

Para Arendt, essas contradições encobrem “a perplexidade de ter que lidar com fenômenos novos em tempos de uma velha tradição de pensamento” (ARENDT, 2013, p. 52). Se a tradição começou com Platão, ou seja, a partir do qual a experiência filosófica rompeu com os assuntos humanos da política, esta tradição tem seu fim quando, a partir dessa

experiência, se dá o rompimento entre pensamento e ação, deixando o pensamento sem realidade e a ação sem sentido, e tornando ambos sem significado.

Dito isso, devemos retrair o caminho que fizemos até aqui, pois isso nos ajudará a seguir, seguramente, com o propósito de entender a concepção de política de Hannah Arendt e o que está implícito na mesma. Para tanto, convém destacar um conceito fundamental do seu pensamento: a pluralidade humana.

A pluralidade humana é uma ideia cara ao pensamento de nossa autora. Devemos entendê-la, então, como a condição básica da ação e do discurso. Esse tema perpassa toda a obra de nossa autora como parte de sua compreensão da política. De fato, como foi dito, seu conceito de *política* baseia-se na pluralidade e ambos (política e pluralidade) representam firmemente seu olhar político para o mundo. Em face disso, Arendt trata daquilo que ela nomeia de *vita activa*, a qual, como vimos, se constitui a partir de três atividades humanas fundamentais que correspondem às condições da vida dos homens na Terra (trabalho, obra e ação).

A atividade da ação, como mencionado nesse capítulo, é de grande relevância para se pensar a política. Considerando a importância que o conceito de *política*, baseada na pluralidade, representa no pensamento arendtiano, podemos perceber por que nossa autora desenvolve verdadeira estima por Sócrates, um pensador que reconhecia a pluralidade, tal como podemos ver nos diálogos socráticos de Platão, como a maneira mais autêntica de se fazer política.

Em contrapartida, Platão, como vimos, negou a pluralidade como princípio básico da política. De acordo com Arendt, ao postular a filosofia como único meio para se alcançar a verdade, e ao considerar que o propósito dos homens era abandonar o campo dos assuntos comuns, essa postura teórica provocava como consequência o abandono da fala (*léxis*) e da ação (*práxis*). Esse abandono convoca o que a nossa autora chama de autoridade. O que Arendt afirma, em vista disso, é que, desde Platão, a política perdera seu lugar na *pólis*. Ao mesmo tempo, o filósofo, aquele que conhece a verdade, usaria como artifício seu conhecimento para se manter vivo. Tal artifício não era baseado na preocupação com o bem dos cidadãos e da *pólis*, mas no interesse particular. A fim de manter-se vivo, o filósofo se utiliza de seus recursos (como o mito e as ideias) para provar sua utilidade para a cidade e, com isso, pretende salvaguardar um lugar para si e para a sua filosofia.

O pensamento platônico marcou profundamente a tradição, determinando o comportamento de fundo da política e os padrões da sociedade. Porém, quando a tradição, que tinha por base esse pensamento, se depara com um fenômeno político novo, ela constata a

deficiência desses parâmetros teóricos. Com isso, muitos autores negaram o modelo platônico e buscaram outros instrumentos teóricos para dar conta do mundo político concreto. Aliás, a política deve-se fazer junto a essa esfera comum que não precisa de nada que lhe escape (seja a Ideia, seja Deus). Segundo Arendt, a negação do princípio platônico e mesmo a sugestão de resgate da esfera comum – uma sugestão que pode ser encontrada, como já indicamos, no pensamento de Marx – permanecem insuficientes numa abordagem política que tem em vista a pluralidade como fonte de ação e de discurso. No caso preciso de Marx, embora ele afirme o privilégio da ação, tal privilégio parece ser acompanhado de violência, o que, para Arendt, é inaceitável, pois a ação violenta não pode ser considerada como uma ação política genuína, já que ela não poderia garantir a liberdade. Esses impasses tornar-se-ão mais radicais quando o mundo vivencia a emergência dos fenômenos extremos, ou, ainda, quando entra em cena a barbárie do totalitarismo.

O totalitarismo se instaura negando qualquer abertura para o agir, o falar e a liberdade. O que pretendemos a seguir é apresentar a implantação desse regime, tão caro ao pensamento arendtiano, não por representa uma nova forma de política, mas precisamente porque foi a forma de maior aniquilação da dignidade humana.

3 O TOTALITARISMO COMO DESAFIO À COMPREENSÃO

Compreender o totalitarismo¹⁷ não se afigura uma tarefa fácil. A compreensão é “a maneira especificamente humana de viver”, pois compreender é tentar conciliar-se com o mundo que se revela em sua estranheza em razão de sua singularidade única. O que Hannah Arendt pretende é compreendê-lo, não em busca de desculpas ou justificativas, mas com vistas à uma conciliação com o mundo onde tal coisa é possível (ARENDT, 2008, p. 331).

Desse modo, em 1951, vem à luz a primeira edição de *Origens do totalitarismo*. Nos anos em que fora redigido, o mundo vivia uma aparente calma depois de anos de tumulto, confusão e horror. E embora não houvesse mais a barbárie já vivenciada, olhar para a história não se fazia sem pesar e inquietude. De fato, os eventos macabros que marcaram o cenário político do século XX, exigiram, segundo Arendt, essa necessidade de compreender o mundo e tentar com ele reconciliar-se. É a partir do fenômeno totalitário que a autora repensa a política e a tradição do pensamento político. O movimento totalitário foi, em sua essência, um instrumento privador da liberdade e da pluralidade humanas, impondo ao homem a condição de ser supérfluo, apresentando ao mundo o horror de indivíduos sem voz, ação e pensamento.

As análises sobre as experiências totalitárias¹⁸ exercem papel central nos textos de Hannah Arendt e foi somente a partir de suas investigações que perguntas como “o que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pode ter acontecido?” (ARENDT, 2007, p.339) puderam ser feitas. Na busca por compreensão, Arendt se depara com a inquietude diante do novo, ressaltando o totalitarismo como algo sem precedentes. E afirma: “tudo que sabemos sobre o totalitarismo demonstra uma medonha originalidade que nenhum paralelo histórico é capaz de abrandar”. Essa constatação revela, portanto, uma tensão no campo da pura teoria dos conceitos, a qual considera que nada de novo pode nascer sob o sol, pois se depara com a emergência do inusitado. Quando aborda a originalidade atroz do totalitarismo, Arendt não se refere apenas a uma nova “ideia” no mundo, pois, diz ela, “suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições, elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de

17 Sobre isso, nos esclarece Vicente: “O termo “totalitarismo” apareceu pela primeira vez em 1925, inventado por Mussolini e popularizado a partir dos anos 30. Em *Origens do totalitarismo* (1990) Arendt utiliza esse termo para designar a ditadura do nacional-socialismo, a partir de 1938, e a ditadura bolchevista, a partir de 1930. Em outras palavras, o nazismo de Hitler e o comunismo de Stalin, estabelecendo, assim, pela primeira vez, o parentesco entre esses dois regimes como sendo duas faces de um mesmo fenômeno – o totalitarismo” (VICENTE, 2012, p. 92).

18 Quando mencionamos tais experiências, nos referimos aos movimentos que assumiram, segundo Arendt, tal postura totalitária no século XX, foram eles o nazismo na Alemanha e o stalinismo na Rússia. No entanto, podemos perceber que as reflexões arendtianas se concentram mais fortemente na experiência alemã.

pensamento político e nossos critérios de julgamento” (ARENDT, 2008 p.332).

Os governos totalitários de nosso tempo evoluíram a partir de sistemas unipartidários; sempre que estes se tornavam realmente totalitários, passavam a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferentes de todos os outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias – legais, morais, lógicas ou de bom senso – podia mais nos ajudar a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação (ARENDT, 2007, p.512).

Diante disso, convém pensar como foi possível o totalitarismo acontecer. Para tanto, partiremos da análise do que ela concebe por “massa”, pois é esta que parece sustentar ou permitir que um governo totalitário se instaure. Posteriormente, analisaremos com mais cuidado o próprio movimento totalitário e suas consequências.

3.1 As sociedades de massas

Para refletir acerca de como foi possível que algo dessa natureza acontecesse, Arendt nos convida a pensar numa sociedade sem classe ou, o que ela denomina, de massas. Essa categoria ganha relevo quando ela revela que “os regimes totalitários enquanto no poder e os líderes totalitários enquanto vivos, sempre comandam e baseia-se no apoio das massas” (ARENDT, 2007, p.356).

Um modo possível de compreender essa ideia é fornecido por Arendt quando ela trata da influência que Hitler exercia sobre a população. Tal influência revela um fascínio como fenômeno social, o qual só é possível numa sociedade que “tende a aceitar uma pessoa pelo que ela pretende ser” (2007, p. 355). Ou seja, Hitler representou a imagem de um líder que pretendia conectar-se a uma sociedade por meio da promessa de um mundo melhor. Dito isso, podemos passar, agora, a explicar o que o fenômeno das *massas* significou no desenvolvimento do movimento totalitário segundo o pensamento de nossa autora.

As massas, de acordo com Arendt, eclodiram a partir do colapso do sistema de classes. Este conferia um certo *status* social ao indivíduo que o permitia participar da política. O resultado disso representou uma postura apolítica, pois o pertencimento a uma determinada classe, na qual suas atividades políticas eram limitadas, fez crescer um corpo de cidadãos sem nenhuma responsabilidade pelos destinos do país. Isto foi constatado quando ocorreu esfacelamento dos Estados-nações, nos quais o sistema de classe entrou em colapso. Atrelado a este fato, estava também o colapso partidário, pois, uma vez que sua função era representar interesses, os indivíduos, inseridos em classes, não mais existiam. A consequência foi,

portanto, uma “grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos que nada tinham em comum, exceto a vaga noção de que as esperanças partidárias eram vãs”, pois perceberam que os membros dessa classe que tanto pareciam respeitados e eloquentes eram, na verdade, obtusos e desonestos (ARENDT, 2007, p. 365).

É nesse contexto de colapso que surge a ideia do *homem-de-massa*, em que cada um é guiado por um individualismo e por um egocentrismo amargo, isto é, uma monótona e abstrata uniformidade. O que não significou o desenvolvimento de um laço comum, pois não havia um interesse que os unisse, fosse ele econômico, social ou político. Para Arendt, os homens de massa perderam a preocupação e os cuidados que regem e moldam a vida humana (2007, p.365). O aspecto mais importante para se compreender as massas é justamente o fato de saber que elas não possuem nenhum interesse em comum, diferenciando-se, assim, das classes sociais que se guiavam por objetivos determinados e atingíveis. Assim, Arendt esclarece que:

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder do voto. (ARENDT, 2007, p. 361).

O que decorreu da identificação dos movimentos totalitários com as massas foi o fim de duas ilusões que resistiam em países democráticos. A primeira correspondia à ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente da política, ou seja, o movimento trouxe à tona uma massa politicamente neutra e que, portanto, não se inseria dentro do ideal democrático. Este ideal, que se pensava ser o governo para muitos, revelou-se, na verdade, um modo de governo que existia apenas para a minoria. A segunda ilusão foi justamente pensar que essa massa neutra nada podia realizar, em razão de sua indiferença política, e que constituíam apenas um pano de fundo para a vida política da nação (ARENDT, 2007, p. 362).

De fato, o surgimento das massas é o resultado de uma sociedade atomizada, pois o esfacelamento das classes sociais resultou num fenômeno que reunia o indivíduo em sua própria solidão. Assim, a principal característica do *homem-de-massa* não é a brutalidade, nem mesmo a rudeza, mas seu completo isolamento e sua incapacidade de manter relações sociais.

A formação das massas não é apenas um resultado inesperado, mas antes uma decorrência necessária para se pensar os movimentos totalitários. Este exige, para sua

realização, uma sociedade de seres atomizados e isolados. Assim, a liquidação das classes era indispensável se se quisesse um grande número de indivíduos neutros politicamente, ou seja, indivíduos que não pudessem ser um impedimento para tais movimentos. Esses homens, então, eram unidos pelo fenômeno das massas e separados quando o assunto era a elaboração de uma ação conjunta. Como afirma Passos, para esses indivíduos

falta um sentimento que os agregue em um interesse comum, que os faça abdicar de seus desejos particulares em prol de algo de cunho coletivo. Essa falta de referência comum faz com que haja uma desarticulação e desinteresse pelo mundo comum, levando os homens a se sentirem desenraizados e supérfluos, pois não possuem a consciência de pertencerem a um mundo habitado pela pluralidade e sua presença na vida é simplesmente notada como mais um número de uma espécie que não para de crescer e multiplicar. Mais do que isso, não possuem nenhum tipo de consciência da importância de se realizar ações que visem à preservação da vida na Terra. (2010, p. 5).

Em síntese, o que Arendt percebe é que, com o esfacelamento do Estado-nação, deu-se a estratificação social, ou seja, não se tem mais a separação dos indivíduos por classes, e estas, que eram responsáveis pelo interesse político, geraram indivíduos completamente desinteressados pela coisa pública, isolados apenas na vida privada. Esse homem da massa assemelhava-se aos filisteus. O filisteu, como nos diz Arendt (2007, p. 388), era o burguês que estava isolado de sua própria classe, também atomizado, atado apenas ao seu mundo privado das relações familiares e de carreira pessoal, produzido pelo colapso da classe burguesa.

É dessa classe que a sociedade de massa herda a preocupação com a vida privada, o individualismo, ocupada em garantir somente a segurança própria. O desenraizamento do mundo deu a estes indivíduos a condição de supérfluos. Ao faltar-lhes uma consciência de pertencimento ao mundo, perdia-se, dessa forma, o referencial da pluralidade, ou seja, a consciência de compartilhar um mundo que abrigue a pluralidade dos homens que é, segundo Arendt (1992, p.17), “a lei da terra”.

Tendo em vista que as massas são compostas por aqueles indivíduos sem consciência de que pertencem a um mesmo mundo, isto é, daqueles indivíduos encerrados em sua solidão e sem conseguir se articular, conjuntamente, numa ação cujo objetivo seria determinado com vistas à coletividade, temos aqui as características fundamentais para que se erga um governo totalitário. Para que possamos explicar melhor o teor de nossas afirmações, passaremos, agora, a analisar alguns elementos essenciais do movimento totalitário.

3.2. O movimento totalitário

Como mencionado no capítulo precedente, o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de governo opressoras conhecidas no percurso da tradição política, como, por exemplo, a tirania e o autoritarismo. Para Arendt, o totalitarismo instaura-se como um regime completamente novo, pois a tradição não consegue oferecer explicações para tal acontecimento político. Trata-se de um movimento novo que, como diz nossa autora, estruturou-se em duas categorias, a saber, a ideologia e o terror.

O totalitarismo, então, se afirma como uma nova forma de política, ou, antes, com uma negação da política, justamente por sua enorme capacidade de massificação e do controle das massas pela ideologia. Na tentativa de entender a natureza desse regime totalitário e como ele conseguiu arrebatar as massas que tinham em comum o desinteresse e nenhuma ação política, Arendt nos diz que:

[...] as ideologias em si não são totalitárias, e sua utilização não se restringe à propaganda totalitária, da mesma forma como o terror, em si, não se restringe ao domínio totalitário. Como todos apreendemos a contragosto, não importa se essa ideologia é estúpida e vazia de qualquer conteúdo espiritual autêntico, como o racismo, ou se vem embebida nos melhores elementos de nossa tradição, como o socialismo. Somente nas mãos do novo tipo de governo totalitário é que as ideologias se tornam o motor da ação política, e isso no duplo sentido de determinar as ações políticas do governante e de tornar essas ações toleráveis para a população governada. (ARENDT, 2008 p.368).

O totalitarismo destruiu as bases sobre as quais a filosofia política podia pensar as essências que designam os governos, a alternativa de reconhecer um governo legal em face de um ilegal, um poder legítimo e um ilegítimo. Ao destruir as próprias alternativas para se pensar a essência de um governo, esse novo governo desafia todos os padrões teóricos, podendo desafiar, inclusive, as leis que ele próprio estabeleceu. O que se faz importante perceber é que, embora desafie tais princípios, ele mesmo não opera sem a orientação de uma lei. Expliquemos, portanto, tal ideia.

Um governo totalitário, longe de atuar sob o horizonte da ilegalidade, age dentro de uma legalidade que ele mesmo institui, ainda que de forma arbitrária. Isso acontece porque, uma vez desafiando as leis positivas, ele elege as “leis da Natureza e da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis” (ARENDT, 1989, p.513). Sobre a legitimidade do governo totalitário, Arendt nos diz:

O seu desafio às leis positivas pretende ser uma forma superior de legitimidade que, por inspirar-se nas próprias fontes, pode dispensar legalidades menores. A legalidade totalitária pretende haver encontrado um meio de estabelecer a lei da justiça na terra – algo que a legalidade da lei positiva certamente nunca pode conseguir. (ARENDT, 1989, p. 514).

Ao adotar os princípios da Natureza e da História como caminhos para se estabelecer o reino da justiça, o governo totalitário executa-os, em forma de lei, para controlar a vida dos indivíduos e, com isso, atingir seus interesses estratégicos e ideológicos. Ao desconsiderar o indivíduo, ele pretende tornar a “espécie humana portadora ativa e inquebrável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submeteriam” (ARENDT, 1989, p. 514).

A política totalitária, dessa forma, rompe conscientemente com o *consensus iuris*, ou seja, o reconhecimento do cidadão do que é certo, o conjunto de regras positivas. Esse rompimento não se faz por ele pretender substituir um conjunto de lei por outras, mas baseia-se na ideia de “libertar o cumprimento da lei de todo ato e desejo humano” como também de promover a “justiça na terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei”(idem).

Tal regime visa o domínio total, a aniquilação de toda humanidade que há no homem, os quais se expressam de maneira radical, por exemplo, nos campos de concentração. Como indica Celso Lafer “é, com efeito, uma nova forma de governo que, ao almejar a dominação total através do uso da ideologia e do emprego do terror para promover a ubiquidade do medo, que fez do campo de concentração o seu paradigma organizacional” (LAFER, 2003, p. 112).

Um campo de concentração só é possível se aquilo que era tomado como correto for invertido e justificado por um novo padrão normativo. Há aqui uma destituição da humanidade do homem. Esta destituição é guiada por uma escolha “injusta”, mas justificada por certos preceitos que se fizeram aceitos ou, ao menos, não contestados, pela massa e por indivíduos executores e defensores de tais princípios e padrões “injustos” de comportamento. Quando o governo totalitário é instalado, esses padrões, como dissemos, são abandonados. Por isso, é possível afirmar que:

A dominação totalitária como um fato estabelecido, em que em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante categorias usuais do pensamento político, cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais e punidos dentro do quadro de referencia legal de nossa civilização, rompeu a continuidade da história ocidental. A ruptura em nossa civilização é agora um fato acabado. Não é resultado de escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior. (ARENDT, 2007, p.54).

Para pensar, ainda, essa ruptura é importante notar os fenômenos que estão implícitos no movimento totalitário: o terror e o medo. Passaremos, agora, a analisá-los mais detidamente.

3.3 Ideologia e terror: a lei e a lógica do totalitarismo

Ao longo do processo para tornar a humanidade a encarnação de uma lei natural, percebe-se, segundo Arendt, a assimilação do homem a tal lei. Assim, parecia haver uma relação necessária que sustentava as leis em face das constantes mudanças dos homens. Ou seja, a Natureza ou a Divindade, enquanto fontes da autoridade das leis positivas, eram permanentes e eternas e, por conseguinte, davam o sustento necessário para que as leis positivas pudessem, ao mesmo tempo, acompanhar os movimentos dos homens.

É sob a égide de uma nova crença, que fora implantada pelo próprio totalitarismo – a apropriação do princípio darwinista que considerava o homem como produto de uma evolução natural –, que o nazismo, por exemplo, aplica a lei racial. Incorporando o princípio de evolução da natureza, que foi usado por Darwin no terreno da biologia, e insistindo que o movimento natural é unilinear e não circular e que progredirá infinitamente, tal regime adotara a “lei natural” como sobrevivência dos mais aptos. No campo das ideologias da evolução, o próprio termo *lei* muda de sentido, perdendo o caráter de estabilidade que abrigava os atos e movimento humanos, para tornar-se a expressão do próprio movimento.

A lei, como o próprio movimento, é adotada pela política totalitária e demonstrou seu caráter de processo sem fim. Se é da lei da natureza, por exemplo, eliminar tudo que é nocivo e indigno, tudo poderia ser eliminado, inclusive alguns homens julgados supérfluos. É diante dessa perspectiva que surge para o totalitarismo um elemento essencial para realizar a sua política: o terror.

Segundo Hannah Arendt, o principal objetivo do terror é “tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea” (ARENDT 1989 p.517). Sabemos que a espontaneidade é uma das marcas características da ação; este conceito é caro ao pensamento político de Arendt e será analisado no terceiro capítulo dessa dissertação. Por ora, basta que saibamos que, quando falamos em terror como a lei do movimento totalitário, estamos tratando de um

processo que controla os homens para deixar agir forças que lhe escapam: a Natureza e a História¹⁹.

Como afirma Militão, o regime totalitário

[...] é um regime que pretende aplicar diretamente as leis da natureza ou da história à espécie humana, e não se basear na vontade arbitrária, sem lei, da tirania [...]. É nesse sentido que a legalidade totalitária recorre às leis da natureza ou da história sem se preocupar com a tradução em normas morais para os indivíduos, mas aplica-se diretamente à espécie. O totalitarismo destrói a alternativa clássica entre legalidade e tirania, entre lei ou sem lei. E isto só é possível porque a lei mudou de sentido, já não é mais concebida como agente estabilizador das ações humanas integrando os recém-chegados num mundo comum, mas é a lei do movimento, ou seja, lei histórica e processo. (S/A, p. 2)

No movimento totalitário, então, há uma espécie de seleção para determinar quem é o amigo ou inimigo da História ou da Natureza. Com isso, culpados e inocentes também são vistos a partir dessa nova perspectiva. Assim como dissemos, a lei do terror pretende estabilizar o homem, mas essa estabilização tem a ver com a permissão para que outra coisa atue no lugar da ação humana: “o terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História” (ARENDT, 1989, p.517).

Uma das consequências do terror como lei do totalitarismo é a destruição do espaço da liberdade outrora garantido pela lei. Em seu aspecto positivo, a lei garantia uma estabilidade, assegurava a liberdade e mesmo a preexistência de um mundo desfrutado socialmente; o terror tira dos homens os seus direitos e destrói a liberdade como condição sem a qual a política não pode existir. O totalitarismo é um movimento que “transcorrendo segundo a própria lei, não pode ser tolhido em longo prazo; no fim, a sua força se mostrará sempre mais poderosa que as mais poderosas forças engendradas pela ação e pela vontade do homem” (ARENDT, 1989, p. 518).

Mesmo que a força do totalitarismo tente acabar com a liberdade ou com o espaço de liberdade entre os homens, fazendo com que eles se identifiquem com o próprio movimento, fazendo com que se sintam um e o mesmo, a liberdade essencial não pode ser erradicada dos seus corações. São as forças da natureza e da história que determinaram a sentença de morte dos indivíduos cuja “raça”, por exemplo, foi considerada indigna (segundo a lei da Natureza) ou que decretou uma sentença contra as classes agonizantes (segunda a lei

19 Quando Arendt cita Natureza e História, ela está relacionando tais processos aos governos totalitários do nazismo e bolchevismo, respectivamente.

da História) (ARENDT, 1989, p. 518). A força pode ser retardada, e o é justamente “pela liberdade do homem; pois nem mesmo os governantes totalitários podem negar essa liberdade [...], porque ela equivale ao fato de que os homens nascem e, portanto, cada um deles é um novo começo e, em certo sentido, um início de um mundo novo” (ARENDT, 1989, p. 518). No entanto, embora se possa pensar em como “barrar” a força do totalitarismo, o próprio movimento tenta se resguardar da possibilidade de que a liberdade dos homens encontre lugar, de que com o “novo” de fato se insurja e se instaure.

É por este motivo que o totalitarismo abole previamente qualquer possibilidade da instauração da liberdade e tira dos homens a capacidade de ação autônoma. No fim das contas, no movimento totalitário todos estão à mercê de se tornar vítimas ou carrascos, haja vista que

O processo pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças e indivíduos ou membros das classes agonizantes e dos povos decadentes serão amanhã os que devam ser imolados. Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia. (ARENDT, 1989, p. 520).

É na preparação dos homens para ocupar tanto o papel da vítima quanto do carrasco, na tentativa de impedir que eles possam agir contra um inimigo comum, que a ideologia surge marcando, junto com terror, a ação dos movimentos totalitários.

A ideologia, segundo Hannah Arendt (1989), corresponde à lógica de uma ideia. O objetivo dessa ideia é ser aplicada. O resultado da aplicação é a revelação de um processo. As ideologias pretendem, pois, conhecer os processos lógicos que estão nas bases de suas próprias ideias. Como elas estão ligadas ao estudo dos processos, acabam por explicar a história a partir de alguma lei. Um exemplo disso pode ser o que está implícito na própria palavra “racismo” que diz respeito a uma ideia através da qual “o movimento da história é explicado como um único processo coerente” (ARENDT, 1989, p. 521).

Para melhor entender o que estamos dizendo, devemos acompanhar, novamente, a leitura de Militão. Em seu texto *Ideologia e Terror: uma nova forma de governo*, a estudiosa faz uma análise do que nossa autora concebe por ideologia. Assim, ela afirma que

A definição de ideologia arendtiana é controversa e não tem qualquer relação com a definição marxista. Para a teórica política, a ideologia é precisamente o que o seu nome indica: “a lógica de uma ideia”. A ênfase aqui deve ser colocada no termo ‘lógico’ pois, o que é mais importante na ideologia é o movimento de dedução. Movimento porque se refere a um processo. Dedução, porque se trata de um movimento interno, sem confrontação com o exterior, com a factualidade, o acontecimento, a experiência. O que é

importante então na ideologia não é a ideia, nem o conteúdo, se é inapta e desprovida de conteúdo espiritual autêntico como o racismo [...]. Pois, se as ideologias não são elas próprias totalitárias, contêm elementos que o são, ou seja, a pretensão de explicar tudo, a emancipação da experiência. Assim, só podem contar com a coerência lógica. O movimento do pensamento não nasce da experiência, mas gera-se por si próprio, e o único elemento tirado da realidade é transformado em premissa com valor de axioma. A transformação da ideologia numa arma totalitária consiste em acentuar o cálculo e a dedução. (S/A, p. 3).

Em Marx, diferentemente do que defende Hannah Arendt, as ideologias são instrumentos a partir dos quais os homens se conscientizam a respeito do conflito e da luta. Em Hannah Arendt, as ideologias são sempre vistas como orientações que seguem a História, mesmo quando parecem explicar uma premissa advinda da Natureza, como no caso do racismo citado anteriormente. Assim, sua pretensão consiste em justificar um processo histórico que, em si mesmo, determina a ação do movimento. A ênfase na defesa da ideologia está, então, naquilo que é absolutamente lógico, numa premissa aceita como verdadeira e da qual todo o resto se deduz. Essa premissa não precisa ser autêntica, isto é, não precisa se mostrar como verdadeira. Ela precisa ser tomada como tal a partir de um processo de dedução. É isso, ou, melhor, é a lógica que mostra como uma coisa se deduz de uma outra; é ela que determina e justifica as ações dos movimentos totalitários. O apelo à lógica exclui a necessidade de que o que está sendo dito e defendido tenha correspondência com a realidade. Assim, a título de exemplificação, podemos ver que

[...] quem concordasse com a existência de “classes agonizantes” e não chegasse à consequência de matar os seus membros, ou com o fato de que o direito de viver tinha a ver com a raça e não deduzisse que era necessário matar as “raças incapazes”, evidentemente era estúpido ou covarde. (ARENDT, 1989 p. 524).

A lógica do totalitarismo é fazer com que as massas aceitem suas teses por convencimento ideológico, medo ou terror. Eis em que consiste a tirania de tal regime. Esse poder leva os indivíduos a realizar justamente o que se espera deles, e só pode ser barrado se os indivíduos se erguerem contra tais forças. A fim de evitar que tal reação aconteça, a tirania totalitária tenta submeter todos ao medo e à obediência cega. O terror pretendia conspurcar a humanidade do homem a fim de acelerar o processo natural e histórico. A lógica tirânica mobiliza o pensamento ou cria as circunstâncias que impede que haja pensamento. Da mesma maneira, onde há ação não há terror ou leis naturais e históricas que subsistam. Assim,

Do mesmo modo como o terror, mesmo em sua forma pré-total e meramente tirânica, arruína todas as relações entre os homens, também a auto-compulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade.

O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, justamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar. O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade de experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento). (ARENDT, 1989, p. 526).

Quando Hannah Arendt analisa o regime totalitário, ela percebe que há neste uma destruição da esfera pública. Tal destruição se dá a partir do isolamento dos homens. Por isolamento²⁰ devemos entender a impossibilidade de ação e de expressão da liberdade. Este isolamento destitui o homem de suas atividades políticas. Mas o governo totalitário não se contenta apenas com o isolamento: ele deseja o controle total do indivíduo.

A experiência da solidão é uma das marcas dos indivíduos que vivem sob a égide de um tal regime. Na solidão há a perda do eu, da identidade, do mundo compartilhado socialmente²¹. O totalitarismo torna a mente do homem cativa a tal ponto que mesmo em sua solidão, o pensar não é mais “permitido” ou, ao menos, facilitado. Destituído, assim, do mundo (característica básica da solidão), do pensamento (da lógica), e do seu ser-com-os-outros, o indivíduo tem também os seus sentimentos comprometidos. De acordo com a filósofa:

O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não-totalitário é o fato de que a solidão, que já foi uma experiência fronteira, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores. O impiedoso processo no qual o totalitarismo engolfa e organiza as massas parece uma fuga suicida dessa realidade. O “raciocínio frio como o gelo” e o “poderoso tentáculo” da dialética que nos “segura como um torno” parecem ser o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma. É a coerção interna, cujo conteúdo único é a rigorosa evitação de contradições, que parece confirmar a identidade de um homem independentemente de todo relacionamento com os outros. (ARENDT, 1989, p. 530).

Além da solidão, o homem se faz dominar pelo terror e pela opressão ideológica. Com isso, ele pensa no pior, não confia em si, nem, tampouco, nos outros. O totalitarismo conduz os homens à experiência do vazio e do absurdo. De um lado, estão

²⁰ “Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado. O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”. (ARENDT, 1989, p. 527).

²¹ “O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (ARENDT, 1989, p. 529).

desprovidos da ação, estão isolados, e, por isso, não há espaço comum. De outro, estão sozinhos, destituídos de mundo, incapacitados de sentir, de colocar em questão a emergência do mal, porque estão impedidos de perceber as atrocidades do regime. Dá-se, com isso, a formação de uma mentalidade cuja marca é o medo, o pavor da contradição, a formação de um espírito cujas leis da natureza e da história instauram e justificam.

Hannah Arendt, no fim de *Origens do totalitarismo*, afirma que o totalitarismo traz em si o germe de sua própria destruição. Isso ocorre mediante a restauração do espaço do político por meio de resgate da liberdade. Nossa tarefa, no próximo capítulo, consiste em indicar como a restauração do espaço da política pode garantir a liberdade, a ação e o discurso e, com isso, impedir a marcha ou o ressurgimento do totalitarismo.

4 A PLURALIDADE COMO CONDIÇÃO DA AÇÃO

Nos capítulos precedentes, apresentamos a construção do pensamento político de Hannah Arendt e pudemos acompanhar como a noção de *pluralidade humana* está presente em suas análises. Para nossa autora, pluralidade, ação e discurso estão intrinsecamente relacionados e essa relação indica a forma como os homens se inserem e se firmam na sociedade. Como vimos, essa inserção no mundo é completamente ameaçada pela perda da espontaneidade, ou seja, pela lógica da ideologia e do terror. Mas o que significa, no fim das contas, pensar a pluralidade? O que ela tem a ver com a ação e o discurso?

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt mostra que pensar a pluralidade envolve pensar também o totalitarismo. Este foi visto por ela como um fenômeno que tinha por objetivo negar ao homem sua condição plural, seu direito ao pensamento, a sua espontaneidade a seu espaço, isto é, o espaço público, que, como veremos adiante, é o espaço onde ele interage uns com os outros para que possa assim assegurar a pluralidade humana.

Em outra obra *A Condição Humana* (2010), ao tratar o tema da pluralidade, vimos que nossa autora inicia seu V capítulo afirmando que ela (a pluralidade) tem um aspecto duplo de igualdade e da distinção; esses aspectos são as razões pelas quais conseguimos nos comunicar uns com os outros. Se não fossem iguais (no que diz respeito ao primeiro aspecto), se não pudéssemos compreender por meio da ação e do discurso, não poderiam reconhecer os que estão aqui, os que vieram antes e os que ainda estão por vir. Da mesma forma, se não fossem distintos (isto dizendo respeito ao segundo aspecto), a fala e a ação também não teriam utilidade ou não auxiliariam a relação. Acerca disso, diz Silva,

É a igualdade que possibilita um vínculo com as gerações passadas e futuras. E é a diferença que estabelece a necessidade deste vínculo, deste entendimento. Destarte, a pluralidade humana se assenta sobre estas duas dimensões: somos diferentes, por isso agimos e discursamos; mas se não fossemos concomitantemente iguais o discurso e a ação não seriam possíveis. (2007, p. 127).

Devemos entender a pluralidade de Arendt como uma categoria política de indivíduos com capacidade de fala e ação, ou seja, entendê-la, como afirma Silva, “enquanto compreensão de que cada homem é um indivíduo único, e, portanto, deve ser respeitado em toda a sua constituição física e mental, sendo, politicamente, um dos integrantes da comunidade com igual direito de fala e deliberação em relação aos demais” (SILVA, 2007, p. 120).

Para melhor compreendermos como o conceito de *pluralidade* é importante para Hannah Arendt, devemos considerar aspectos indispensáveis ao seu pensamento, tais como espontaneidade, espaço público e liberdade e como esses aspectos são fundamentais na construção de uma política que ainda possa se fazer possível por meio da ação e do discurso. Nos dedicaremos agora à ameaça que se instaurou sobre a espontaneidade e como isso significou a destruição da capacidade humana do agir.

4.1 A perda da espontaneidade humana

Como uma das marcas do domínio totalitário no século XX, a perda da espontaneidade evidencia que qualquer que seja a intenção do homem agir no mundo, esta deve ser retida, pois o objetivo primeiro de um tal regime é aniquilar a singularidade e, conseqüentemente, a pluralidade. A espontaneidade, enquanto capacidade dos homens de iniciar algo novo e, portanto, de agir, perde espaço para uma sociedade aprisionada em sua própria solidão.

A espontaneidade presente na capacidade de agir de cada ser humano foi ameaçada pelo domínio totalitário e, como afirma a própria autora, em *Origens do totalitarismo* (1989), o *domínio total* “procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações”. (ARENDT, 1989, p. 488).

Para aniquilar os humanos e retirar deles sua espontaneidade, o *domínio total* tinha que fabricar algo que não existe, ou seja, um tipo de ser humano que se assemelhasse a uma espécie de animal, tendo como única liberdade²² o instinto de preservar a vida. Era preciso apenas um único corpo que abarcasse a humanidade inteira. Expliquemos.

A fabricação de humanos a que nos referimos se dava através da doutrinação ideológica das elites e do terror que se instaurava nos campos de concentração. O objetivo, então, era que as reações a uma dada circunstância, tal como a prática ideológica aliada a um terror absoluto, tivessem as mesmas proporções em cada um. Isso só era possível com a

²² Posteriormente, veremos como, para Arendt, a compreensão de liberdade é própria do domínio da política e que, portanto, só está presente quando esta (a política) se faz a partir da pluralidade humana; sendo esta a condição básica da ação e do discurso e de forma alguma pelo domínio total.

aniquilação da espontaneidade e da individualidade, tento como consequência um homem que não mais pode participar do mundo por meio da ação. Este homem agora estava apático e isolado, incapaz de agir com seus semelhantes.

Para Arendt (1989, p. 489), os campos de concentração não apresentam como terror apenas a exterminação das pessoas, mas a eliminação científica da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, tornando os homens simples coisas. Dessa forma, o indivíduo, antes caracterizado pela sua capacidade de agir no mundo com base em sua natural espontaneidade, torna-se agora um ser sem individualidade, ou seja, um indivíduo que representa o corpo para todos os seres humanos. Por isso, como nos afirma Arendt, “morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem” (1989, p. 506). Ademais, nas palavras de Maria Cristina Müller,

A espontaneidade nada mais é do que a capacidade humana da ação, ação essa para construir o mundo comum a todos; se a ação é possível, isso significa que cada um pode mostrar-se ao mundo como distinto, singular, único. Portanto destruída a individualidade, destrói-se a pessoa humana; o que resta é algo como outro espécime de animal humano. Infelizmente, os campos de concentração e extermínio demonstram ser possível criar esse ser incapaz de espontaneidade, portanto, de individualidade. (2013, p182).

Como dissemos, a espontaneidade é a capacidade do homem de agir no mundo e, por isso, a sua aniquilação tem um impacto cruel sobre ele. Tal fenômeno é nitidamente tratado por Arendt em *A Condição Humana*. É nesta obra que a autora afirma que os homens aparecem e confirmam sua condição de ser humano através das atividades da ação e do discurso, interagindo com outros seres humanos que também são capazes da ação e do discurso. É por meio dessas atividades que os homens aparecem uns para os outros, não como objetos, mas como homens, pois a ação e o discurso revelam essa distinção. Essa aparição, em contraposição à simples existência corpórea, como nos diz Arendt, é o que distingue o ser humano de qualquer outro animal, uma “iniciativa da qual nenhum homem pode abster-se sem deixar de ser humano” (2010a, p. 220). Tal iniciativa, que é dada em consonância com outros seres humanos, só é possível num espaço comum.

No entanto, como já dissemos, a espontaneidade é essencial para o agir humano e este agir humano só acontece de forma efetiva quando ocorre no espaço da política. O espaço da política, por sua vez, precisa ser o espaço do aparecimento do mundo comum, o espaço da palavra, e é sobre isso que trataremos a partir desse momento.

4.2 O Homem e o Espaço da Política: o Domínio Público

A *vita activa*, ou seja, as atividades dadas ao homem na terra, ou, como nos diz Arendt, “a vida humana na medida em que está empenhada em fazer algo”, está sempre firmada no mundo dos homens, no mundo produzido por eles, seja pelo labor, pelo trabalho ou pela ação. Arendt afirma no seu texto intitulado *Os domínios público e privado* que

As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, esse ambiente, o mundo no qual nascemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso das coisas fabricadas; [...] ou que o estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos. (2010a, p. 26).

Em face de tal afirmação, trataremos agora do espaço que, para Arendt, parece ser próprio da política: o domínio público ou o espaço comum. Sobre este espaço a autora nos chama atenção para o termo “público”, expressando, para ela, dois fenômenos correlatos, mas não idênticos. O primeiro fenômeno diz respeito a tudo que aparece em público e que pode ser visto. Trata-se aqui do aspecto da aparência, da visibilidade. O segundo, o termo público, designa o próprio mundo, espaço que compartilhamos e que é comum a todos nós. Expliquemos cada um desses aspectos.

Por domínio público, Arendt define como sendo “tudo que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (ARENDT, 2010a, p.61); é o domínio do comum; o mundo da aparência que tomamos como realidade, representado em tudo que vemos e ouvimos. O domínio público, dessa forma, está conectado a tudo que podemos ouvir e ver, ao que está posto num espaço compartilhado. A possibilidade de ver e ouvir é o que garante o espaço do público, diferentemente, por exemplo, dos sentidos e sua existência que, ao não poder ser apresentada ao mundo, revela uma existência incerta e obscura.

O aspecto de ver e ouvir garante, ainda, a realidade do mundo e de nós mesmos (público), ou seja, só podemos atestar como verdadeiro quando outros veem o que vemos e ouvem o que ouvimos. Para Arendt, isso se apresenta, por exemplo, nas narrações de histórias e nas transposições artísticas que antes eram do âmbito individual; elas assumem, assim, uma “realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes” (2012a, p. 61).

O espaço público determina a realidade do mundo, uma realidade que é comunicável e que implica o que podemos ver e ouvir. De acordo com Arendt, até mesmo as paixões, os pensamentos e os deleites do sentido, “levam uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo que assumam um aspecto adequado à aparição pública” (ARENDT, 2010a, p.61). A título de exemplo, Arendt se utiliza da dor física como “o sentimento mais intenso que conhecemos” e afirma que “ela nos priva do senso de realidade” de forma que não podemos adequá-la ao público, ao ponto de que ela não pode assumir nenhuma aparência. Ainda sobre isso, como afirmam Silva e Xavier, “público é, pois, não apenas o que aparece, mas que, outrossim, pode ser comunicado. A aparência e a comunicabilidade são elementos inerentes à publicidade de algo” (SILVA; XAVIER, 2015, p. 223).

Não obstante, Arendt nos remete a outras coisas que não podem aparecer, que não suportariam estar em cena pública. A essas coisas, o domínio público chamaria de irrelevantes, não dignas do aparecimento e que devem ficar na sombra do espaço privado. O que nossa autora esclarece é que não necessariamente o que é privado é indigno ou irrelevante, mas simplesmente não se revela em outro espaço. Como exemplo, ela cita o amor em oposição à amizade, pois ele “morre, ou antes, se extingue antes de ser trazido a público” (ARENDT, 2010a, p. 63). O domínio público não abriga o irrelevante, mas afirmar isso também implica em reconhecer que o que este (domínio público) “considera irrelevante pode ter um encanto tão extraordinário e contagiante que todo um povo pode adotá-lo como um modo de vida, sem que com isso altere-lhe o caráter essencialmente privado” (*idem*).

Ainda à guisa de exemplos, Arendt ressalta o povo francês e seu moderno encantamento pelas “pequenas coisas”, tornou-se mestre em seres feliz nos espaços de suas paredes, lugar que podem estender ternura e cuidado, um lugar que, mesmo alargado, não se torna público, pois este é incapaz de abrigar o irrelevante.

No tocante a esse aspecto do domínio público, temos que a aparência é, portanto, nosso senso de realidade e depende totalmente desse espaço; é esse que permite que as coisas que existem de forma obscura e resguardada possam vir à luz em um espaço comunicável. E só pode aparecer aquilo que for relevante, ou seja, só permanece no espaço da aparência aquilo que é relevante e comunicável.

O outro significado para público é o próprio mundo, não o espaço físico que habitamos, nem mesmo o planeta Terra, mas, propriamente, o mundo que compartilhamos e que produzimos. Arendt ainda afirma que:

Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa que se interpõe entre os que assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [in-between], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si. (ARENDT, 2010a, p. 64).

Como esclarece a autora, esse domínio público é o que é comum a todos nós, não apenas pela fabricação, mas principalmente pelas relações humanas. Ele é o que media, é o mundo que está posto entre os homens, de forma que, ao mesmo tempo em que separa, tem como função natural relacionar, aproximar. Este domínio, enquanto comum, “reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros²³” (ARENDT, 2010^a, p. 64).

A característica fundamental do domínio público é a permanência. Para que haja a transformação do mundo pelos homens no espaço comum é preciso permanência e durabilidade. Assim, “só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência” (ARENDT, 2010a, p. 67). Essa permanência colocada por Arendt não diz respeito, apenas, à durabilidade da vida particular dos homens, mas precisamente deve transcender a duração de homens mortais.

O domínio público não deve pertencer apenas a uma geração. Sua transcendência é necessária e deve manter-se assim – num potencial de imortalidade terrena para que alguma política e um mundo comum sejam possíveis. Tal imortalidade, assunto que interessa desde os gregos, como nos diz Arendt, é primordial para compreender esse mundo comum, que está aqui antes de nós e que permanecerá:

[...] o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia a nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. (2010a, p. 67).

²³ Arendt justifica, aqui, por que uma sociedade de massas não consegue ser suportada nesse aspecto, pois entre elas não há mais interação, uma sociedade marcada pela massificação e pelo isolamento. Em suas palavras “o que torna uma sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las relacioná-las e separá-las” (ARENDT, 2010a, P. 64). Tal esclarecimento só reafirma a importância do espaço público, enfatizando que sua maior característica é a participação efetivas dos homens e suas relações.

O domínio público é, pois, o espaço da vivência e da participação, espaço que Arendt considera fundamental para exercer uma política efetiva, uma política em que os cidadãos participem e deliberem sobre inúmeros assuntos. Tal espaço, associado inicialmente à *ágora* socrática, se expandiu para além da praça pública, pois agora

Ele possui outras dimensões na contemporaneidade, como uma jurídica, urbanística, social, cultural, e nos dias de hoje, tecnológica, dados os novos instrumentos de mediação intersubjetiva que surgiram nos últimos anos e que possibilitaram uma ampliação dessa esfera de opinião como o rádio, a televisão, o cinema, a imprensa, e, mais recentemente, a rede mundial de computadores (*internet*) e suas redes sociais (SILVA, 2007, p. 119-120).

O espaço público e comum se constitui, então, quando os homens desfrutam da companhia uns dos outros, haja vista que torna sua existência real através da comunicação e da compreensão uns dos outros. O mundo que se constrói e compartilha somente pode existir sob a égide da pluralidade humana. Um mundo no qual o homem apareça, permaneça e participe como um indivíduo com identidade que fala e age. A pluralidade é, pois, a capacidade de se inserir no mundo que abriga igualdades e diferenças.

Dito isso, e reconhecendo a importância do espaço público para a política arendtiana, nos dedicaremos agora a outro aspecto que também é fundamental na construção do seu pensamento político: a liberdade.

4.3 Liberdade e suas dificuldades para tornar-se o Espaço da Política

Com base do pensamento arendtiano, a liberdade está sob o domínio da política. Diante desta perspectiva, abordaremos tal noção a partir do texto *Que é liberdade?*, presente na obra *Entre o passado e o futuro* (2013), a fim de tratarmos da relação entre política e liberdade, uma vez que nossa autora só considera a existência da liberdade quando esta se encontra no campo da política. Abordaremos também a obra *A vida do espírito* (1993) a fim de esclarecer melhor a compreensão dela sobre o tema tratado. Enfatizaremos o primeiro texto, uma vez que ele representa uma maior relevância para nosso trabalho, pois é nele que nossa autora trata da liberdade e busca sua explicação a partir das considerações dos âmbitos do público e do privado. Ela trata também da ligação entre política e liberdade e de como uma parte da tradição considerava uma separada da outra. Desde já afirmamos que o conceito de *liberdade* arendtiano está intimamente associado às atividades no espaço público. Para a

referida autora, a liberdade é a razão de ser da política. Os homens só são livres à medida que podem interagir e se relacionar politicamente.

Assim, logo no começo do seu texto *Que é liberdade?*, a autora afirma que a liberdade sempre esteve presente no âmbito da política e que esta (a política) e a ação são, entre todas as outras capacidades e potencialidades da vida humana, as únicas que não podemos conceber sem admitirmos a existência da liberdade. O que Arendt nos antecipa, e que falaremos mais adiante, é que ela (a liberdade) é a razão da convivência organizada dos homens e que sem ela a vida política seria destituída de significado.

O que é preciso diferenciar, nesse momento, é que essa liberdade a qual Arendt se refere é contrária à liberdade compreendida na Antiguidade. Segundo a autora, a questão da liberdade surgiu tardiamente na filosofia de Epicteto²⁴. Este considerava liberdade como a capacidade do homem ser livre na interioridade; essa liberdade, portanto, implicava sempre uma retirada do mundo. Uma liberdade que era entendida como “interior”²⁵, um recolhimento do homem em face dele mesmo, um “espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres” (ARENDT, 2013, 192), uma espécie de refúgio para aqueles que não possuíam um lugar no mundo. Ao mesmo tempo, essa fuga para o interior causava um estranhamento diante do mundo externo. Tal situação, para Arendt, nada tem de política, pois, ao se recolher no interior de si mesmo e assim evitar manifestações externas, o indivíduo perde completamente a dimensão política, isto é, o espaço onde os homens possuem interações e deliberações.

No entanto, para vivenciar uma liberdade interior o homem precisaria ter vivenciado alguma condição de estar livre. Antes de ser arrastada para uma interioridade, a liberdade foi interpretada como o estado de estar livre, ou seja, o homem precisava estar liberado das necessidades da vida, ter o poder de mover-se e de sair para um mundo. O problema é que nem sempre liberdade e liberação ocorriam simultaneamente, pois

A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos. (ARENDT, 2013, p. 194).

²⁴ Alusão feita no Capítulo *Que é liberdade?* Da obra *Entre o passado e o futuro* (2013).

²⁵ “O espaço interior onde o eu se abriga do mundo não deve ser confundido com o coração ou a mente, ambos os quais existem e funcionam somente em inter-relação com o mundo. Nem o coração nem a mente, mas a interioridade, como região da absoluta liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo e que careciam portanto de uma condição mundana que, desde antiguidade primitivamente quase a metade do século XX, foi unanimemente considerada como sendo pré-requisito para a liberdade” (ARENDT, 2013, p. 192).

Contudo, nem todas as formas de convivência caracterizam-se pela liberdade, como, por exemplo, a intimidade do lar, onde o que rege a vida são as necessidades e a preocupação com a preservação. Outro exemplo se mostra em qualquer mundo que não seja palco para ação e discurso, como uma comunidade de governo despótico; nesse espaço, a liberdade não tem realidade concreta. Ademais, “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde ela possa aparecer” (ARENDT, 2013, p. 195). A liberdade e a política parecem, pois, coincidir e se relacionar, pois ambas precisam de um espaço público que torne possível o agir e o falar.

Apesar dessa coincidência, política e liberdade não pareceram tão compatíveis e associadas à luz das experiências políticas do século XX, as quais foram marcadas pela ascensão do totalitarismo. Como vimos, trata-se de um regime que negou a dignidade humana, a fala, a ação, os direitos civis, dominando todas as esferas da vida, fazendo-nos, como nos diz Arendt (2013, p.195), duvidar da compatibilidade da liberdade com a política.

Para além das considerações acerca da liberdade interior, pensada na Antiguidade, Arendt trata também da liberdade sob o conceito de vontade ao afirmar que “A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade” (ARENDT, 2013, p. 197). Isto quer dizer que a liberdade é o que deve trazer ao mundo o que ainda não existe e isso só é possível à medida que a ação também é livre. E a ação só é livre à medida que pode transcender os objetivos e motivos particulares. Arendt parece, então, nos apontar que ação e liberdade são o mesmo. Para compreendermos isso, vejamos como a filósofa alemã trata do conceito de *ação* em face da liberdade.

Arendt, para tanto, introduz os conceitos de *intelecto* e *vontade*, frutos da influência dos textos de Santo Agostinho²⁶ e afirma que a ação necessita do intelecto, pois é isto que precede a ação, e, em seguida, da vontade, que a inicia, para executar qualquer objetivo, mas que ela (a ação) não pode estar sob a direção do primeiro, nem abaixo dos ditames da segunda. A ação e seu desígnio variam e dependem das circunstâncias do mundo, enquanto o intelecto e a vontade representam o particular. Assim, a ação brota do diverso e se

²⁶ Arendt refere-se aos conceitos de *intelecto* e *vontade* influenciada pela leitura de Santo Agostinho. Em sua obra *Sobre a trindade*, ele enumera três faculdades do espírito, a saber, memória, intelecto e vontade. Para que possamos entender com mais precisão, vejamos o que nossa autora nos diz. Nas palavras de Arendt, essas faculdades “referem-se mutuamente, sendo que cada uma é compreendida pelas outras duas, e que também mantém relação consigo mesma: “Lembro-me de que tenho memória, intelecto e vontade; entendo que entendo, quero e me lembro; e quero lembrar-me e entender”. Essas três faculdades são iguais em peso, mas sua Unidade deve-se à Vontade. A Vontade diz a memória o que reter e o que esquecer, diz ao intelecto o que escolher para o entendimento. A memória e o Intelecto são contemplativos e, sendo assim, são passivos; é a Vontade que os faz trabalhar e que, ao final, os reúne” (ARENDT, 1991, p. 259).

inspira no exterior. Arendt vai considerar esse “diverso” como um princípio e “um princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador” (ARENDT, 2013, p. 199); é, entre todos (intelecto, vontade e princípio), o único que permanece em vigor, um vigor que permanece somente enquanto dura a ação. Esse princípio é universal e não se refere, portanto, a uma pessoa ou grupo especial. Exemplos deste são a honra, a glória ou o amor à igualdade, mas, também, o medo, a desconfiança ou o ódio.

Porém, diz Arendt, esses princípios sempre se atualizam e “a liberdade ou seu contrário surgem no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato da realização” (*idem*). Nesse momento, liberdade e ação se encontram e os homens se revelam livres na medida em que agem e tão-somente nesse instante, uma vez que “ser livre a agir são a mesma coisa” (*idem*).

Arendt propõe que a melhor maneira de entender a liberdade inerente à ação é comparando-a com a virtuosidade de Maquiavel, ou seja, a “excelência que atribuímos às artes de realização”, pois a liberdade, enquanto ação, deve ser vista e realizada num espaço de apresentações. Arendt vê na *pólis* grega esse espaço: “a *pólis* grega foi outrora precisamente a “forma de governo” que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (ARENDT, 2013, p. 201).

Mesmo reconhecendo a *pólis* grega como um lugar possível para o aparecimento da liberdade, Arendt destaca a dificuldade de associá-la à política. Assim, diz ela:

De fato, a maior dificuldade para alcançar uma compreensão do que é liberdade emerge do fato de que um simples retorno à tradição, e particularmente ao que estamos habituados a chamar de grande tradição, não nos ajuda. Nem o conceito filosófico de liberdade, surgido pela primeira vez na Antiguidade tardia, no qual a liberdade tornou-se um fenômeno do pensamento mediante o qual o homem poderia como que se dissuadir do mundo, nem a noção cristã e moderna do livre arbítrio tem qualquer fundamento na experiência política. (ARENDT, 2013, p.204).

Ademais, a nossa tradição filosófica sustenta que a liberdade começa onde termina o âmbito da política e, com isso, nos habituados com a ideia de que ela (a liberdade) é uma experiência do eu consigo mesmo. A liberdade relacionada à política já existe na Antiguidade clássica e se revela atrelada à cidadania. Portanto, isso nunca foi um problema para a tradição filosófica, que, como vimos em Platão, considerava o fazer filosófico oposto à vida da *pólis*. Apenas quando a liberdade foi encarada como um relacionamento entre “mim e mim mesmo”, oposto ao relacionamento entre os homens, é que ela pode se tornar questão

filosófica. Trata-se, aqui, de um recolhimento vivenciado na solidão, “perdendo assim qualquer relação para com a pluralidade humana que constitui o âmbito político” (DUARTE, 2000, p. 205).

No entanto, a solidão no qual o homem se encontra não permite mais que ele seja um, mas dois, pois, uma vez que não é mais possível o relacionamento com próximo, ele agora tem um relacionamento consigo mesmo. Contudo, para Agostinho, essa solidão não representa o relacionamento de duas faculdades humanas, “mas um conflito no interior da própria vontade”. (ARENDT, 2013, p.206). Esse conflito da vontade com ela mesma é, para Agostinho, próprio do pensamento e da construção do diálogo.

O diálogo consigo mesmo acontece no interior da vontade, revelando um efeito paralisante sobre ela, encerrando-a dentro de si mesma, haja vista que ela manifesta-se, agora, pelo querer e não querer. Nas palavras de Rubiano, “a faculdade da vontade é sempre imperativa, é de sua natureza exigir obediência. Ao mesmo tempo em que ordena a si mesma, ela resiste e impede o que ordenou e, dessa forma, se divide entre querer e não querer” (RUBIANO, 2011, p.14). Ademais, segundo Arendt, “é da natureza da vontade duplicar-se, e, neste sentido, onde quer que haja uma vontade, há sempre duas vontades, nenhuma das quais é plena [*total*], e o que falta a uma está presente na outra” (ARENDT, 1993, p. 255). Ainda sobre esse embate da vontade, a autora nos diz: “Santo Agostinho não nos informa, nesse ponto, como tais conflitos se resolvem; apenas admite que, em um dado momento, escolhe-se um objetivo para onde a vontade única e plena, antes multiplamente dividida, pode ser conduzida” (ARENDT, 1993, p. 255).

Como dito anteriormente, Agostinho considera que a faculdade do espírito é composta por três partes, a saber, memória, intelecto e vontade; esta é a responsável por ordenar a memória sobre o que reter e ao intelecto o que conhecer. Ela é, pois, aquilo que confere unidade ao pensamento, unindo querer e conhecer, pois “a memória e o intelecto são contemplativos e, sendo assim, são passivos; é a vontade que os faz trabalhar e que, ao final, os reúne” (ARENDT, 1993, p. 259). Por ser responsável por essa união, ela cria o “eu”. Dessa forma, a vontade pode ser entendida como fonte da identificação do sujeito. Expliquemos.

De acordo com Arendt, essa identificação da vontade com o “eu”, ou seja, com a individualização, gera vários conflitos quando se cogita a liberdade política. Para explicar tal postulado, ela distingue liberdade filosófica e liberdade política. A primeira consiste no exercício da vontade que conhece e interpreta o mundo, enquanto a segunda se relaciona com a segurança e a mudança do mundo.

A liberdade filosófica, a liberdade da vontade, é relevante somente para pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários. As comunidades políticas, nas quais os homens se tornam cidadãos, são produzidas e preservadas por leis; e tais leis, feitas pelos homens, podem variar muito e podem dar inúmeros tipos de governos, todos eles, de maneira ou de outra, tolhendo a vontade livre de seus cidadãos (ARENDT, 1993, p. 335).

A liberdade filosófica diferencia-se, portanto, da liberdade política porque a primeira é relativa à vontade e esta, como tal, é uma relação de interioridade, um diálogo do “eu” consigo mesmo e está dividida entre o querer e o não querer. A liberdade política ou a capacidade de ser livre é a inclinação dos que vivem juntos, tanto para o falar quanto para o agir. Como afirma Arendt, essa liberdade só é possível na esfera da pluralidade humana, ou seja, no reconhecimento que nenhum homem pode agir sozinho. Sobre isso, acrescenta a autora: “a ação, em que um *nós* está sempre engajado em mudar nosso mundo comum, mantém a oposição mais aguda possível com a atividade solitária do pensamento, que funciona no diálogo de mim comigo mesmo” (ARENDT, 1993, p. 336, grifo nosso).

A compreensão do filósofo cristão (Agostinho) de que a vontade diferencia-se do fenômeno da liberdade da vontade na história, uma vez que ela não representa mais o “eu quero” e “eu não quero”, agora indica precisamente o “eu quero e não posso” ou “eu quero e não devo”, estava relacionada ao Homem de forma geral e se configurava como uma liberdade abstrata. A liberdade política, no entanto, estava vinculada ao “eu posso”, essa liberdade se instaurava no cidadão e nas suas experiências de mudar o mundo; essa liberdade não está no Homem, mas entre os homens e “somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consoma” (ARENDT, 2013, p. 208). Entretanto, na liberdade da vontade ou do livre-arbítrio, o querer imobiliza o poder e, na liberdade enquanto ação, o querer coincide com o poder. Quando o querer imobiliza o poder a vontade torna-se impotente, enquanto a ação representa potência por conciliar querer e poder. O problema de liberdade vinculada à vontade refere-se ao fato de que essa impotência deu ao espaço da política uma aparência de dominação. Sobre isso, vejamos o que nos diz Rubiano:

A consequência dessa ideia de liberdade ligada à vontade é a aparência da política como um lugar de dominação, em outros termos, ser livre parece ser possível apenas onde o homem deixa o espaço público, e adentra o isolamento do diálogo interior. Arendt mostra que o tema da liberdade na tradição cristã surge com a destruição dos espaços públicos experimentada no fim do império Romano e que a liberdade como livre-arbítrio, longe de problematizar o isolamento dos homens graças à falta de um mundo comum, consolida a noção de que a liberdade é vivida na solidão (RUBIANO, 2011, p. 17).

Como indicamos no texto, a consciência da liberdade só é possível quando o homem já teve a experiência de ser livre em sua convivência com os outros. Logo, só se tem consciência da liberdade no relacionamento com os demais e não na sua vivência interior ou no diálogo consigo mesmo. A realidade concreta da liberdade dá-se no inter-relacionamento, não no confinamento da mente.

Considerando a tradição que pensava a liberdade somente no relacionamento do “eu” consigo mesmo e que, portanto, separava a liberdade do espaço da política, Arendt ressalta que as experiências do século XX também reiteraram tal separação. Os regimes nazista e stalinista que buscavam a dominação total, o controle da vida social por meio ideologia e a formação de massas, reforçaram consideravelmente essa ruptura. Eis o que diz a autora:

O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu conseqüente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção da política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade (ARENDT, 2013, p. 195).

Convém destacar outros elementos dessa relação ou ruptura entre liberdade e política. Ela (a liberdade) surgiu na tradição cristã como atributo da vontade e na tradição filosófica como algo separado da política. Como sabemos, a tradição filosófica tornou os assuntos públicos separados da vida do filósofo, o qual deveria tratar apenas de assuntos contemplativos e particulares. A liberdade somente tornou-se uma questão para a filosofia quando foi reconhecida no espaço da vontade, ou seja, no interior, no diálogo do indivíduos consigo mesmo. No entanto, Arendt volta à Antiguidade greco-romana e às suas tradições políticas e pré-filosóficas, pois reconhece nelas que a liberdade “era um conceito exclusivamente político” (2013, p. 205), para considerar a ação como atributo da liberdade e, conseqüentemente, da política e nos dizer que, embora não tenhamos perdido a experiência da liberdade no processo da ação, ela nunca mais foi a mesma.

Com base nisso, Arendt recorre às etimologias grega e latina da palavra “agir” para esclarecer seu conceito de liberdade manifesta no espaço político. As definições gregas para ela são *árkhein* que significar “começar, conduzir e, por último, governar” e *praáttein*, que quer dizer “levar a cabo alguma coisa”. Em latim, nos encontramos *agere* “pôr alguma coisa em movimento” e *gerere* que, mesmo sendo de árdua tradução, exprime de certo modo

“a continuação permanente e sustentadora de atos e eventos que chamamos de históricos” (ARENDT, 2013, p. 214).

Para Arendt, a palavra grega *árkhein* representa as qualidades do homem livre, aquele que tem a possibilidade de realizar algo no mundo, pois a capacidade de ser livre e de iniciar algo novo estão intimamente relacionadas. Seria o correlato do que chamamos hoje de uma liberdade vivida na espontaneidade. O homem é livre para iniciar algo e agir no mundo. Em latim, ser livre e iniciar também coincidiam, embora de uma maneira um pouco diversa. A liberdade representava um legado que era passado pelos fundadores de Roma ao povo. A liberdade ligava-se ao início de algo que poderia ser transmitido, “cujos negócios os descendentes tinham que gerir, com cujas consequências precisavam arcar e cujos fundamentos cumpria engrandecer” (ARENDT, 2013, p. 215). Eis aqui o elemento autêntico da liberdade romana.

Essa volta à Antiguidade representa a chave para pensarmos uma política que tenha como base indivíduos livres que possam agir no espaço propriamente político. Ademais, um espaço propriamente político se constitui quando está amparando nesses elementos, a saber, a espontaneidade, ação e liberdade. Um espaço que abrigue todos esses elementos é um espaço que reconhece a pluralidade humana.

Convém, todavia, tratar da pluralidade humana e de sua negação, como também a necessidade da ação e do discurso. Essas atividades da vida humana existem na medida em que o homem pode apresentar ao mundo sua condição plural, ao mesmo tempo em que se revela distinto de qualquer outro, pois a pluralidade não é senão “a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDT, 2010, p. 220).

4.4 A negação da pluralidade humana

É para pensar a negação dessa forma de vida essencialmente humana, à luz dos acontecimentos do século XX, que Arendt recorre ao pensamento grego, em especial a Sócrates, pois reconhece nele, como já dissemos, o primeiro pensador a destacar o papel e a importância da pluralidade. Para nossa autora, há dois momentos em que a pluralidade humana é negada. O primeiro encontra-se em Platão, mencionado no primeiro capítulo, quando este rejeita a política, colocando os assuntos dos filósofos para fora da *pólis* e os elevando ao estado da contemplação. O segundo momento representa as experiências políticas

do século XX, mais particularmente o totalitarismo nazista, que negava radicalmente a possibilidade do pensamento e a espontaneidade decorrentes da ação e discurso. No nosso segundo capítulo, tratamos da questão do totalitarismo evidenciando que seu aparecimento apresentou, de forma mais acentuada, a destruição dos homens e de suas individualidades. Uma vez que já discorreremos sobre a crítica de Arendt a Platão, aqui nos dedicaremos à negação da pluralidade humana levada a efeito pelo totalitarismo.

Como dissemos, a pluralidade é a condição da ação e do discurso. É sob a égide da pluralidade humana que se pode forjar um espaço que abrigue os homens em suas diversidades e singularidades. Ela (a pluralidade) se impõe como a mediação do homem com o mundo e está intimamente relacionada ao espaço público. Diante disso, podemos nos perguntar: o que justifica insistência de Arendt em enaltecer a pluralidade humana? Qual a importância desse conceito para a resistência ao totalitarismo?

O totalitarismo representou a destruição do político ao negar a humanidade do homem, a sua pluralidade e a atuação no espaço público. A eliminação baseado na lei natural permitia tratar as pessoas como raças inferiores, configurando-as como seres que não tinham importância política nem, tampouco, humana. Nas palavras de Vallée (1999, p. 65), “o totalitarismo nega depois a pessoa como tal, na sua diferença com todos os outros: ele cria o uno a partir do múltiplo”.

Se retomarmos ao nosso próprio texto e as análises que Arendt faz do que é a política, podemos perceber como o totalitarismo representa o oposto da essência do político. Se ela (a política) baseia-se na pluralidade dos homens, a sua destruição se dá pela eliminação da espontaneidade, da liberdade e da ação, condições para a vida do homem em sociedade. Os homens não mais manifestam sua condição de singularidade, mas são submetido a uma uniformização que anula, em sua raiz, o conceito da *pluralidade*. Reforçando a ideia de dominação por meio da ideologia e terror, Vicente afirma que:

O regime totalitário (...) utiliza do terror como meio de acelerar a atuação das forças da história ou da natureza. Seu princípio é de movimento que erradica todo o poder de iniciativa. É a ideologia que prepara os seres humanos para sacrificar-se pelo grande processo. Ideologia e terror se enraízam na experiência da “desolação” vivida nas sociedades de massa: isolados, desenraizados e supérfluos, os indivíduos não podem mais pertencer a um mundo comum. (2012, p. 93).

O totalitarismo destrói a pluralidade porque, antes de tudo, destrói o homem, não apenas em seu aspecto social, mas também sua vida privada. O regime controla o indivíduo porque ele agora não é mais visto como um cidadão, mas como apenas mais um imerso na

massa, que, como vimos, se encerra no isolamento. O isolamento produz indivíduos que lidam com o mundo apenas como obra. E quando essa fabricação deixa de ser algo que é seu, resta-lhe apenas o esforço de manter-se vivo, desaparecendo, assim, a “relação com o mundo como criação do homem”. Isto significa que:

[...] o homem isolado que perdeu seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*²⁷ cujo necessário metabolismo com a natureza não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. (ARENDT, 1989, p. 527).

Outra forma encontrada pelo regime totalitário para a eliminação do indivíduo consistiu, como vimos, nos campos de concentração. Eles representaram uma tentativa sistemática de aniquilar a pessoa humana. Sistemático, pois, segundo Vallée, se dividiu em três formas, a saber: a destruição da pessoa física, o assassinio da pessoa moral e a destruição da pessoa psíquica.

O primeiro está relacionado à negação dos direitos fundamentais do homem, dentre eles a própria nacionalidade. No caso dos judeus, por exemplo, foi imprescindível que se sentissem mais pertencentes a um grupo do que à sua própria nação, pois a sua assimilação a uma massa indiferenciada foi o primeiro passo para o extermínio. O assassinio da pessoa moral liga-se, propriamente, à destruição da dignidade humana. Nas palavras de Vallée “trata-se de matar em cada um aquilo que, para Sócrates, era o valor essencial da vida humana: a estima que se tem por si mesmo” (VALLÉE, 1999, p. 66). A última, por fim, uma vez já realizadas as outras duas etapas, trata, portanto, de destruir a identidade. Trata-se, aqui, da destruição do pensar, do agir e da capacidade de iniciar algo no mundo. Em suma, trata-se da redução dos homens “a um feixe de reações idênticas” (VALLÉE, 1999, p. 67).

A negação da pluralidade, portanto, se instaura quando o totalitarismo impossibilita aquilo que é natural à condição humana: a ação. Ora, como já vimos, ela (a ação) é a única atividade que ocorre diretamente entre os homens. Somente com um retorno da ação, a pluralidade e o espaço da política parece ainda ter sentido, haja vista que a ação sempre traz consigo um novo começo. Ademais, “o começo, antes de torna-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem

²⁷ Quando Arendt diz que o homem se transforma em *animal laborans* está precisamente dizendo que, diferentemente do *homo faber* que tinha a função de fabricar objetos no e para o mundo, construindo instrumentos e ferramentas com as próprias mãos, ele se transforma no *animal laborans* que é aquele que “ganha a vida, aquele que está tão enredado no ciclo da natureza que de sua vida não resulta nenhuma diferença com os animais. Este tipo humano tem como algumas de suas características a fertilidade, a felicidade como saciedade e o consumo” (SILVA, 2011, p. 3).

[...] cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós” (ARENDT, 2010a, p. 531).

Como já mencionamos em nosso texto, a ação é indispensável para que os homens afirmem sua pluralidade. Ela é o *modus operandi* que permite que eles se revelem e sejam acolhidos pelos outros. É, em síntese, a possibilidade do aparecimento no mundo por meio do agir. No entanto, Arendt nos revela que a ação possui dois aspectos fundamentais, a saber: a irreversibilidade e a imprevisibilidade. Eles revelam que os atos que não podem ser desfeitos nem previstos. E é diante das consequências da ação que podemos nos perguntar: como ainda confiar na ação uma vez que não sabemos nem podemos controlar nossos atos? Ainda existe uma saída? É desses aspectos que trataremos a seguir.

4.5. O caráter irreversível e imprevisível da ação

Acerca das capacidades da ação no mundo, Arendt identifica dois aspectos que são inerentes a sua existência. Como já mencionamos, esses aspectos são a imprevisibilidade e irreversibilidade. É sobre eles e suas implicações na atividade da ação que trataremos agora.

A ação, como já dito, é definida pela sua etimologia grega e significa “começar algo novo”. Esse começar é possível a cada nascimento²⁸. O fato de ter nascido já torna o homem capaz de tomar iniciativas, pois ele é naturalmente impelido a agir. A ação e o discurso só são possíveis quando atrelados à “teia de atos e palavras de outros homens” (p.235). E essa teia de relações humanas existe onde quer que os homens vivam juntos. Diferenciando-se da fabricação, por exemplo, a ação nunca se realiza no isolamento.

A ação acontece sempre na presença de outros seres também atuantes. Isso traz para o ator (aquele que age) a condição de ser agente e paciente ao mesmo tempo, pois no momento que causa uma ação, ele também sofre o efeito de outra. Assim, “fazer e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a estória iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes” (ARENDT, 2010^a, p. 238). Essa condição de fazer e padecer da ação causa o efeito de reação e essa reação provoca reações em cadeia. Fazer e padecer são processos que sempre originam outros processos. Isso significa que a ação têm consequências ilimitadas, trazendo à tona o seu caráter da irreversibilidade. Sobre o aspecto

²⁸ A questão da natalidade é fundamental para a política de Arendt, como afirma Hayden: “A importância que Arendt coloca sobre a natalidade e o fato de que os seres humanos nascem com tal potencial para a distinção individual é primordial em sua filosofia política” (HAYDEN, 2014, p. 29. Tradução nossa).

da ação, Pontes indica que:

Toda ação estabelece relações, envolve o agente com outros e pode ir além do que esperava o agente original, sem que seja possível voltar atrás. As consequências da ação não podem ser controladas pelo ator em parte em virtude da própria pluralidade dos seres humanos. (PONTES, 2012, p.109).

Pode ser algo como intrigante para nós o fato de sabermos que as ações que são causadas não podem ser revertidas pelo agente causador. Ademais, uma vez que se tenha efetivado um ato, este gera reações ilimitadas, pois a reação, apesar de se apresentar como uma resposta, é também um novo ato para outro. A ação, portanto, “sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras” (ARENDT, 2010a, p. 238). Ou, ainda,

Embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo que fosse produzido por mãos humanas e hoje se tornaram capazes até de destruir potencialmente aquilo que o homem não criou - a Terra e a natureza terrena, nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação. (ARENDT, 2010a, p. 290).

Atrelado a essa incapacidade de evitar a irreversibilidade de um ato, há ainda um outro aspecto da ação: a imprevisibilidade. Em face dessa impossibilidade de se saber como um ato termina, Arendt considera que a ação não pode ser prevista. Sobre isso, ela anuncia: “o motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos até que a própria humanidade tenha chegado a um fim” (ARENDT, 2010a, p. 291).

Sobre os traços de irreversibilidade e imprevisibilidade da ação, importa notar também que

os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador²⁹, que não age (ARENDT, 2010a, p. 291).

Esses traços da ação parecem carregar um grande peso na efetivação da liberdade

²⁹ Diante da incapacidade daquele que age de saber as consequências de seus atos, uma vez que ele pode perdurar uma vida inteira, Arendt aponta o historiador como único que pode, no fim, contar o que de fato aconteceu. Em suas palavras: “A ação só se revela plenamente para o contador de estória [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes” (ARENDT, 2010a, p. 240).

no mundo, pois se o homem é livre à medida que age, parece, no entanto, que sua ação torna-se o motivo de seu afastamento do domínio dos assuntos humanos, uma vez que ela (a liberdade), que antes realizava a ação, parece agora enredar o agente na teia de relações que ele mesmo criou, que não se sabe onde termina, nem, tampouco, é possível reverter ou prever os seus resultados. Nota-se, porém, que

Essa maneira de pensar está de acordo com a grande tradição do pensamento ocidental: acusar a liberdade de induzir o homem à necessidade; condenar a ação, o começo espontâneo de algo novo, porque seus resultados caem em uma rede predeterminada de relações, invariavelmente arrastando com ela o agente, que parece ter confiscado sua liberdade no exato momento em que lança mão dela. A única salvação contra esse tipo de liberdade parece residir na inação, na abstenção de todo domínio dos assuntos humanos como único meio de salvaguardar a soberania própria e a integridade como pessoa. (ARENDT, 2010a, p. 292).

A soberania parece, no entanto, não ser o caminho para garantir a liberdade do homem.). A fim de demonstrar que a soberania não é possível na pluralidade de homens, a autora busca, como exemplo, os sistemas politeístas – neles um Deus não pode ser soberano, independente do quão poderoso seja; apenas e somente quando se pressupõe um único Deus, a soberania e a liberdade podem coexistir.

Sobre como devemos entender a ação, então, temos que, após a deflagração de um ato, não há como conter as consequências que dele se originam. Não há como medir os seu alcance e se, por acaso, trará resultados que possam ser considerados benéficos ou maléficos. Com efeito, “não podemos prever os seus efeitos, imediatos ou a longo prazo [...]. Ação aqui é pura exterioridade. Um movimento incontido para afora e para além. Movimento este cuja origem parte do indivíduo, do sujeito agente, e se intensifica rumo à comunidade dos sujeitos, exemplificando a fusão entre *ação* e *padecimento*” (VICENTE; MARTINS FILHO, 2015, p. 141).

Anteriormente, já indicamos que a ação como a atividade humana própria da política, pois ela (a ação) é que possibilita aos homens adentrarem no espaço público por meio do agir e do discurso, e também é ela que promove o pertencimento do homem ao mundo a partir do seu nascimento. Contudo, diante da constatação acerca da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação, perguntamos: como ainda podemos pensá-la em seu aspecto político, uma vez que os homens não têm sobre ela controle e dela padecem? Em sua obra *A condição humana* (2010) Arendt nos oferece uma resposta a essa questão, pois apesar das vicissitudes da ação, podemos encontrar uma saída possível.

Sobre isso, Arendt nos diz que o “remédio” não está fora do mundo dos assuntos humanos, mas precisamente é uma de suas potencialidades. E nos aponta que a “redenção

possível para a vicissitude da irreversibilidade – da incapacidade de desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar”, enquanto que, para a imprevisibilidade, “para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas”³⁰ (ARENDT, 2010a, p. 295). Sobre essas faculdades, a autora acrescenta:

As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como a espada de Dâmoles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens. (ARENDT, 2010a, p. 295).

Só o perdão pode nos redimir pelo ato efetivado; se não fôssemos perdoados pela ação praticado, ficaríamos presos a ela e nossa capacidade de agir seria limitada e dela jamais nos recuperaríamos: “seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço” (ARENDT, 2010a, p. 295-6). Além disso, se não estivéssemos obrigados ao cumprimento de nossas promessas “jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar. Desamparados e sem rumo, nas trevas do coração de cada homem” (ARENDT, 2010a, p. 296). Trevas essas que só se dissipam à luz do domínio público, na presença de outros, em razão de que essas duas faculdades dependem da pluralidade humana³¹. Dependem, desta maneira, da ação de outros, já que o perdão a si mesmo, ou a obrigação de cumprir uma promessa feita a si não parecem suficientes no âmbito da política, uma vez que “o perdão e a promessa realizados na solitude e no isolamento permanecem sem realidade e não podem significar mais do que um papel que a pessoa encena para si mesma” (ARENDT, 2010a, p. 296).

Diante disso, podemos perceber, então, que, para Arendt, essas faculdades se

³⁰ Para Vicente e Filho, essas faculdades pensadas por Arendt revelam uma forte influência sofrida pela autora da formação judaica que se expandiu para sua compreensão de política. Sobre isso, afirmam “Os livros que compõem a lei dos judeus – Torá, também conhecida como Pentateuco – não apenas descrevem a caminhada de fé de um povo, mas também traçam o perfil político e organizacional de uma sociedade que acabava de se constituir. Manter fidelidade à promessa divina exigia constante reconciliação. Promessa e perdão, desse modo, firmavam-se como os dois eixos simbólicos capazes de expressar o entrelaçamento entre o divino e o humano, em seu pacto de instituição do povo da aliança” (VICENTE; MARTINS FILHO, 2015, p. 142).

³¹ Arendt chama a atenção para os perigos de usar a pluralidade fora do campo dos assuntos humanos, uma vez que os “remédios só restauram os processos da ação nesse campo. Ela cita a tecnologia e a ciência moderna como áreas que não mais “colhem materiais da natureza, nem a observam ou imitam seus processos, mas parecem realmente agir nela” (ARENDT, 2010a, p. 297). Um agir que causa a irreversibilidade e a imprevisibilidade e que, no entanto, não podem ser amenizados pelos “remédios” que são potencialidades da própria ação, uma vez que isso só ocorre na presença de outros, no domínio dos assuntos humanos e não no isolamento da natureza.

apresentam de forma diametralmente oposta aos princípios morais do governo platônico, dado que esse governo baseava seus princípios no homem que tem domínio de si mesmo (autocontrole) e que, por isso, não necessitava de relações com outros. “Por outro lado, o código moral inferido das faculdades de perdoar e de prometer baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que, ao contrário, se baseiam inteiramente na presença dos outros” (ARENDT, 2010a, p. 296). Isto atesta o que já mencionamos no texto: a pluralidade só se realiza na atividade da ação e do discurso na presença de outros.

Ainda sobre o perdão, Arendt reconhece que o representante simbólico dessa virtude foi Jesus de Nazaré e que, embora ele esteja associado a uma imagem religiosa, “não é motivo para levá-lo menos a sério em um sentido estritamente secular” (ARENDT, 2010a, p. 297). Novamente com Vicente e Martins Filho vemos que:

Se, de um lado, muitos dos ensinamentos desse homem-profeta não se limitam aos ditames de um discurso estritamente religioso – como bem atestam os diferentes episódios nos quais estava em jogo o embate político entre a nova concepção de liberdade e de justiça por ele instauradas e a antiga estrutura legalista do judaísmo – por outro, devemos admitir que, ao longo da história, o peso da religião falou mais alto, restringindo o modelo de Jesus ao círculo daqueles que aderiam à fé cristã. (VICENTE; FILHO, 2016, p. 115).

Com efeito, talvez “o único sinal rudimentar da percepção de que o perdão pode ser o corretivo necessário aos danos inevitáveis que resultam da ação pode ser visto no princípio romano de poupar os vencidos” (ARENDT, 2010a, p. 298). Porém, para Jesus de Nazaré, o perdão não é algo divino, pois o ato de perdoar deve ser efetivado pelos homens para que depois possa ser perdoado por Deus. Assim, a crença em Deus como Aquele que é capaz de perdoar é, segundo Arendt, revista e reinterpretada por Jesus: “se cada um, no íntimo do coração, perdoar, Deus fará o mesmo” (ARENDT, 2010a, p. 298-9). O perdão, portanto, não decorria de Deus, da mesma forma que, apenas quem perdoa, é passível de ser perdoado, pois se trata de uma relação entre os homens.

Arendt acrescenta, ainda que, ao contrário do perdão que é voluntário e inesperado, a vingança é uma reação que pode ser esperada e calculada. “O ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação” (ARENDT, 2010a, p. 300). Esse caráter original refere-se à capacidade de iniciar algo novo, pois, embora o perdão seja uma reação, ele é, ao mesmo tempo, uma reação que age novamente e possibilita o surgimento de um novo ato.

Se, por um lado, a faculdade do perdão foi associada à imagem de Jesus de Nazaré, uma imagem que foi considerada muitas vezes irrealista e inadmissível, a faculdade

de prometer e seu poder estabilizador da imprevisibilidade, por outro lado, sempre fez parte dos assuntos da tradição. Como afirma Lemm, “a promessa estabiliza o mundo dos assuntos humanos e protege-o das imprevisíveis consequências da ação humana, essencialmente porque é um mecanismo que controla o futuro” (2006, p.162. Tradução nossa). Ainda sobre a importância do fazer promessas, Arendt diz:

[...] podemos remontá-lo ao sistema legal romano, à inviolabilidade de acordos e tratados (*pacta sunt servanda*); ou podemos atribuir sua descoberta a Abraão, o homem de Ur, cuja estória, como a Bíblia a conta, revela tão apaixonada inclinação para fazer alianças que é como se houvesse deixado seu país exclusivamente para pôr a prova na vastidão do mundo o poder da promessa recíproca, até que o próprio Deus finalmente consentiu em firmar com ele uma Aliança. (ARENDT, 2010a, p. 304).

O ato de fazer promessas dissipa a natureza da imprevisibilidade e Arendt reconhece uma dupla natureza em sua origem. Há, primeiramente, a obscuridade do coração humano, ou seja, a inconfiabilidade do homem que, de nenhum modo, pode garantir hoje o que será amanhã, e a impossibilidade de prever as consequências de um ato numa comunidade em que todos têm a capacidade de agir. Para Arendt, essa dupla natureza é o preço que se paga pela liberdade e pela pluralidade.

A faculdade da promessa tem por função dominar, então, essa dupla natureza da imprevisibilidade, a fim de evitar, por assim dizer, que a supremacia do domínio de si mesmo e do governo dos outros aconteça. A liberdade é a condição para uma não soberana, pois uma vez que esta se instaura, os assuntos humanos perdem sua imprevisibilidade e, conseqüentemente, o decurso da ação.

As faculdades de perdoar e prometer, portanto, asseguram aos homens a capacidade de permanecer no espaço público como seres atuantes. A ação mantém sua condição de única atividade que só acontece entre os homens e que, apesar não não serem capazes de desfazer ou prever suas consequências, eles podemos, no entanto, remediá-las. Eis o que torna possível assegurar nossa condição de pluralidade sob a égide da ação e do discurso.

5 CONCLUSÃO

A noção de *pluralidade humana* delimitou o percurso e o alcance desse trabalho e permaneceu como o fio condutor da discussão sobre a dimensão do político no âmbito do pensamento de Hannah Arendt. No decorrer de nossa pesquisa, tratamos de temas fundamentais enfrentados por essa autora e, sobretudo, destacamos o papel da pluralidade humana na constituição de uma ação política autêntica. Uma política que, para Arendt, baseia-se nas interações humanas num espaço público que apenas se constitui quando os homens agem.

Assim, partindo da ideia de pluralidade tratamos também dos aspectos da *vita activa*, principalmente do conceito de ação, e, para tanto, fizemos uma digressão até o pensamento clássico em que a autora enaltece a figura de Sócrates e denuncia a negação da política na filosofia platônica. Essa negação se acentua ainda mais quando a experiência política do século XX, contribui para radicalizar o esfacelando do espaço da política e o esvaziamento da pluralidade humana.

Arendt tentar compreender um mundo onde tal fenômeno foi possível. Sabendo que o totalitarismo teve por princípio a anulação dos homens, Arendt recorre à ação, a atividade da *vita activa*, para pensar uma saída que ainda contemplasse a pluralidade dos indivíduos. A partir disso, nosso objetivo, neste trabalho, consistia em investigar se a pluralidade humana ainda poderia promover uma política autêntica, isto é, uma política que se baseasse na interação dos homens e privilegiasse suas capacidades mais importantes: o agir e o falar.

Tendo isso em vista, abordamos, em nosso primeiro capítulo, a pluralidade humana e como ela se fez a condição básica para revelar os homens, já que ela está intimamente relacionada ao caráter da ação. Assim, destacamos a noção arendtiana acerca do aparecer do homem. Em outras palavras, para ela, o homem, desde seu nascimento, tem a possibilidade de iniciar algo novo; a chance de se iniciar algo novo no mundo e a ação é o que circunscreve a interpretação de natalidade na qual se assenta a pluralidade.

Quanto à noção de pluralidade, vimos que Arendt deu ênfase à posição socrática. Para ela, Sócrates foi o homem que, no seu agir com os outros, vivenciou, na vida pública, a importância do pensamento. Contudo, a autora nos aponta que o agir de Socrático foi negado

por Platão quando este se deparou com a morte de seu mestre.

Platão, ao constatar que Sócrates foi julgado pela cidade, afastou a filosofia dos assuntos dos homens e da *pólis*. No entanto, esse afastamento não é radical, porque, para ele, os filósofos eram os que poderiam governar a cidade perfeita. Nisso, vemos que o único espaço que a filosofia poderia ocupar na política seria aquele destinado aos filósofos: o governo. Sobre esse fato, Arendt nos diz que o intuito de Platão para se manter nos assuntos públicos destinou-se, sobretudo, a salvaguardar a vida daquele que conhecem a medida de todas as coisas (o filósofo). Assim, para que o governo do filósofo fosse possível, Platão introduziu o que Arendt entende por “autoridade”, um “meio” capaz de convencer, sem uso da violência, que alguém tem autoridade, ou seja, que alguém é “capacitado” ao exercício do poder. Expliquemos melhor.

Vimos que o governo do filósofo é o governo da razão e da verdade. Graças à descrença platônica na persuasão – forma estritamente grega de lidar com os assuntos da *pólis* e que, conseqüentemente, levou Sócrates à morte – ele procurou meios que não admitissem o uso da violência para governar. O melhor meio pareceu ser o uso dos mitos, pois somente estes poderiam servir de caminho para fundamentar o governo daqueles que conhecem a medida, haja vista que, nos mitos, a autoridade era imposta sem que se precisasse recorrer ao uso força.

Através dos mitos, Platão mostrou aos cidadãos que a verdade das coisas, o saber verdadeiro, só poderia ser alcançado quando fosse deixado para trás a esfera do mundo comum dos homens, ou seja, a *pólis*. Nesse caminho, a *léksis* (fala) ou a *práxis* (ação), além de não serem necessárias, representavam um empecilho para contemplação, que se definia pelo “ver às ideias”, “ver o em si”. Dessa forma, os assuntos do espaço público estavam fora, ao menos num primeiro momento, de uma filosofia política. A filosofia só poderia ter espaço na política ou a política só poderia ter espaço na filosofia através da presença e do governo do filósofo.

No entanto, essa tradição fora rompida quando os sistemas totalitários não puderam ser entendidos à luz dos padrões que determinavam a tradição do pensamento desde Platão. E embora o pensamento político fosse mais antigo que a tradição filosófica iniciada por Platão e Aristóteles, vimos que a política passa a ser pensada por filósofos a partir do nascimento da tradição, ou seja, pensada a partir da contemplação.

Essa perspectiva de contemplação seria abandonada, segundo Arendt, por Karl Marx, que, ao reinterpretar os assuntos humanos e as questões políticas de seu tempo, viu que essas só podiam ser pensadas a partir de sua historicidade e sua relação com os atos e as

palavras. Ao contrário de Platão, Marx reconheceu que a verdade só podia estar na esfera do convívio dos homens. Por isso, ele recoloca a ação no mundo dos assuntos públicos a fim de transformá-lo. Contudo, a ação que Marx trouxe ao mundo está acompanhada da violência e, para Arendt, uma ação violenta não deve fazer parte de uma política genuína. Isso se tornou ainda mais preocupante quando o mundo presenciou o fenômeno do totalitarismo e as impossibilidades de compreendê-lo.

Vimos, então, no segundo capítulo, que o totalitarismo representou, para Arendt, algo sem precedentes e de uma originalidade atroz, avançando do espaço privado para o público, negando ao homem a ação e a liberdade de interagir. Ele não foi apenas uma nova ideia no mundo, mas uma ruptura com todos os padrões de civilização, demolindo todas as categorias de pensamentos. O totalitarismo encerrou no homem sua capacidade de pertencer ao mundo da política, mundo esse que só era autêntico à medida que os homens podiam relacionar-se com outros. O que vimos foi uma massificação, um controle pela ideologia e pelo terror e, sobretudo, o isolamento dos homens em si mesmos, negando por completo a pluralidade humana. Restou-nos saber, então, se ainda seria possível resgatar essa pluralidade para um retorno da ação do homem e, conseqüentemente, a sua atuação no espaço público.

No nosso terceiro e último capítulo, abordamos a compreensão de Arendt sobre os aspectos do homem negados pelo totalitarismo, tais como: a espontaneidade, a liberdade, a ação, o discurso e a pluralidade. Revisitamos esses aspectos com o intuito de tornar mais evidente que o totalitarismo não representou uma nova forma de política, mas precisamente uma forma fundamentalmente antipolítica, ou seja, ele significou a negação radical da espontaneidade, presente na capacidade de agir, e isolou os homens no seu próprio mundo, o que ocasionou o silêncio (ou a ausência de discurso). Ao isolar os homens, o totalitarismo impossibilitou o aparecimento do espaço público, espaço que, como já dissemos, era o único lugar onde uma política poderia florescer.

Um outro aspecto negado foi a liberdade. Embora as tradições filosófica e cristã tenham se esforçados para reconhecer a liberdade apenas como atributo interno, algo do eu consigo mesmo, e que a própria Arendt tenha recorrido à Antiguidade para conceber uma experiência dela (a liberdade) no campo da política, nossa autora afirma que a liberdade só existe nesse campo (da política) e em nenhum outro. Isso porque a liberdade é o resultado da ação; o homem só é livre à medida que age, e apenas nesse momento a liberdade existe.

Resta, por fim, a negação da pluralidade humana. Negar a pluralidade significa negar ao homem seu aparecimento, uma vez que, como já foi dito por Arendt, os homens só aparecem à medida que podem agir e falar. Ação e discurso, para Arendt, são a chave para

uma abertura política autêntica. Diante disso, ela reconhece que somente com o retorno de todos esses aspectos os homens podem retornar ao espaço público.

Uma vez retornada para o campo político, Arendt nos revela que a ação traz aspectos importantes que podem novamente afastar os homens se não forem resolvidos. São eles: a irreversibilidade e a imprevisibilidade.

Para remediar tal questão, Arendt recorre ao perdão e a promessa, presentes nas potencialidades da própria ação. Em um primeiro contato, poderíamos estranhar e pensar como o perdão e a promessa podem representar alguma potencialidade e, de modo consequente, alguma solução. Ora, o perdão e a promessa estão intimamente relacionados à ação, pois só existem à medida que podem ser vivenciados pelos homens e jamais na solidão. Só é passível de perdão aquele que também perdoar e vice-versa. E só podemos fazer promessas a outros, caso asseguremos que sejam cumpridas. Só desse modo o perdão e a promessa podem permanecer no espaço entre os homens. O perdão tem a capacidade de desfazer o que foi feito e assim iniciar algo novo, criar um novo começo. A promessa estabiliza o mundo dos assuntos humanos e o protege das imprevisibilidades de um ato realizado.

Arendt trouxe ao mundo um pensamento em compasso com o seu tempo. A novidade de Arendt consistiu também em trazer para nós aspectos da vida do homem que não tinham nada de novo e que, ao contrário, estiveram presentes desde o início. O nascimento, a singularidade e, sobretudo, a pluralidade humana apresentam ao mundo uma nova possibilidade de existir nele e resistir a ele. João Guimarães Rosa simbolizou, numa frase, aquilo que, para nós, representa o fundamento da vida em todos os seus aspectos: “um menino nasceu – o mundo tornou a começar”.

Assim, para concluir, podemos dizer que refletir sobre o tempo a qual pertencemos configura-se como uma tarefa instigante, ao passo que uma ação iniciada no agora pode perdurar uma vida e talvez só se faça compreensível bem depois de realizada. Ademais, embora Hannah Arendt tenha apresentado e defendido tal ímpeto da ação, de que ela só pode ser compreendida fora do tempo em que foi efetivada, ela mesma saltou para fora dessa constatação ao interpretar tão bem as intempéries políticas do seu século. Suas análises representam perspectivas tão originais que seria difícil acreditar que um contador de história pudesse sobrelevá-la.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2010a.
- _____. **Key Concepts**. Edited by Patrick Hayden. By Routledge. New York, NY, USA, 2014.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa – 6. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. **Origens do totalitarismo: Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo. Companhia das letras. 1989.
- _____. **A vida do espírito** – o pensar, o querer, o julgar. Tradução 1º vol. Antônio Abranches, Cesar Augusto R de Almeida, 2ª vol. Helena Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1993.
- _____. A tradição do pensamento político. In. **A promessa da política**. 2. ed. Organização e introdução Jerome Kohn. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro DIFEL, 2010b.
- _____. O fim da tradição. In. **A promessa da política**. 2. ed. Organização e introdução Jerome Kohn. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro DIFEL, 2010b.
- _____. Sócrates. In. **A promessa da política**. 2. ed. Organização e introdução Jerome Kohn. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro DIFEL, 2010b.
- _____. Compreensão e política (as dificuldades da compreensão). In. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**; tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. – São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: editora UFMG, 2008.
- _____. Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão. In. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução de Denise Bottman. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. **Mens in dark times**. Nova York: Harcount and Brace, 1983.
- _____. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guanary. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- CORREIA, Adriano. **Prefácio da obra A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica: Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah**

Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LEMM, Vanessa. "Memory and promise in Arendt and Nietzsche". Em: **Revista de Ciência Política**, vol. 26, nº 2, 2006, 161-173.

MILITÃO, Maria. **Ideologia e terror**: uma nova forma de governo. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/filosofia/arendt/militao_ideologia_e_terror.pdf. Acessado em 31/07/2017.

MÜLLER, M, C. "Pluralidade de vozes: a garantia da dignidade humana". Em: **Argumentos**, ano 5, n.9. p.181-196. Fortaleza jan./jun. 2013.

NETO, R, R, A. **O Sócrates de Hannah Arendt**. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/humanidades2009/Anais/GT04/4.2.pdf>. Acessado em 19/10/2017.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **Uma análise da Sociedade de Massa a partir da perspectiva de Hannah Arendt**, 2010. Disponível em: http://www.iptan.edu.br/publicacoes/saberes_interdisciplinares/pdf/revista05/Hannah%20Arendt.pdf. Acessado em 31/07/2017.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12a ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2010.

PONTES, A, L. "Modernidade como crise: a ação em Hannah Arendt e Max Weber". Em: **Interseções**, v. 14 n. 1, p. 105-119, Rio de Janeiro, jun. 2012

RUBIANO, M, M. **Liberdade em Hannah Arendt**. São Paulo, 2011.

ROSA, Guimarães. Grande sertão: veredas. Editora Nova Fronteira, 2001.

SILVA, M, S, S. XAVIER, D, G. "Hannah Arendt e o conceito de espaço público". Em: **Profanações**. Ano 2, n. 1, p. 216-236, jan./jun. 2015.

SILVA, M, L. "A ideia de espaço público em Hannah Arendt". Em: **Cadernos Zygmunt Bauman**. Vol. 7, num. 13, p. 117-133, 2007.

_____. "O homem e a política em A condição humana". Em: **Revista Estudos Filosóficos**, nº 6 /2011 UFSJ - São João del-Rei-MG. p. 1-18.

TORRES, A, P, R. "O sentido da política em Hannah Arendt". Em: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(2): 235-246, 2007.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt**: Sócrates e a questão do totalitarismo. Tradução de Armando Pereira da Silva. Instituto Piaget. Lisboa, 1999.

VICENTE, J.J.N.B. "Hannah Arendt: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo". Em: **Ensaio Filosóficos**, Volume VI - Outubro/2012 p. 144 a 155.

_____. "Hannah Arendt: Platão e a negação da pluralidade humana". Em: **Kínesis**, Vol. IV, nº 07, Julho 2012, p. 150-158

_____. Totalitarismo: a negação do político”. Em: **Revista Filosofia Capital** – Brasília, vol. 7, n. 14, p. 91-99, jan/2012.

VICENTE, J, J,N, B. MARTINS FILHO, J, R, F, . Imprevisibilidade e irreversibilidade da ação. Volume VII, número 17, p. 135 -146. Em: **Theoria** - Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre – Ano 2015.

VICENTE, J, J,N, B.MARTINS FILHO, J, R, F, . **Arendt e as características fundamentais da ação.**, v. 1, n. 13, Mar. 2016, p. 107-119. Saberes, Natal.

