



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA
MESTRADO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

JOSÉ ERONIDES DE SOUSA PEQUENO JUNIOR

AÇÃO POLÍTICA E APARÊNCIA EM HANNAH ARENDT

**BELÉM/PA
Setembro de 2011**

José Eronides de Sousa Pequeno Junior

Ação Política e Aparência em Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em nível de Mestrado Acadêmico em Ciência Política, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientação:
Professor Dr. Celso Coelho Antônio Vaz

Belém – Pará

Folha de Aprovação

Candidato: José Eronides de Sousa Pequeno Junior

Dissertação defendida e aprovada em ____/____/20__ pela Banca Examinadora:

Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz — PPGCP — Orientador

Prof. Dr. Nelson Souza Júnior — Faculdade de Filosofia - UFPA

Prof. Dr. Odílio Alvez Aguiar — UFC

Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz

Coordenador do Programa de Pós- Graduação em Ciência Política

*Dedico à memória do meu avô Francisco.
Este é um presente do teu beleteza.*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente aos meus pais José Eronides de Sousa Pequeno e Cecília Noleto Luz Pequeno, eles são as pessoas mais importantes na minha vida e sem eles nada disso seria possível. São eles que me deram o apoio tanto financeiro como incentivo e cuidado. Serei eternamente grato pela educação e disciplina que me deram.

Aos meus irmãos Dimitri Noleto Luz Pequeno, Diego Noleto Luz Pequeno e Francisco Henrique Noleto Luz Pequeno, pelo apoio e incentivo. Meus irmãos são os meus melhores amigos.

Aos meus tios e tias, especialmente a Maria José, Sônia, Alan e Margarida. Todos vocês são mais que especiais pra mim.

A minha namorada Flavia Jordana Abreu Monteiro, pelo seu cuidado, carinho e amor. A seus pais Hamilton e Vanda, pelo zelo com que me hospedaram e cuidaram de mim. A Thaís Hetierre e Rafaela Abreu, pela amizade, apoio e incentivo.

Aos meus colegas de turma, pelo companheirismo, amizade e auxílio, especialmente aos meus amigos Stanley e João Cauby, com os quais morei por pouco período de tempo em Recife-PE, mas que aprendi lições valiosas de amizade e cuidado.

Ao Professor e amigo Dr. Celso Antônio Coelho Vaz, que durante este período da minha vida acadêmica sempre esteve disposto a providenciar a ajuda necessária e orientação para a viabilização deste trabalho. Agradeço pelo empréstimo das obras e pelas valiosas lições arendtianas.

A todos os professores que integram o corpo docente do curso de Mestrado em Ciência Política da UFPA, pela dedicação com que ministraram valiosas aulas.

Ao Prof. Dr. Nelson Souza Júnior, pelas valiosas contribuições realizadas durante a avaliação de qualificação.

Agradeço a ajuda financeira concedida logo no início do curso pelo Programa de Pós-

Graduação em Ciência Política, pois mesmo sem a disponibilidade de bolsa CAPES foi me concedida uma bolsa, a qual foi suspensa assim que fui agraciado por uma bolsa CAPES.

As secretárias Ana e Delice pela presteza, rapidez e carinho com que sempre me atenderam.

Ao Prof. Dr. Ricardo Borges que durante o período que passamos em Recife-PE pelo programa de parceria PROCAD, nos auxiliou na busca por moradia e nos recepcionou de forma acolhedora, além de valiosas lições metodológicas.

Ao Prof. Dr. Brandão pelas valiosas aulas de teoria democrática e ao apoio do Prof. Dr. Ernani.

A Hannah Arendt pela sua forma de pensar livre e independente.

Aos valiosos amigos Kherley, Rodrigo e Wagle.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida durante o árduo desenvolvimento deste trabalho.

SUMÁRIO

RESUMO.....	8
ABSTRACT.....	9
INTRODUÇÃO.....	10
1 AÇÃO POLÍTICA.....	14
1.1 A pluralidade.....	14
1.2 A ação e a revelação.....	15
1.3 A interdependência entre ação e revelação.....	16
1.4 A origem das histórias humanas.....	17
1.5 As duas dimensões da ação: a agonística e a consensualista.....	19
1.6 A tentativa de dar mais confiabilidade aos negócios humanos.....	22
1.7 A imprevisibilidade e a irreversibilidade das ações humanas.....	23
1.8 A liberdade interna e a externa.....	26
1.9 Nem debaixo dos ditames da vontade, nem sob a direção da razão.....	28
1.10 A liberdade passa a ser situada na vontade de poder.....	30
1.11 O milagre da ação.....	31
1.12 Críticas a teoria da ação de Arendt.....	33
1.13 O problema da teoria da ação de Hannah Arendt.....	37
2 APARÊNCIA E PERCEPÇÃO.....	42
2.1 A distinção entre Verdade e Opinião.....	52
2.2 O conflito entre a política e a verdade factual.....	59
3 O GOVERNO TOTALITÁRIO E A ELIMINAÇÃO DA ESPONTANEIDADE.....	69
3.1 A atomização das massas e a negação da pluralidade.....	70
3.2 A construção de um mundo fictício pela antítese com a realidade formada pelo mundo das aparências.....	74
3.3 O campo de concentração como negação da espontaneidade.....	77
3.4 A instauração do terror.....	83
3.5 O terror como negação da ação e da liberdade e a ideologia como negação do pensar.....	84
CONCLUSÃO.....	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	92

RESUMO

A ação política e a aparência como espaço de protagonismo e de fidedignidade da realidade são temas que perpassam o pensamento de Hannah Arendt. Seu pensamento é marcado pela ruptura provocada pelo totalitarismo e por sua busca incessante da percepção da realidade e de sua reconstrução. Procuro neste trabalho abordar essa ruptura e com ela as problemáticas em torno da ação política e da aparência em um espaço de comparticipação de atos e palavras. Começo pela ação política, sua definição e características que a tornam um conceito central não só para a política mas para a existência de um espaço que garanta a realidade do nosso mundo: a aparência. Este espaço é abordado num segundo momento, suas problemáticas também são abordadas pela visão de alguns comentadores. O totalitarismo, abordado no terceiro capítulo, representa exatamente a ameaça a este espaço e ação, pois pretende destituir o homem de seu lugar no mundo. O totalitarismo é um projeto de construção de um mundo fictício que não aceita rivalizar com a realidade do nosso mundo. A relação entre as obras *Origens do Totalitarismo* (2006) e *A Condição Humana* (2005a) torna-se clara quando notamos que os elementos principais que constituem a condição humana são negados pelos elementos que formam o domínio totalitário. Para atingir o objetivo deste trabalho recorri às seguintes obras de Hannah Arendt: *A Condição Humana* (2005a), *Entre o Passado e o Futuro* (2005b), *¿Qué es política?* (1997), *A Vida do Espírito* (2000) e *Origens do Totalitarismo* (2006). Procuro realizar uma exposição da temática da ação e da aparência por estas obras, além de lançar mão de comentadores e críticos de Arendt. O presente trabalho procura explorar os conceitos de aparência e ação, desenvolvendo suas problemáticas e situando-as diante do quadro apresentado pelo totalitarismo de aniquilação da espontaneidade e uniformização das massas.

Palavras-chave: Hannah Arendt; ação; aparência; totalitarismo.

ABSTRACT

Political action and appearance as a place of prominence and reliability of reality are themes that permeate the thought of Hannah Arendt. Her thinking is marked by the disruption caused by totalitarianism and for her incessant search of the perception of reality and its reconstruction. This paper presents this break and with that the problems around the political action and of appearance in a space for sharing words and actions. Start by political activity, their definitions and characteristics that make them a central concept not only for politics but for the existence of a space that guarantees the reality of our world: the appearance. This space is covered in a second time, your problems are also addressed by the view of some commentators. Totalitarianism, discussed in the third chapter, represents exactly the threat to this space and action because it wants to dismiss the man of his place in the world. Totalitarianism is a project to build a fictional world that does not accept rival the reality of our world. The relationship between the works *Origens do Totalitarismo* (2006) and *A Condição Humana* (2005a) becomes clear when we note that the main elements that constitute the human condition are denied by the elements that make up the totalitarian rule. To achieve the aim of this work was necessary resort of works of Hannah Arendt such as *A Condição Humana* (2005a), *Entre o Passado e o Futuro* (2005b), *¿Qué es política?* (1997), *A Vida do Espírito* (2000) e *Origens do Totalitarismo* (2006). It is presented an exhibition of the theme of action and look for these works, and make use of commentators and critics of Arendt. This study sought to explore the concepts of appearance and action, developing their problems and placing them on the table by totalitarianism of annihilation of spontaneity and standardization of the crowds.

Keywords: Hannah Arendt; action; appearance; totalitarianism.

INTRODUÇÃO:

A ação política e a aparência como espaço de protagonismo e de fidedignidade da realidade são temas que perpassam o pensamento e obras de Hannah Arendt. Seu pensamento é marcado pela ruptura provocada pelo totalitarismo e por sua busca incessante da percepção da realidade e sua reconstrução. Procuo neste trabalho abordar essa ruptura e com ela as problemáticas em torno da ação política e um espaço de participação de atos e palavras. Começo pela ação política, sua definição e características que a tornam um conceito central não só para a política mas para a existência de um espaço que garanta a realidade do nosso mundo. Este espaço é abordado num segundo momento, suas problemáticas também são abordadas pela visão de alguns comentadores. O totalitarismo, abordado no terceiro capítulo, representa exatamente a ameaça a este espaço, pois pretende destituir o homem de seu lugar no mundo. O totalitarismo é um projeto de construção de um mundo fictício que não aceita rivalizar com a realidade do nosso mundo.

Para atingir o objetivo deste trabalho foi necessário lançar mão das obras de Hannah Arendt como *A Condição Humana* (2005a), *Entre o Passado e o Futuro* (2005b), *¿Qué es política?* (1997), *A Vida do Espírito* (2000) e *Origens do Totalitarismo* (2006). Procuo realizar uma exposição da temática da ação e da aparência por estas obras, além de lançar mão de comentadores como Dana Villa, Habermas e André Duarte.

Na obra *Origens do Totalitarismo* (2006), Hannah Arendt reflete sobre uma nova forma de governo e dominação política. A organização burocrática das massas, o terror e a ideologia são as bases desse regime. Sua aparição se deu nos regimes totalitários nazista e stalinista. No início tais regimes comportam-se como uma tirania ao isolar os indivíduos, destruindo a esfera política onde as ações aparecem. Mas nem todas as capacidades humanas são destruídas nesse início, a capacidade produtiva do *homo faber* ainda permanece. Os homens ainda continuam em contato com o mundo como obra humana. Mas o governo totalitário não se contenta em apenas destruir a vida pública dos indivíduos, passa também a destruir a vida privada através do fenômeno da solidão. Nessas condições qualquer relação com o mundo é extinta e resta apenas o mero esforço de se trabalhar para a manutenção da vida. Arendt ao final desta obra explica que isso pode ocorrer quando os principais valores existentes no mundo são ditados pela atividade do trabalho. A relação entre as obras *Origens do Totalitarismo* (2006) e *A Condição Humana* (2005a) torna-se clara quando notamos que os

elementos principais que constituem a condição humana são negados pelos elementos que formam o domínio totalitário.

Arendt em *A Condição Humana* (2005a) procurou compreender como a tradição européia contribuiu para o estabelecimento de um mundo cujos valores são ditados pela atividade do trabalho. Nesta obra ao resgatar a noção de *vita activa*, elabora a original distinção entre trabalho, fabricação e ação¹, situando a política na ação, onde a liberdade se manifesta, em contraposição à atividade do trabalho, onde impera a necessidade do corpo e da vida. A vida e o metabolismo do corpo são mais adequados a uma concepção de Homem do qual resultaria toda a espécie humana. Concepção da qual são devedoras a teologia e a filosofia ao tratarem dos negócios humanos. A ação por necessitar da circunvizinhança de outros homens para sua existência é adequada a uma concepção de pluralidade dos homens.

Em *A Condição Humana* (2005a), Hannah Arendt define ação como uma atividade essencialmente humana e política, que só se efetiva através da condição humana da pluralidade. Tal condição de pluralidade corresponde “ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2005a, p.15). Isto quer dizer que os homens não são meras cópias de uma ideia abstrata de Homem.

Mas de que forma o homem age e revela sua singularidade? O homem age ao tomar iniciativa em relação a uma determinada questão ou situação, e essa iniciativa pode trazer a existência algo completamente novo para o mundo, que nunca existiu até então. Esta é uma compreensão que Arendt resgata de Santo Agostinho, que compreendia o homem como um iniciador, alguém que traz ao mundo a novidade, por ser ele próprio um ser singular, diferente de todos os que existiram antes dele. E a revelação se dá através do discurso, é por meio dele que o agente anuncia o que fez e o que pretende fazer, e assim passamos a conhecer o autor do ato.

Arendt recorre a tradição de pensamento que considerava a *polis* grega como *locus* do surgimento da política. É na *polis* grega que a ação e o discurso se tornam a única forma legítima de decidir os rumos daquilo que é comum a todos os cidadãos. A *polis* grega possuía duas funções: A primeira era a constituição de um espaço onde os homens poderiam fazer

1 Optei por traduzir os termos labor, work e action por trabalho, fabricação e ação respectivamente pois a tradução da Editora Forense de work por trabalho no texto de Arendt pode confundir o leitor.

permanentemente aquilo que de outra forma só poderiam fazer esporadicamente, qual seja a participação de atos e palavras. E a outra função era a imortalização dos grandes feitos e palavras, pois do contrário os atos e palavras poderiam ser esquecidos.

Para adentrar neste espaço constituído pela *polis* era necessário vencer uma batalha que se dava num espaço pré-político ou até mesmo anti-político. Era necessário que o homem se desvincilhasse das obrigações que as necessidades da vida impõem a cada indivíduo. O local onde se dava esta batalha era a família. A *polis* era exatamente o oposto do *oikos* (lar) do cidadão grego. Os indivíduos constituíam seus lares pela necessidade que a vida os impunha, visando a manutenção da vida individual e da espécie. Já a *polis* era constituída visando a liberdade e a fama imortal.

Esta distinção entre a *polis* e a família era a mesma entre a esfera pública e a privada. O termo público possuía dois significados: O primeiro era o de que “tudo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (*idem*, p59), ou seja, o público como aparência. O segundo significado é o termo público como o mundo comum, ou seja, aquilo que é construído para estar entre os homens, para mediar suas relações. Já o termo privado possuía uma conotação negativa, de privação de um espaço onde se pode ver e ser visto por outros, privado de um mundo comum, e privado da possibilidade de realizar feitos que possam ser imortalizados. O termo privado, também significava que o homem possuía um lugar no mundo. No mundo grego o público estava associado a *polis* e o termo privado estava associado a família.

Em *A Condição Humana* (2005a) Arendt estabeleceu distinções entre as atividades humanas que compreendem a *vita activa*: trabalho, fabricação e ação. A atividade do trabalho é ditada pelo ritmo da processo biológico, sendo impelida pela necessidade de preservar a vida individual e da espécie, ou seja, é a atividade que desenvolvemos para a preservação do ciclo biológico da vida. O que condiciona os homens a trabalharem é a própria vida. A atividade da fabricação corresponde à construção de um mundo de artefatos duráveis, que constituirão o abrigo do homem sobre a Terra e preservarão sua continuidade. A ação é a atividade que se exerce diretamente entre os homens, através de atos e palavras, e visa fundar e preservar os corpos políticos. Cada uma destas atividades segundo a sua natureza situam-se em um lugar no mundo. Há algumas atividades que devem ser escondidas na privatividade do lar e outras que devem vir a público. Esse critério é determinado pelo mundo das aparências.

O trabalho é uma atividade que apesar de desempenhada em companhia de outros trabalhadores não constrói um mundo comum, pois o trabalho visa somente a manutenção do corpo e da vida biológica. Por conta desta motivação privada para o seu desempenho esta era uma atividade que deveria ficar restrita ao lar no mundo grego. Já a fabricação apesar de construir um mundo de objetos duráveis para que o homem possa habitá-lo, durante o seu desempenho o fabricante necessita unicamente da ideia ou modelo do objeto que será fabricado, não necessitando da presença de outros indivíduos para que possa construir um objeto. A ação por sua própria natureza de revelação do agente necessita da luz do espaço público. Todo aquele que age pretende revelar a sua própria imagem e espera que existam outros com a capacidade de perceberem essa revelação. A ação por ser uma atividade que depende durante todo o seu desempenho da presença efetiva de outros agentes, necessita do espaço da aparência onde os indivíduos possam ver e serem vistos por outros.

Arendt não limita a ação a simples afirmação de liberdade pública ou felicidade pública, seu carácter é radicalmente inovador. Essa é a razão para a ênfase que Arendt concede à ação para a reconstrução de um mundo pós-totalitário, mundo este marcado pela ruptura com a tradição de pensamento político ocidental. A ação nada mais é do que o início de algo totalmente inédito, e este início se dá com o nascimento do homem, pois ele é o próprio início, a fonte de toda novidade no mundo, e isto porque ele próprio é um ser singular, diferente de todos os que existiram antes dele.

O presente trabalho procura explorar os conceitos de aparência e ação, desenvolvendo suas problemáticas e situando-as diante do quadro apresentado pelo totalitarismo de aniquilação da espontaneidade e construção de um mundo fictício.

1 AÇÃO POLÍTICA:

O tema da ação política perpassa praticamente todas as obras de Hannah Arendt, mais especificamente na obra *A Condição Humana* (2005a) ela dedica um capítulo específico ao tema. Esta obra é uma análise das capacidades humanas do trabalho, fabricação e ação à luz das nossas mais novas experiências políticas. As várias mudanças na hierarquia da constelação dessas atividades é o caminho percorrido por ela para realizar um diagnóstico da era moderna. Não somente de uma era moderna marcada pelo surgimento dos governos totalitários mas também das democracias de massa.

Com o fim de esclarecer o que Arendt entende por ação política e sua interdependência com a manifestação que a acompanha me detive no capítulo dedicado a ação na obra *A Condição Humana* (2005a), procurando propiciar ao leitor uma definição de ação e sua manifestação e explorar as problemáticas decorrentes dela. Procuo também tecer comentários lançando mão de críticos e comentadores de Arendt.

A obra *Entre o Passado e o Futuro* (2005b), também traz contribuições à discussão que estão ausentes em *A Condição Humana* (2005a), como a referente à liberdade, por isso incluí neste capítulo alguns subtítulos dedicados à liberdade. Procuo demonstrar que a liberdade não é um fenômeno restrito à vontade, como a cristandade a conhece e boa parte do nosso pensamento político, ou seja, como uma vontade livre de interferências externas. A liberdade na verdade é um estado da existência humana que vivenciamos ao agir em conjunto.

1.1 A pluralidade:

O primeiro passo para falarmos da ação política e sua manifestação é explicarmos o que as tornam possível. O que está em jogo é muito mais do que a ação, é a própria política, já que a ação é a atividade que constitui a política. A vida humana é dada sob certos condicionantes e a partir deles que constituímos nossa *vita activa*. Estas condições possibilitam e até mesmo são a razão de existência de algumas das principais atividades humanas.

Em *A Condição Humana* (2005a), Arendt trata das atividades mais elementares do ser humano, o trabalho, a fabricação e a ação, todas elas estão ligadas às condições humanas que

nos foi dada na Terra. A condição humana da ação é a pluralidade. Pois a ação depende da constante presença de outros indivíduos, não somente após mas durante toda a ação. E essa companhia é marcada por seres portadores de semelhanças e diferenças (*idem*, p188). Eles são iguais pois se não guardassem certa semelhança entre si não poderiam compreender uns aos outros, e se não fossem diferentes, ou melhor singulares, não existiria nenhuma razão para o discurso ou para a ação. Esta diferença não é apenas a qualidade de alteridade, de outra existência distinta da nossa, mas é a qualidade de singularidade, de distinção.

A pluralidade humana não é apenas a condição sem a qual a política não existiria mas é a própria razão da existência da política. A convicção dos romanos de que a pluralidade fazia parte de suas vidas era tamanha que identificavam a vida com o fato de estarem entre os homens e a morte com o se ausentar da companhia dos homens (*idem*, p15). Tal convicção só poderia ser resultado de suas experiências com a política e com o agir em conjunto.

Já a filosofia e a teologia tradicionalmente se ocuparam *do* homem e não *dos* homens, e esta é a razão para seu fracasso em responder a pergunta: o que é a política?. Arendt (1997, p46) chega a dar dois bons motivos para a filosofia não encontrar o local da política: O primeiro motivo é que a política não se encontra no homem mas sim nas relações que este estabelece com os demais. E o segundo é que uma concepção de homem criado a imagem de Deus sendo os demais homens meras cópias do primeiro homem só pode resultar num estado belicoso e não político, pois o homem se rebela contra a falta de sentido da existência de seu semelhante.

Portanto a pluralidade é a condição humana por meio da qual somos semelhantes, e portanto humanos, enquanto que todos nós somos também diferentes, pois não há nenhum de nós que seja exatamente idêntico a qualquer outro que tenha existido, exista ou passará a existir.

1.2 A ação e a revelação:

Agora que já falamos sobre a condição humana da pluralidade temos condições de passar a explicar o que seja a ação e a sua manifestação que a acompanha. O homem através do discurso tem a capacidade de distinguir-se dos seus iguais, de expressar quem ele exatamente é. Esta é a dimensão de revelação que a ação possui. Esta singularidade depende

da iniciativa, de começar algo, ou seja, agir e é através desta iniciativa que nos inserimos no mundo e sem ela deixamos até mesmo de sermos humanos. Pois viver é estar entre os homens, e a partir do momento que nos abstermos desta iniciativa de atos e palavras deixamos de viver a vida entre os homens (ARENDR, 2005a, p189).

A iniciativa da ação não é de forma alguma imposta pela necessidade como é o caso do trabalho, nem obedece a uma regra de utilidade, como acontece na fabricação. Ela no máximo pode ser estimulada pela presença de outras pessoas. O ímpeto que possuímos para nos inserimos num mundo de participação de atos e palavras vem do nosso nascimento. Cada pessoa ao nascer é ela própria um início (*idem*, p190). Não é apenas uma continuidade do início do mundo mas constitui-se num início completamente novo que perdura mesmo após a morte daquele que o iniciou. Ação em termos gerais não significa apenas comportamento, ou uma atitude que visa a um fim, significa na verdade iniciar, tomar iniciativa, imprimir movimento a alguma coisa.

É próprio deste início trazer à existência o que é novo, o que antes dele nunca havia acontecido, algo que ocorre a revelia de toda e qualquer previsibilidade. Por isso pode se dizer que do homem pode surgir o que não é esperado. Esse caráter de imprevisibilidade dá ao novo um disfarce de milagre, como a origem da vida a partir da matéria inorgânica, que é o resultado infinitamente improvável de processos inorgânicos (*idem*, p191).

1.3 A interdependência entre ação e revelação:

Vimos que a ação possui mais afinidade com o iniciar enquanto a revelação é própria do discurso, mas será que a ação independe do discurso e este da ação?

Ação e o discurso são interdependentes pois a ação sem o discurso não só perderia seu caráter de revelação mas também desapareceria o próprio sujeito da ação, se assim fosse restariam apenas robôs que realizariam tarefas humanamente incompreensíveis. É através do discurso que o autor da ação se identifica e anuncia o que fez, faz e pretende fazer (*ibidem*).

A categoria de meios e fins aplicadas a ação e o discurso é totalmente desprovida de sentido. O discurso só possui sentido acompanhado da ação, apartado da ação torna-se como mero instrumento de comunicação, o qual para esta função pode simplesmente ser substituído

por uma linguagem de sinais. E a ação sem o discurso poderia simplesmente ser substituída pela violência muda pois esta seria muito mais efetiva do ponto de vista da utilidade (*idem*, p192).

Apesar de a revelação da ação depender de iniciativa não podemos simplesmente, como acontece com nossas qualidades, apresentá-las ou ocultá-las como quiser, a revelação está em tudo que dizemos e fazemos. Não dispomos desse quem, é como se ele estivesse escondido daquele que atua, e se mostrasse apenas aquele que vê a ação de fora (*ibidem*).

O risco é inerente a ação política, pois nunca sabemos quem iremos revelar de antemão, e ela só se torna manifesta quando os homens agem uns com os outros e nunca contra ou a favor dos outros. Isso quer dizer que a revelação exige atitudes que possam conviver com a luz do espaço público, excluindo aqui a figura do ladrão e do cristão (*idem*, p193). O primeiro necessita ocultar suas ações pois está contra toda a comunidade e o segundo também necessita esconder seus atos pois estando a favor não pode revelar suas ações de caridade para que não se tornem atitudes de um hipócrita.

Em situações em que os homens estão contra ou a favor não pode haver convivência, como na guerra moderna (*ibidem*), em que os homens entram em ação empregando meios violentos para alcançar vantagem diante de seus inimigos e utilizam-se do discurso como mera forma de alcançar um fim, enganando o inimigo ou ofuscando a todos com a poderosa máquina da propaganda.

Portanto a ação sem o discurso seria desprovida de significado e o discurso sem a ação não poderia revelar nada além de meras intenções.

1.4 A origem das histórias humanas:

A ação política e a revelação por suas naturezas efêmeras podem causar certas frustrações aos negócios humanos. Uma delas encontra-se na necessidade de tornar tangível o momento em que manifestamos da forma mais intensa nossa existência. Mas de que forma podemos remediar essa questão e dar mais confiabilidade aos negócios humanos?

Quando tentamos formular *quem* alguém é, acabamos por expressar as qualidades

desta pessoa, o que ela tem de comum com todas as outras demais pessoas, como se essa manifestação da identidade se ocultasse no momento em que tentamos transformá-la em algo tangível. Essa dificuldade está presente nas tentativas dos filósofos de formular uma definição do homem, pois ao tentarem definir o homem só puderam dizer o que o homem é, o que ele partilha de comum com os outros seres vivos, restando assim o que ele possui de diferente, de distinto, quem ele realmente é (*idem*, p194).

Essa perplexidade que nos atinge ao tentar formular quem alguém é impossibilita que tratemos dos negócios humanos como objetos, coisas das quais podemos dispor e manipular ao bel prazer. Mas não somente isto, a própria finalidade da ação pode estar comprometida ao não conseguirmos solidificar em palavras esta manifestação, pois sem a revelação a ação e o discurso perdem todo sentido.

Para remediar essa frustração os homens possuem a capacidade de contar histórias, de narrar fatos. Isso porque as histórias humanas como veremos são compostas pelas ações humanas. Essas histórias emprestam durabilidade e concretude a manifestação do agente. Pois não são resultado de idiosincrasias. O ato de narrar histórias se refere a uma realidade mesmo que intangível, e não só quando nos referimos a um mundo de coisas e objetos duráveis, mas também quando nos remetemos à relação que os homens estabelecem uns com os outros.

Existe uma mediação, mesmo que intangível, constituída por atos e palavras, a qual Arendt chama de teia de relações humanas e o motivo para isto é que os homens ao agirem incidem suas ações sobre outros que possuem essa mesma capacidade de agir, como que incidindo sobre uma rede de ações preexistente (*idem*, p195). Esta mediação subjetiva está vinculada ao mundo com coisas que se interpõe entre os homens. Este vínculo não é como o de uma faixa, ou uma superestrutura determinada por uma estrutura, como querem nos fazer acreditar os materialistas (*idem*, p196). Estes que assim creem desprezam completamente como os homens singularizam-se ao se manifestarem, mesmo aqueles que estão empenhados a atingir um objetivo puramente material e mundano.

A manifestação da identidade do agente e o início da ação incidem sobre a teia de relações e desencadeiam um novo processo do qual surgem histórias de vidas singulares. O fato de incidir sobre essa teia de relações humanas repleta de interesses divergentes é que faz com que frequentemente a ação não atinja seu objetivo. Mas é também por causa dessa

mediação que a ação "produz" histórias humanas (*idem*, p197). Essas histórias oriundas da ação falam mais de seus "heróis" do que propriamente de ideias ou opiniões. E apesar de se originarem do homem não possuem um autor, alguém que tenha total domínio sobre elas como acontece nas ficções.

A História da humanidade não poderia ser compreendida a não ser pelo conjunto de histórias singulares dos indivíduos que habitaram e habitam o mundo. Pois se os homens não são meras marionetes de alguém que os controla pelos bastidores, a História da humanidade também provém das ações dos homens (*ibidem*). O sujeito humanidade não passa de uma abstração a qual não pode ser um agente ativo. Por isso não há um autor da História, nem alguém que a controle. Segundo Arendt essa possivelmente é a razão do desprezo que alguns filósofos como Platão sempre dedicaram aos negócios humanos.

Platão concebia as ações humanas como simples movimentos de fantoches controlados por alguém nos bastidores ou como um joguete de um deus (*ibidem*). Essa atitude diante dos negócios humanos provavelmente decorre da perplexidade da qual somos tomados quando percebemos que a História apesar de dever sua existência aos homens não é de maneira nenhuma arquitetada por eles. A História não é um produto pronto e acabado feito por mãos humanas, mas é produto das ações humanas. Por isso não é criada nem possui criador.

Apesar de não revelar um autor as histórias podem revelar seus heróis (é importante notar que quando nos referimos a herói não estamos falando de personagens com qualidades heróicas, mas antes do homem livre que se distingue diante dos seus iguais), e de certa maneira tornar tangível as manifestações de suas singularidades. Quando contamos a história de vida de uma pessoa, ou seja, sua biografia podemos conhecê-la muito mais do que tendo acesso a uma obra sua. Assim é com Sócrates de quem não temos nenhuma obra escrita, mas mesmo assim conhecemos melhor sua pessoa do que a de Platão ou Aristóteles dos quais possuímos algumas obras (*idem*, p199).

1.5 As duas dimensões da ação: a agonística e a consensualista:

A ação possui duas dimensões: uma agonística e outra consensualista. A primeira revela um individualismo extremo, um ímpeto de auto exibição do cidadão diante de seus concidadãos, uma tentativa de concentrar a sua vida num único ato que possa ser digno de ser

lembrado. A segunda se torna manifesta na dependência que o cidadão possui de seus concidadãos para levar adiante sua ação.

A singularidade de uma pessoa revela-se na ação e no discurso e para que esta revelação se torne tangível é necessário se contar uma história. Entretanto a história só pode ser compreendida como entidade palpável quando a vida do indivíduo chega ao fim. Exatamente por isto aqueles que pretendem conscientemente tornar as suas vidas dignas de fama imortal precisam concentrar suas vidas em um único ato, mesmo que isto os levem a uma vida curta e interrompida abruptamente, como foi o caso de Aquiles. O que Aquiles fez foi concentrar toda a sua existência num único ato, fazendo com que sua vida terminasse juntamente com o feito mais significativo da sua vida (*idem*, p206). Dessa forma podemos afirmar que Aquiles de certa forma fez sua própria história.

A atitude de Aquiles revela um caráter altamente individualista que influenciou a *polis* grega no chamado espírito agonístico (*idem*, p207). Este individualismo era expresso na vontade de auto revelação a custo de todos os fatores e da competição marcada pelo desejo de auto exibição que estava na base do conceito político da *polis*. Esse espírito de auto exibição no espaço público dominava de tal forma os cidadãos que eles consideravam a atividade do legislador como uma atividade pré-política, comparada a do artífice ou do arquiteto. A função do legislador era simplesmente de construtor dos muros dentro dos quais a verdadeira atividade de participação de atos e palavras acontecia, onde cada qual poderia ver e ouvir e ser visto e ouvido.

Essa atitude grega frente a legislação se deve a sua concepção de lei, compreendida muito mais como os limites da cidade do que a coisa política em si. Entre os romanos a *lex* era bem distinta do *nomos* grego (ARENDDT, 1997, p120). Pois a lei constitui-se a própria atividade política. A lei significava para os romanos uma “ligação duradoura” e contrato, tanto no direito privado como no de Estado. A diferença está mesmo na gênese do povo grego e romano, embora ambos tenham iniciado a existência política a partir da guerra, os gregos a iniciaram ao retornarem para si mesmos e situarem sua glória dentro dos muros da cidade. Os romanos a constituíram do lado de fora dos seus muros. Com o término da luta, não se retiraram para si mesmos, mas antes constituíram um novo âmbito político ao estabelecerem um tratado transformando os inimigos de ontem em aliados (*idem*, p119). Assim a feitura da lei estava ligada à conversa e à réplica, atividades que para os gregos tanto quanto para os

romanos era política por excelência.

A ação jamais pode ser realizada no isolamento, pois necessita da companhia de outros assim como a fabricação necessita da Natureza para a sua matéria-prima. Assim é que regimes totalitários conseguem êxito em sua tentativa de transformar homens de ação em homens supérfluos, descartáveis, ao isolar os indivíduos. E a força não constitui uma alternativa à ação. No âmbito dos negócios humanos a força é totalmente inútil quando se trata de agir. A história está repleta de exemplos em que homens mesmo possuindo grande força não tiveram sucesso em conseguir o auxílio e a cooperação de seus semelhantes.

Essa dependência que o homem de ação possui de seus semelhantes pode ser demonstrada no significado das duas palavras em grego para a ação (ARENDR, 2005a, p202). A primeira palavra usada no grego para ação era *archein*, que significa: "começar", "ser o primeiro" e "governar"; a segunda palavra em grego era *prattein* que significa: "atravessar", "realizar" e "acabar". O porquê dos gregos usarem duas palavras para a ação é a existência de dois momentos durante a ação. O primeiro momento é o início provocado por uma pessoa, o segundo é a realização levada a cabo por todos aqueles que tomam parte na ação que foi desencadeada.

Como a ação atua sobre homens que também possuem a capacidade de agir e conseqüentemente de iniciar, a ação sempre ocasionará outras ações, tornando esta cadeia de ações ilimitada. E não conseguiremos limitar essa cadeia apenas diminuindo o número de pessoas envolvidas, pois a ilimitabilidade da ação não decorre da quantidade de pessoas envolvidas, mas sim da capacidade de os homens iniciarem algo completamente inédito.

Devido a essa grande capacidade da ação de estabelecer relações ela tende a transpor barreiras. Muitas das vezes nem mesmo as instituições e leis que possuem a função de estabilizar a política conseguem resistir ao advento de uma nova geração. Possivelmente era por isto que os gregos consideravam a moderação como uma das virtudes por excelência e a *hubris* seu vício (*idem*, p204).

Contudo a ilimitabilidade da ação não é um dos seus maiores problemas. As leis e as instituições são totalmente impotentes diante da imprevisibilidade da ação. Tal imprevisibilidade não decorre do fato de não podermos prever as conseqüências lógicas da

ação, mas sim de que seu pleno significado somente se revela no momento em que a ação termina. Exatamente por isso que somente o olhar retrospectivo do historiador é capaz de perceber o significado do que realmente aconteceu. Mesmo que o autor conte com fidelidade os fatos o seu relato não passará de mais uma fonte utilizada pelo historiador.

1.6 A tentativa de dar mais confiabilidade aos negócios humanos:

Todas as frustrações da ação são consequências da condição de pluralidade humana: do fato irremediável de que compartilhamos um mundo comum com pessoas portadoras da mesma capacidade de iniciar novos processos e dar continuidade aqueles já iniciados. Veremos que as principais frustrações são a irreversibilidade e a imprevisibilidade dos negócios humanos gerados pela ação política.

Exatamente por conta dessa origem na pluralidade o governo que melhor constitui uma tentativa de superar essas frustrações é o governo de um só ou monarquia (*idem*, p233). Porém o preço que se paga é alto demais. Ele tem como pressuposto o isolamento do governante em relação aos seus súditos e dos súditos entre si. Este isolamento só pode ser conseguido com o esvaziamento do espaço público. Os indivíduos são banidos da esfera pública e incentivados a dedicarem suas atenções aos assuntos privados.

O que está presente em todas as tentativas de dar mais confiabilidade aos assuntos humanos é a utilização do conceito de governo na política. A influência desta tentativa foi tão forte que até hoje guardamos muito bem a divisão das formas de governo de acordo com o número daqueles que governam e daqueles que são governados, a monarquia o governo de um só, a oligarquia o governo de poucos e a democracia o governo da maioria. Por parte da teoria foi Platão quem melhor fundamentou esta utilização, em *O Estadista*, ele separou o *archein* da ação do seu *prattein*, ou seja, seu início foi separado da condução da ação (*idem*, p234-235). O motivo era garantir que aquele que deu início a ação pudesse exercer o controle sobre toda a sua condução. Esse controle só é possível quando aquele que comanda não toma mais parte na ação e os que obedecem não participam mais espontaneamente da ação. Não há somente uma separação entre *archein* e *prattein*, ocorre uma mudança nos significados de tais termos. O que antes significava principalmente começo, o *archein*, passa a denotar também governo e *prattein* que era a condução da ação de forma espontânea, passa a ser também execução de ordens.

A experiência na qual Platão se baseou para realizar a distinção entre aqueles que dão ordens e aqueles que as executam foi a doméstica (*idem*, p235). Na vida doméstica somente o senhor precisa conhecer as razões daquilo que é realizado enquanto cabe apenas aos escravos executarem.

Muito provavelmente a razão para a longevidade da ideia platônica de separação entre governos e governados seja a plausibilidade emprestada pela utilização de uma experiência cotidiana do *homo faber* aplicada aos negócios humanos (*idem*, p237). Na atividade da fabricação o homem primeiro concebe a forma, o que Platão chama de ideia, do que será produzido para então executá-la nos moldes daquilo que foi idealizado. Esses dois momentos da fabricação correspondem a divisão estabelecida na política por Platão entre aqueles que governam e aqueles que são governados.

É interessante notar a interpretação de Platão da ideia, quando este não estava preocupado com filosofia política, como aquilo que mais brilha e se evidencia na obra *Symposium* (*idem*, p238). Entretanto na obra *República* as ideias não são apenas variações do belo, se tornaram padrões, medidas e normas para o comportamento. A ideia passa a ser identificada com o bem e não mais com o belo, e bem na acepção grega da palavra, de "bom para". Esta mudança foi necessária para aplicar a doutrina das ideias aos negócios humanos.

1.7 A imprevisibilidade e a irreversibilidade das ações humanas:

Apesar de todas essas tentativas de dar confiabilidade aos negócios humanos e interpretar a ação nos moldes de uma atividade mais “confiável” como a fabricação é próprio da ação fugir do controle daquele que a iniciou e causar consequências indesejadas. A ação em sua enorme capacidade de estabelecer relações cria uma teia na qual o homem é enredado de tal forma que chega a parecer que o homem é na verdade uma vítima de todo este processo e não o autor dele. Isso dá a sensação de que em nenhuma outra atividade como o trabalho ou a fabricação o homem esteja mais desprovido de sua liberdade do que quando age. Mas isso não passa de um engano provocado pela identificação entre liberdade e soberania. Liberdade não deve ser confundida com soberania, se assim fosse não existiria liberdade, pois a soberania do indivíduo pressupõe uma condição só satisfeita por um único deus onipotente. Mas por outro lado será que os problemas gerados por essa condição de não-soberania não

encontrarão solução nas capacidades da própria ação?

O *animal laborans* consegue escapar da sujeição do trabalho e do consumo ao qual está submetido através de outra capacidade, a da fabricação, pela qual se pode construir instrumentos que aliviam as dores e fadigas e a construção de um mundo durável (*idem*, p248). Já o *homo faber* escapa da desvalorização do mundo, provocado pela sua maneira própria de tratar todas as coisas, por meio da ação e do discurso que de certa forma produzem histórias que dão significados aos atos humanos. Entretanto com a ação a sua redenção ocorre de maneira diferente. A solução para sua imprevisibilidade e irreversibilidade não se encontra fora da ação, em outras atividades como ocorre com as demais. A ação guarda em si a potencialidade de resolver tais problemas. A solução para o problema da irreversibilidade encontra-se na capacidade do perdão, e a solução para a imprevisibilidade está na capacidade de firmar acordos e fazer promessas.

Caso não fôssemos perdoados pelas nossas ações sempre estaríamos limitados aquele único ato que demos início e jamais nos recuperaríamos para agir novamente (*idem*, p249). Sem a capacidade de prometer não conseguiríamos conservar nossas identidades e estaríamos abandonados às trevas de nossos corações, enredados em suas contradições e equívocos. Somente a percepção de outros sobre aquele que faz e cumpre as promessas pode confirmar sua identidade.

Tanto o perdão como a promessa só são possíveis por causa da condição de pluralidade humana. Não provém da relação que o homem estabelece com si próprio, mas advém de sua relação com outros. Somente a presença de outros pode conferir realidade a estas capacidades. Essa dependência que o perdão e a promessa possuem em relação a condição humana de pluralidade e de um espaço da aparência é o motivo pelo qual é tão perigoso empregar a ação em outros espaços que não os negócios humanos.

O perdão é uma espécie de desobrigação que libera o agente para que possa agir novamente, portanto é exatamente o oposto da vingança (*idem*, p252). A vingança não passa de uma re-ação a uma ofensa inicial e por isso não põe fim às consequências do primeiro ato. Somente o perdão pode quebrar com esta cadeia de consequências e assim iniciar uma nova ação, pois não está condicionado pelo ato que o provocou e libera das consequências tanto aquele que iniciou como aquele sofreu o ato.

A maior prova de que o perdão está intimamente ligado a ação é que o indivíduo perdoa o que o outro fez em consideração a quem o outro é (*idem*, p253). Por esta razão se acredita que somente o amor pode perdoar, pois para o amor o importante não é o que a pessoa amada é, com suas qualidades e defeitos, mas sim quem ela é. Entretanto, a paixão que o amor possui destrói toda e qualquer barreira que separa e une os homens. É por esta razão que o amor não é somente apolítico mas anti-político. Se somente dependêssemos do amor para conceder perdão, estaríamos fadados a irreversibilidade no âmbito político. Pois não pode haver comunidade política fundada sobre o amor.

O que pode ser um substituto no espaço político para o amor é o respeito (*idem*, p254). O respeito assim como o amor perdoa o que o indivíduo fez em relação a quem o indivíduo manifesta. Entretanto ao contrário do amor ele é uma consideração a pessoa sem intimidade e proximidade e também a respeita independente do que essa pessoa fez ou deixou de fazer. Essa é a razão pela qual um indivíduo não pode perdoar-se a si mesmo, pois o perdão refere-se ao *quem* manifesto aos outros e não revelado aquele que pratica o ato.

Ao contrário do perdão a promessa como força estabilizadora dos negócios humanos sempre foi conhecida na nossa tradição. Desde os romanos, que fizeram do contrato o principal fundamento de suas relações políticas, a capacidade de firmar acordos e estabelecer promessas nunca mais deixou de ocupar um lugar central na vida política.

A imprevisibilidade que a promessa procura eliminar advém da inconstância do coração humano, da inconfiabilidade gerada pelas mudanças constantes nas atitudes dos homens, e também da impossibilidade de se prever as consequências de uma ação que incide sobre uma comunidade de homens iguais dotados da mesma capacidade de ação (*idem*, p255). A utilização da capacidade de prometer não visa eliminar por completo essa imprevisibilidade, mas antes instalar pequenas ilhas nesse oceano de incertezas que são os negócios humanos.

A soberania quando reivindicada por um único indivíduo ou por indivíduos isolados raramente corresponde a realidade, mas quando reivindicada por um grupo que mantém acordos entre si se torna muito superior a liberdade reivindicada por indivíduos isolados (*idem*, p257). E a razão disto é que um grupo que é fundado sobre acordos pode dispor muito

mais de seu futuro do que indivíduos isolados.

Assim como sem a ação o homem estaria preso ao ciclo vital do qual faz parte, também sem a capacidade do perdão e da promessa o homem não poderia desfazer suas ações e nem exercer certo controle sobre os seus empreendimentos o que o levaria a se tornar vítima dos próprios processos que a ação desencadeia.

1.8 A liberdade interna e a externa:

Como visto no subtítulo anterior a liberdade não se confunde com soberania, nos subtítulos seguintes irei explicar porque não devemos cometer este equívoco de identificar liberdade com a soberania e também porque e como ele foi cometido. Para este fim é necessário efetuarmos a distinção entre uma liberdade exterior, ou política e uma liberdade interior, situada na vida interior. Começo pela liberdade mais marcante em nossa tradição de pensamento filosófico, a liberdade vivenciada no homem interior e a dificuldade de situarmos a liberdade na vida interior, logo em seguida passo a liberdade estabelecida na *polis* grega, a liberdade política.

Existe uma contradição entre nossa consciência moral que pressupõe a liberdade como requisito para se responsabilizar as ações e nossas experiências cotidianas que nos dizem a todo momento que este mundo é regido pela lei da causalidade. A contradição está em que nossa consciência pressupõe um eu livre enquanto nossas experiências nos mostram o contrário (ARENDR, 2005b, p189).

Kant procurou salvar a liberdade dessa contradição. A solução de Kant foi estabelecer uma razão teórica ou pura e uma razão prática centrada numa vontade livre (*idem*, p190). Opondo dessa forma os ditames da vontade livre ao entendimento, Kant conseguiu conferir coerência às leis morais, mas não impediu que o pensamento continuasse a questionar a liberdade na nossa vida prática.

O motivo pelo qual a Filosofia se viu em dificuldades com a liberdade foi porque em princípio a liberdade era um fenômeno próprio da política, vivenciado no campo da relação entre os homens. E somente a partir de Paulo e Santo Agostinho que a liberdade se tornou um fenômeno da vontade, situado no campo da interioridade. Desde os Pré-socráticos até Plotino

a liberdade não constituía preocupação para a Filosofia. Foi a partir da experiência de conversão de Paulo e posteriormente a de Agostinho que a liberdade surgiu como problema para a Filosofia (*idem*, p191).

Paulo em carta aos Romanos, capítulo 7, versículos 18 e 19, descreve sua experiência que daria à vontade o *status* de faculdade autônoma: “O querer o bem está em mim, mas não sou capaz de fazê-lo. Não faço o bem que quero, e sim o mal que não quero” (BÍBLIA, 1990). Esta divisão entre o querer e o efetuar era desconhecida até então, pelo menos entre os gregos. Os gregos não desconheciam o conflito entre a paixão e a razão, mas a ideia de uma divisão na própria vontade lhes era completamente estranha. Foi a partir desta experiência de impotência da vontade que chegou-se a perceber que a vontade não está submetida a nenhuma outra faculdade a não ser a si mesma.

A liberdade interior originou-se de uma experiência de estranhamento para com o mundo, na qual o indivíduo por não possuir um lugar no mundo procurou refúgio na interioridade (ARENDDT, 2005b, p192). A interioridade foi escolhida como refúgio porque é o único lugar onde o homem está resguardado de qualquer imposição externa. Esse campo da interioridade não é nem a mente nem o coração do indivíduo que ainda guardam relação com o mundo, ela é um espaço em que o indivíduo desfruta de uma total ausência de interferências externas.

Para que tomássemos consciência da liberdade interior foi necessário conhecermos a liberdade exterior. A liberdade política não só precedeu a liberdade interior como esta derivou daquela (*idem*, p194). O que pesa a favor deste argumento é o fato de Epicteto ter realizado uma transposição dos conceitos que antes pertenciam ao campo da política para o campo da interioridade. Conceitos como o de domínio e propriedade passaram a descrever experiências da interioridade no momento em que o indivíduo percebeu que nenhum poder é tão absoluto quanto aquele que ele possui sobre si mesmo, e nenhum lugar é mais seu do que o campo interior.

A liberdade exterior tem sua gênese na política. A liberdade política era entendida como o estado do homem livre na *polis*, aquele que primeiramente se liberava das necessidades da vida e partia para um espaço em que se encontrava com seus iguais, inserindo-se num espaço público de participação de atos e palavras. Se a liberdade só

surgiu por causa da comunidade política também é verdade que não existe política sem liberdade. Nem toda forma de inter-relação humana é política. Os homens nos lares ou em sociedades tribais tem suas ações regidas pelo império da necessidade da vida e do corpo. O que caracteriza uma comunidade política é a concretização da liberdade como uma realidade tangível.

Mas não há nada mais estranho a nossa época do que a correspondência entre política e liberdade (*idem*, p195). Nossas experiências políticas recentes, no caso os governos totalitários, subjugaram todos os campos da vida às exigências da política, descartando a proteção aos direitos civis. Não somente o totalitarismo nos dá exemplo dessa incompatibilidade, mas até mesmos as democracias liberais, com o credo de que quanto menos política mais liberdade. E tal credo está de tal forma enraizado na política de nossos dias que medimos a extensão da liberdade por meio da garantia dada às atividades não políticas, como a liberdade religiosa, liberdade de pensamento, livre iniciativa econômica.

1.9 Nem debaixo dos ditames da vontade, nem sob a direção da razão:

A liberdade política de que falamos não deve ser confundida com a liberdade de escolha entre o que é bom e o que é mau, que comumente chamamos de livre arbítrio. A ação só é livre na medida em que transcende motivos e objetivos. Não que os atos dos indivíduos sejam desprovidos de intenções, mas que a ação não é determinada por elas. A liberdade não significa estabelecer metas pois isto é uma questão de julgamento entre o certo e o errado, nem pertence a vontade, pois esta limita-se ao poder de mando, e suas alternativas são força e fraqueza (*idem*, p198).

Se o homem é livre essa liberdade só pode estar localizada em suas ações, pois ele só é livre no momento em que age. A ação não está sob os ditames da vontade ou do intelecto, apesar de depender deles para que aconteça. A ação brota do que Arendt (*ibidem*) chama de princípios. Princípios não são como os motivos e as intenções, pois são externos ao indivíduo. E são tão gerais que não são capazes de prescrever metas, mas as ações podem ser julgadas de acordos com seus princípios. Diferente do objetivo a ser atingido com a ação os princípios só sobrevivem enquanto dura a ação, possuem uma validade universal, pois não estão ligados às circunstâncias, nem se esgotam mesmo depois de serem repetidos diversas vezes. Arendt dá como exemplo de princípios a honra, a glória, o amor à igualdade, e também o medo, a

desconfiança ou o ódio. A liberdade como também seu contrário aparece no momento em que as ações surgem inspiradas pelos seus princípios.

A liberdade é um estado da existência humana que se concretiza no convívio dos homens e por isso nenhum homem possui o dom da liberdade mas antes é livre ao agir com seus iguais. O conceito de *virtù* de Maquiavel ilustra bem a liberdade (*idem*, p199). *Virtù* é a excelência com que o homem responde às circunstâncias com as quais se defronta na vida. O que caracteriza essa excelência é que sua perfeição está no próprio ato de realização e não num produto final e que sobreviva ao instante de sua realização.

Em consequência desse elemento de virtuosidade a política é frequentemente comparada com a arte. Mas não devemos fazer confusão, essa comparação não quer dizer que o Estado é uma obra tangível e durável produto do fazer humano. As instituições políticas são fruto da ação humana, e por isso dependem da permanente ação entre os homens (*idem*, p200).

As artes a que Arendt faz referência como contendo o elemento de liberdade presente na política são aquelas que seu resultado está no próprio desempenho da atividade, como a dança, o teatro e a música. O que tais artes têm em comum com a política é a presença de um público durante todo o desempenho delas sem o qual este perderia o sentido. Não é em toda comunidade que ocorre este espaço destinado à aparência, na *polis* temos a referência de um espaço politicamente organizado para que os indivíduos pudessem ver e serem vistos em suas ações.

A dificuldade que temos de admitir que a liberdade deriva de nossas experiências políticas está no fato de nossas teorias a respeito da liberdade tratarem-na como derivada das atividades do intelecto ou da vontade (*idem*, p202). E isso não porque sem a atividade da cognição ou o exercício da vontade seria impossível agir, mas porque a liberdade é vista como incompatível com a sociedade, restando a ela espaço somente fora do âmbito político, no interior do homem. Outra razão para que a liberdade seja situada no âmbito do pensamento é o de que o pensamento não representa uma ameaça como a ação, e por isso o pensamento deve ser menos restringido que a ação.

1.10 A liberdade passa a ser situada na vontade de poder:

As teorias sociais modernas estão em oposição a essa ligação entre liberdade e política. Uma volta a tradição não ajudaria muito. Pois mesmo a filosofia da Antiguidade tardia trata a liberdade como um fenômeno do pensamento e a noção cristã de livre-arbítrio não guarda nenhuma relação com a política.

A tradição cristã foi preponderante para que a liberdade se estabelecesse no terreno da Filosofia (*idem*, p204). A razão para essa ausência da liberdade na Filosofia é que a liberdade constituía a essência do político e o modo de vida do filósofo estava em completa oposição ao modo de vida do cidadão grego. A liberdade somente passou a ser um problema central para a Filosofia quando Paulo descobriu uma liberdade que não guardava relação com a política. Essa descoberta se deu no relacionamento que o indivíduo estabelece consigo mesmo, quando descobriu que ninguém poderia obstar a luta que trava dentro da própria vontade.

Não que a dualidade presente no momento em que me encontro apartado dos demais fosse desconhecida na Antiguidade. Eles a conheciam na esfera do pensamento. O que era desconhecido era a contenda travada dentro da própria vontade. O que os gregos não conheciam era um querer não-poder (*idem*, p206-207). Eles não viam nenhuma oposição no querer e por isso insistiam no saber como faculdade suficiente para realizar o querer, ou seja, para realizar aquilo que quero basta realizar uma avaliação se esta ação é correta ou não.

Muito provavelmente se a Filosofia grega tivesse identificado esta cisão na vontade ela tenderia a identificar a liberdade com o posso (*idem*, p207). Para nós vontade e vontade de poder são coincidentes. Conhecemos a vontade pela sua sede de poder. Não há nada mais penoso do que querer o certo e ser forçado a não fazê-lo. Somente o posso pode libertar o querer dessa sujeição. Por isso se crê que liberdade só se dá quando o querer coincide com o posso.

Apesar de os gregos serem tão enfáticos na moderação como virtude política desconheciam a vontade como uma faculdade distinta. A vontade foi descoberta como uma faculdade quando foi vivenciada em sua impotência. Paulo lamentou que apesar do querer estar presente, ele não conseguia executar o que de fato era bom.

A impotência da vontade primeiro foi descoberta não em relação aos obstáculos físicos, corporais mas pelo conflito travado na vontade, é como se no instante que o homem descobrisse a faculdade que lhe possibilitava ser livre essa faculdade se mostrava precária em relação a si mesma. Por esse conflito a vontade cada vez mais se tornou uma vontade de poder, e esta é uma das razões porque equacionamos poder com opressão, ou pelo menos com poder sobre outros.

Com o deslocamento da liberdade da ação para a força de vontade o ideal da liberdade também mudou (*idem*, p211). Passou de uma busca pelo virtuosismo para um desejo desenfreado de soberania, ou seja, um livre arbítrio independente de todos e que prevalece sobre todos.

Rousseau levou tão a sério o ideal de soberania que interpretou todo poder político como não só derivado da vontade, mas como uma vontade, uma vontade coletiva, que nada mais é que a transposição da vontade individual para um corpo coletivo (*idem*, p212). As consequências advindas desta transposição são as noções de poder indivisível, uma comunidade em que os indivíduos não estabelecem comunicação entre si. A refutação é óbvia, um poder baseado na vontade individual não pode estabelecer promessas nem pacto, sendo que até o momento nunca existiu uma comunidade política que não estabelecesse pactos.

As consequências para a política da identificação da liberdade com a soberania é desastrosa. A identificação leva a conclusão de que: Ou não existe liberdade ou que a liberdade de um indivíduo ou de um grupo só pode ser obtida por meio da negação da soberania a outro indivíduo ou grupo. A condição humana que nos foi dada ao nascermos de pluralidade humana é incompatível com a soberania.

1.11 O milagre da ação:

Enfrentamos dificuldade para reconhecer que a liberdade está relacionada a ação política, porque todos os nossos horizontes pelos quais contemplamos a liberdade, o horizonte cristão ou o filosófico, são originalmente antipolíticos. Daí surge a necessidade de um retorno à Antiguidade em seus aspectos políticos e pré-filosóficos, pois foi durante este período que a liberdade vivenciada na ação foi articulada com maior clareza.

O melhor testemunho do enlace entre liberdade e política é dada pela língua grega e latina. A língua grega nos fornece dois termos para a ação, o primeiro *arkhein*, significa começar, conduzir, governar, o segundo é *prattein*, significa levar a cabo alguma coisa (*idem*, p214). Na língua latina ação é definida também por dois termos, o primeiro *agere*, significa pôr alguma coisa em movimento, e o segundo *gerere*, que Arendt relata como de difícil tradução, mas a traduz como a continuação sustentadora de atos passados cujos resultados são os fatos históricos. O que é importante perceber na definição dada para a ação na língua grega é que ela coincide com a descrição de atividades que pertenciam ao homem livre na Grécia, como conduzir e governar. O cidadão da *polis* era primeiramente governante em sua casa para que fosse liberado das atividades necessárias à manutenção da vida e posteriormente se tornava um governante entre governantes, que com o auxílio dos demais levava a cabo aquilo que por ele foi iniciado.

Já em latim a liberdade também guarda uma relação com o início mas de uma forma diversa a da língua grega. A liberdade estava relacionada ao ato de fundação de Roma, cujos negócios deveriam ser geridos e os fundamentos engrandecidos (*idem*, p215). A historiografia romana dá testemunho disto na necessidade que os historiadores tinham de se remeterem em suas narrativas a fundação de Roma.

Apesar de alguns escritores romanos terem se rebelado contra as tendências antipolíticas da filosofia grega a falta de talento filosófico os impediu de formularem um conceito adequado para suas experiências políticas com a liberdade. Porém Agostinho em sua obra *A Cidade de Deus*, obra esta com o pano de fundo das experiências romanas, atribuiu à liberdade uma definição distinta do *liberum arbitrium*. Em determinado momento do livro, Agostinho equaciona o surgimento da liberdade com o nascimento do homem, com o fato de ser ele um início (*idem*, p216). Cada homem ao nascer traz com ele um início que perdurará mesmo após sua morte. Este início é identificado com a liberdade, e portanto a liberdade não é um dom ao qual o homem possui, mas um estado da sua existência.

Podemos estranhar que Agostinho, um pensador cristão, tenha sido o primeiro a formular as implicações filosóficas da ideia de liberdade como a conheciam os romanos, ou seja, a liberdade manifesta no ato de fundação. Mas isto é explicado quando lembramos que Agostinho além de cristão também era um romano.

A vida humana está cercada por processos naturais, e a própria vida do indivíduo enquanto ser orgânico faz parte destes processos. A vida política não está livre de processos automáticos pois está sujeita aos processos históricos que não são menos automáticos que os naturais. Na verdade todo processo pressupõe um certo automatismo. E o que há de comum a estes processos automáticos é que eles caminham para a ruína.

Do ponto de vista dos processos automáticos, a ação irrompe como um milagre. A identidade entre ação e início comprova este caráter milagroso da ação. E toda a nossa existência é marcada por inícios milagrosos, como a formação de vida orgânica a partir de processos inorgânicos. São fatos marcados por uma improbabilidade infinita.

O exemplo de fatos infinitamente improváveis na natureza quando aplicados aos negócios humanos tem suas limitações, por conta dos processos históricos. Mas isto não quer dizer que não podemos esperar fatos miraculosos nos negócios humanos, pois eles são frutos da iniciativa humana, do homem que é o próprio *initium*.

1.12 Críticas a teoria da ação de Arendt:

A teoria da ação de Hannah Arendt foi criticada por Habermas em seu texto *O Conceito de Poder de Hannah Arendt* (1980). Este texto é uma crítica a concepção de poder de Arendt, que está amparado por um modelo de ação que é exatamente onde Habermas concentra suas críticas. Para realizá-la Habermas concentra o texto em três momentos, no primeiro demonstra como Arendt introduziu e fundamentou o conceito de poder. No segundo mostra como ela aplicou o conceito. No terceiro Habermas explora pontos vulneráveis que a seu ver estão ligados a sua vinculação à constelação histórica e conceitual do pensamento aristotélico.

Habermas nos recorda o pensamento de Arendt segundo o qual o aspecto inovador da ação gera instabilidade nos negócios humanos, e exatamente por isso os homens precisam da proteção de instituições que possam estabilizar o reino da ação. Por sua vez, as instituições dependem do poder que é dado pelos cidadãos. Este poder dos cidadãos só pode ser obtido com o apoio e auxílio deles, por isso é necessária uma efetiva participação dos cidadãos em ações e palavras. Habermas chama isto de estruturas intatas da intersubjetividade e é daí que emana o poder. Disto resulta a tese central de Arendt: o poder não pode ser armazenado e não

se confunde com violência, esta sim pode armazenar meios para atingir seus fins. O poder só existe em sua efetivação. Habermas concebe que Arendt descarta a ideia de Weber de um poder concebido como a instrumentalização da vontade, ou seja, a disposição de meios que possibilitem ao ator influenciar a vontade de outrem no cumprimento do comportamento desejado. Para Arendt esta instrumentalização é própria do campo da violência e não do poder.

A aplicação desta hipótese por Arendt se resume a dois tipos extremos: a supressão da liberdade nos regimes totalitários e a tentativa de fundação da liberdade pelos movimentos emancipatórios.

O Estado total

destrói, por um lado, todas as relações intersubjetivas que ainda subsistem depois do desaparecimento da esfera política, e obriga, por outro lado, os indivíduos completamente isolados e abandonados uns pelos outros a executarem novamente ações políticas (embora, é claro, não a genuína ação política... (HABERMAS, 1980, p106).

A dominação nazista totalitária descrita por Arendt brotou de um regime democrático de massas. Isso induz Arendt a realizar uma dura crítica ao privatismo característico das democracias modernas. O que teóricos como Schumpeter veem como positivo, a canalização restritiva da participação política para a representação partidária, Arendt vê como altamente perigosa, pois fornece as condições nas quais pode surgir o governo total.

Quanto aos movimentos emancipatórios descritos por Arendt pode se observar:

a desobediência com relação a instituições que perderam sua força legitimatória; a confrontação do poder, gerado pela livre união dos indivíduos, com os instrumentos coercitivos de um aparelho estatal violento mas impotente; o surgimento de uma nova ordem política e a tentativa de estabilizar o novo começo, a situação revolucionária original, e de perpetuar institucionalmente a gestão comunicativa do poder (*idem*, p107).

Todos esses fatos relativos aos movimentos emancipatórios de contestação do poder e de tentativa de fundação da liberdade demonstram que ninguém possui verdadeiramente o poder, que o mesmo só pode surgir enquanto os homens agem e desaparece no momento em que os homens se dispersam.

Segundo Arendt o movimento operário que protagonizou esses movimentos emancipatórios falhou em fundar a liberdade a partir do momento em que os seus integrantes

foram incorporados à sociedade. As melhorias nas condições salariais, o sucesso econômico dos sindicatos e dos partidos trabalhistas levaram a esta incorporação. Tornaram-se apenas mais um grupo de pressão.

Segundo Habermas essa constatação não vem de pesquisas equilibradas, mas de uma construção filosófica. Arendt estiliza como essência da política a experiência da *polis* grega. A divisão rígida que ela efetua entre a política e o social, público e privado, liberdade e bem-estar não podem ser aplicadas à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno. Porém com razão Arendt insiste que a simples eliminação da pobreza e da miséria não significa o estabelecimento da liberdade pública. Apesar do conceito político de Arendt auxiliar nessas constatações ela é praticamente inaplicável nas condições modernas, pois:

um Estado, exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais; uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém em face da repressão social- este não é um caminho viável para nenhuma sociedade moderna (*idem*, p110).

O conceito de poder formulado por Arendt só pode ser aproveitado de forma prática se desvinculado da inspiração Aristotélica. Arendt em sua teoria da ação delimita o político à *práxis*, às atividades da ação e da fala e exclui outras como a produção, o trabalho e o pensamento. Por um lado a concepção do político denuncia a eliminação contemporânea de conteúdos essencialmente práticos do processo político, mas por outro paga com o preço de excluir os elementos estratégicos da ação, denunciando-os como atos de violência.

Habermas acusa Arendt de excluir o elemento estratégico da ação de suas ponderações políticas. A condução da guerra é o modelo clássico da ação estratégica. A atividade bélica envolve a utilização de meios calculados de violência, seja para intimidar ou para destruir o adversário. Pela semelhança que esta ação possui com a instrumentalização dos meios para a produção de objetos, Arendt equipara a ação estratégica à instrumental. E a situa fora do âmbito político. Entretanto a ação estratégica se manifesta com frequência no âmbito político, pois se formos reparar na luta pelo poder, nas concorrências por posições vinculadas ao exercício do poder legítimo iremos nos deparar com protagonistas que competem entre si, numa interação social que não visa a um entendimento mútuo mas sim ao êxito.

Existe também uma objeção levantada por Habermas quanto a ausência de uma visão

sistêmica sobre o poder político em Hannah Arendt. Para Habermas Arendt limita seu sistema conceitual a teoria da ação. Porém o poder legítimo não se limita as estruturas da ação. Processos históricos e sociais se dão mesmo sem a participação dos seus interessados. Arendt não nega que eles ocorram, mas os situam fora do âmbito do poder legítimo. Na diferenciação entre trabalho e fabricação², o trabalho diferencia-se pela sua integração no processo sistêmico de produção, consumo e reprodução. O poder político em Arendt surge das ações dos homens, de baixo para cima. Parsons que possui uma visão sistêmica do poder diferencia-se da visão de Arendt exatamente quando trata do alargamento do poder. Apesar de concordar com ela que a aquisição de poder por parte de um grupo não quer dizer perda de poder de outro grupo (jogo de soma zero), a concordância para por aqui. O alargamento do poder para Parsons significa um aumento do raio de influência administrativa, e para este aumento os líderes políticos podem suscitar em seus eleitores carências que serão por sua vez atendidas pelas atividades estatais. É exatamente essa tentativa por parte da liderança política de exercer influência sobre as vontades da população, as vezes por via de coação física ou manipulação das convicções, que Arendt rejeita. Pois o poder só pode surgir de estruturas de comunicação não-coercitiva.

A conclusão de Habermas é de que o poder político não pode ser limitado a *práxis*, é necessário abranger a competição estratégica pelo poder político e a aplicação deste poder ao sistema político. Entretanto as teorias da concorrência pelo poder e da alocação do poder não fazem *jus* a gestão do poder.

Em Arendt o poder preexiste à disputa da liderança política. Eis aqui a impotência dos governantes, que só podem exercer seu poder com o apoio espontâneo de seus governados. E exatamente por exigir uma atualização constante deste apoio é que o poder não pode ser armazenado para tempos de crises. Porém Habermas contrapõe um fato a essa alegação de Arendt: A existência de dominação política duradoura mesmo não estando fundada sobre um consenso legitimador. O que acontece nesses casos é o que Habermas chama de violência estrutural, que na verdade não se manifesta como violência, mas bloqueia os processos comunicativos Este bloqueio explica a formação da ideologia, que é definida como ilusões dotadas de poder das convicções comuns. Habermas dá uma explicação como ele se dá:

Em processos comunicativos sistematicamente limitados, os participantes formam convicções subjetivamente não-coercitivas, mas ilusórias; com isso,

2 O tradutor da edição utilizada faz uso do termo produção em vez de fabricação, porém para dar mais coerência ao texto continuei a adotar o termo fabricação para o que Arendt chama de work.

geram comunicativamente um poder que pode ser usado contra esses mesmos participantes, no momento em que se institucionaliza (*idem*, p115-116).

A questão que se coloca após aceitar esta proposta é a de qual critério adotarmos para diferenciar as convicções ilusórias das não-ilusórias. E é exatamente a existência deste critério que Arendt rejeita em sua teoria. Para Arendt vale a divisão clássica entre teoria e prática, sendo que a prática só pode ser baseada em opiniões, que por natureza não são nem verdadeiras e nem falsas.

Esse abismo que Arendt interpõe entre opinião e conhecimento pode ser preenchido segundo Habermas por um fundamento cognitivo para as convicções comuns. Ele descreve este fundamento da seguinte forma: “Nesse caso, o poder estaria radicado no reconhecimento fatural de expectativas de validade, concretizáveis de forma discursiva, fundamentalmente criticáveis.” (*idem*, p.117).

Mas sobre qual fundamento Arendt assenta o poder da opinião? Habermas responde que ela recorre a uma solução tradicional da teoria política, que é o contrato, ou seja, a capacidade que os indivíduos tem de fazerem promessas e as cumprirem, e assim retrocede até a tradição do Direito Natural.

Podemos concluir que as principais críticas de Habermas giram em torno do não desvencilhamento de Arendt de uma tradição que não pode mais ser aplicada à política, como o resgate da *práxis* aristotélica, e sua distinção entre atividades que possuem um fim em si mesmo e aquelas sob os ditames da instrumentalidade, e ainda a intransponível divisão entre teoria e prática, manifesta no abismo entre conhecimento e opinião.

1.13 O problema da teoria da ação de Hannah Arendt:

Dana Villa (1996) admite que apesar da originalidade de Hannah Arendt sua concepção da política é frequentemente acusada de ter pouca relevância para o presente. Ela é acusada de padecer de uma nostalgia pela Grécia antiga que atinge todos os filósofos germânicos desde Kant.

Para Habermas ela tem sido importante enquanto efetua o que ele chama de “a

sistemática renovação da concepção aristotélica da *práxis*³ (VILLA, 1996, p3). Esta renovação tem sido de grande importância para uma variada parcela de críticos da instrumentalização da ação e do declínio da esfera pública. Tal renovação providencia um efetivo vocabulário para os defensores da democracia participativa ao questionarem a predominância liberal da concepção instrumental da política (a ideia de que a política possui fins externos a própria política, como a segurança individual). Mais recentemente a teoria política de Arendt tem servido para reintroduzir uma concepção aristotélica de comunidade nos debates entre liberais e comunitaristas relativo a predominância do bem sobre o justo.

A teoria de Arendt tenta uma radical recapitulação da ação, que procede, em parte, através de uma crítica e transformação da *práxis* aristotélica (*idem*, p4). Este fato passa despercebido a Habermas que insiste em classificá-la em uma das chamadas “renovações”.

Habermas e outros tem sido incapazes de aceitar as críticas a totalização da razão juntamente com a fuga para o domínio estético. Habermas tem procurado demonstrar que nem sempre racionalização quer dizer dominação. A distinção aristotélica entre *práxis* e *poiésis*, possibilita a Habermas distinguir entre ação comunicativa e instrumental e assim identificar a lógica ligada à racionalidade comunicativa e instrumental. Não apenas isso mas até mesmo “a estrutura de intersubjetividade não-forçada” que é a pré-condição para a ação política fornece a Habermas um modelo com o fim de verificar a condição sob a qual a “força do melhor argumento” poderia ser bem sucedida.

Teóricos críticos são mais devedores a Arendt quanto a distinção entre os tipos de ação e racionalidade do que a uma concepção de cidadania e suas implicações.

As aspirações universalizantes de teóricos como Rawls e Kant pressupõem um modelo de *self* que fatalmente leva a um enfraquecimento da real origem dos nossos mais profundos princípios que estão arraigados às tradições e comunidade a partir dos quais constituímos quem somos nós (*idem*, p6).

Se os argumentos dos comunitaristas estão corretos em detrimento dos argumentos liberais, então a teoria política necessita de um vocabulário que a ajude a inverter a ordem do mundo estabelecida pelo liberalismo. Este vocabulário segundo alguns comunitaristas pode

3 As citações utilizadas nestes textos são oriundas de uma tradução livre.

ser encontrado na teoria política de Hannah Arendt. Ela em sua teoria acentua a atuação em conjunto – o compartilhamento de atos e palavras – como o ambiente em que o *self* é definido, é neste ambiente que ele faz sua aparição.

Para a Teoria Crítica a distinção aristotélica entre fabricação e ação é fundamental, pois torna possível uma compreensão da teoria da ação comunicativa e do consenso racional (*idem*, p8). Para os comunitaristas, Arendt reafirma a compreensão do livro terceiro de *A Política* de Aristóteles, de que os cidadãos devem ser unidos por mais que um desejo por mútuo benefício, caso experimentem a riqueza existencial e moral da política.

A teoria de Arendt pode ser vista como um grande projeto de lembrança. E para entendermos este projeto é necessário sermos sensíveis ao giro que Arendt dá no sentido de lembrança. A lembrança praticada por Arendt não procura reviver um conceito enquanto conceito, porém destila do conceito seu espírito original, para então alcançar o fundamento fenomênico da realidade que se encontra oculto.

A tarefa de destruição (*idem*, p9) compartilhada por Arendt, Benjamin e Heidegger não constitui-se num simples negação: ela não expressa um desejo infantil de dever cumprido para com o passado. Essa tarefa é descrita como um acesso à experiência primordial cuja estranheza serve para quebrar a complacência do presente.

Dana Villa (1996, p.10) insiste sobre a diferença entre uma lembrança crítica, que é aquela que visualiza o passado como um recurso de sentido, e a mais radical forma de lembrança, que objetiva intensificar nosso senso de lacuna entre o passado e o futuro.

Arendt insiste sobre o peculiar isolamento do presente em um mundo do qual a autoridade, na forma da tradição, tem desaparecido. Para Arendt, o que é mais forte no presente, é o fato do desenraizamento da humanidade moderna, nossa radical alienação do mundo. Foi este desenraizamento, esta falta de lugar no mundo, que na sua visão possibilitou o surgimento do totalitarismo. O pensamento de Arendt procura traçar a genealogia deste desenraizamento e mostrar como a ação política pode combatê-lo e sua patologia.

Tomando a alienação do mundo como o fato central da era moderna, Arendt não considera Aristóteles numa luta contra a burocracia e a racionalidade técnica, mas sim se

inspira nele para realizar um projeto muito maior. Nas palavras de George Kateb (*apud idem*, p10): “fazer o que nunca havia sido feito antes: proporcionar uma compreensão filosófica do sentido da ação política”. Num mundo caracterizado pela ausência de significado, por uma ilimitada instrumentalização que converte todas as coisas em meios para alcançar fins subjetivamente propostos, o sentido da ação política reside na sua capacidade para dotar o mundo com significado e beleza.

Arendt nos fornece uma fenomenologia do sentido em si mesmo (*idem*, p11): suas fontes, condições, modo de se apresentar e possibilidade de permanência.

Críticos de Arendt falham em ver que sua ênfase sobre a natureza intersubjetiva da ação é apenas o primeiro passo para a substituição do conceito tradicional de ação (*ibidem*). Eles não conseguem explicar a motivação do argumento de Arendt de que a ação transcende os critérios de julgamento moral que geralmente governam o comportamento humano.

Dana Villa quer fazer notar que muitos leitores de Arendt explicam seu desejo de pureza política da mesma forma que eles consideram sua crítica do poder: eles citam seu débito para com Aristóteles (*idem*, p12). Dão a entender que Arendt toma a ideia aristotélica de ação política como um fim em si mesmo de forma muito literal.

Ao se atentar para a dimensão ontológica do pensamento de Arendt, argumenta Dana Villa (1996, p.12) , o aspecto marginalizado por estes leitores vem a ser recuperado. Tal aspecto não se harmoniza com a caracterização de renovação. Mesmo que haja muitas razões para ser um crítico dos resultados da teoria da ação arendtiana, temos a certeza que o respeito às distinções que Arendt realiza não é uma delas. A originalidade de Arendt reside em sua habilidade para ver implicações políticas de um trabalho teórico de uma forma que vai na contramão da intenção do autor.

A ação política tem como condição humana a pluralidade humana, uma pluralidade de espectadores e ao mesmo tempo atores que compartilham um espaço, este espaço Arendt chama de teia de relações humanas, devido as ações que se desencadeiam nele. No próximo capítulo o espaço da aparência é abordado por uma perspectiva pós julgamento de *Eichmman*, marcado pelo preocupação de Arendt com um comportamento como que marcado pela ausência de pensamento, de alguém que não submete suas ações ao escrutínio da reflexão e se

aparta da realidade deste mundo. Me detive sobre essa preocupação de Arendt na garantia de realidade dos negócios humanos contra um mundo fictício desenvolvido a partir de uma lógica de pensamento baseado na ideologia.

O fato de Arendt não abordar a *vita contemplativa* na *Condição Humana* (2005a) permite a Habermas questionar a divisão estanque entre teoria e prática que ele atribui a Arendt. Segundo Habermas esta divisão faz com que Arendt relegue a faculdade do pensamento a uma condição de impotência diante dos negócios humanos, que é o reino da opinião e não da verdade cognitiva. No capítulo seguinte procuro explicar porque Arendt preocupou-se em não estabelecer uma divisão estanque entre pensamento e ação, mas sim em proteger o reino da ação de padrões absolutos próprios da verdade cognitiva. Arendt compreende não só a importância de proteger a política de padrões absolutos mas também proteger o mundo compreendido como a realidade factual do conflito de interesses próprio ao espaço da política. A verdade factual de todas as verdades, filosóficas ou científicas, é a mais frágil por depender diretamente da opinião e ao mesmo tempo ser ameaçada por ela.

Veremos que o espaço da aparência constitui-se num espaço de protagonismo das ações humanas, pois é marcado pela pluralidade. Cada ser que se revela neste espaço pressupõe espectadores que garantem a realidade deste mundo, mas ao mesmo tempo existe uma tensão entre a garantia da realidade deste mundo e o conflito de interesses próprio deste espaço, este conflito irrompe no problema da verdade factual, sem a qual não podemos garantir a permanência deste mundo.

2 APARÊNCIA E PERCEPÇÃO:

Este capítulo destina-se a tratar do local onde ocorre a ação e a revelação. No capítulo anterior este tema começou a ser tratado quando falamos da pluralidade humana, a principal característica dos negócios humanos. Este mundo é marcado por uma pluralidade de visões e de atores, todos capacitados para verem e serem vistos pelos demais, formando o que Arendt chama de espaço da aparência. Um mundo habitado por seres destinados a verem e serem vistos em seus protagonismos. Este fato tem consequências até para aquelas atividades que Arendt define como fazendo parte da *vita contemplativa*.

Foi ao tratar das questões relacionadas ao pensamento em *A vida do Espírito* (2000) que Arendt melhor definiu e delimitou este espaço de protagonismo. Isso se deu em razão dos fatos que a levaram a escrever esta obra. O primeiro deles foi o Julgamento de Eichmann. Este julgamento tinha uma característica incomum, pois revelou uma face do mal que até então não conhecíamos. O acusado que imaginávamos ser um monstro, que alimentava um ódio implacável contra os judeus, não trazia consigo nada mais do que irreflexão, atitude esta presente em toda a sua infeliz vida relatada no processo e manifesta no tribunal nos momentos em que era defrontado com situações que exigiam sua reflexão e a elas respondia com simples frases de efeito, *clichês*. Esta constatação nos levou a questionar se o mal estaria relacionado com a atividade do pensamento, ou melhor com a ausência de reflexão. E não apenas isso, mas até se a faculdade do pensamento poderia de alguma forma nos guardar de praticar o mal.

O que levou Arendt a deixar um pouco de lado o seu trabalho como teórica política e retornar ao terreno da filosofia foi a conexão que estes eventos possuem com a atividade do pensamento, os quais a levaram a abordar de uma maneira diferente a questão “o que é pensar?”. Não como costumeiramente é abordada, como uma faculdade pronta a fornecer padrões para a ação. O pensamento necessita de um distanciamento do mundo das aparências, é uma atividade que se dá como que em suspensão, onde os objetos dados aos sentidos não estão presentes, ou pelo menos não estamos sofrendo a ação deles diretamente. Mas será que podemos concordar com Habermas de que Arendt concebe um abismo entre a teoria e a prática? Vimos no capítulo anterior que Habermas critica Arendt no que diz respeito a sua aceitação resignada da divisão entre teoria e prática platônica. Tentaremos responder a essa crítica e averiguar se ela encontra correspondência nos textos de Arendt.

Algo desde *A Condição Humana* (2005a) incomodava Arendt a respeito das atividades do pensamento. Era que a noção de quietude era tão avassaladora na *vita contemplativa* que diante dela todas as atividades da *vita activa* perdem qualquer diferenciação e apenas são vistas por seu caráter ativo. Mas será mesmo que quando estamos a sós na pura atividade do pensamento estamos mesmo em completa quietude? Arendt cita uma curiosa citação de Catão em que ele afirma que nunca estamos tão ativos como quando estamos em companhia de nós mesmos. Isso quer dizer que a atividade do pensamento pressupõe uma atividade, não é pura contemplação. Se é uma atividade algumas questões são apresentadas, como: “o que estamos 'fazendo' quando nada fazemos a não ser pensar?” e “Onde estamos quando, sempre rodeados por outros homens, não estamos com ninguém, mas apenas em nossa própria companhia?” (ARENDDT, 2000, p8).

Mesmo que Arendt não concordasse com as respostas tradicionais dadas pela metafísica aos questionamentos levantados acima, ela utilizou-se delas como matéria-prima para pensá-las, pois “as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam.” (*idem*, p12).

Uma destas pistas, se não a principal, está na distinção traçada por Kant entre a razão (*Vernunft*) e o intelecto (*Verstand*). Essa distinção só foi conhecida após Kant haver descoberto o “escândalo da razão”, encontrado no fato de que “nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação aos assuntos e questões sobre os quais, no entanto, ele mesmo não se pôde impedir de pensar.” (*idem*, p13). Diante dessa abertura e liberação do pensamento Arendt traça o propósito da metafísica. Para ela a metafísica busca estender nosso uso da razão para além dos limites do que é dado aos sentidos. Esta liberação mesmo que negativa tem a capacidade de retirar os obstáculos que a razão cria para si própria.

Para Kant essa liberação do pensamento se referia a apenas “questões últimas”, como Deus, liberdade e imortalidade. As quais o homem não pode com sinceridade se furtar de pensá-las. Deus, liberdade e imortalidade não são dadas aos sentidos e nem podem passar pelo processo de verificação da ciência, por isso para pensá-las é necessário pressupor suas existências. Mas porque será que Kant limitou esta extensão do pensamento a apenas essas questões? Arendt vê nesta atitude de Kant um recuo devido a ele exigir da atividade do ego pensante o tipo de resultado e critério de certeza e evidência que só podem ser exigidos dos

resultados da cognição.

O pensamento não busca obter resultados que podem ser avaliados pelos critérios de evidência e verificação. Sua busca é empreendida em favor do significado. E verdade e significado não são idênticos. Essa liberação dos critérios de verificação e a busca por significado possibilitou a Arendt uma ampliação do campo de atividade do pensamento, não mais restrito “às questões últimas”.

Essas descobertas sobre a atividade do pensamento abrem um espaço para refletir sobre as atividades do espírito e a relação que possivelmente possuem com o mundo das aparências.

A existência humana e de todo ser vivente é marcada por uma correspondência entre aquele que aparece e seu espectador. Isso quer dizer que não existe um ser que não pressuponha a existência de um espectador. E se não existe um único ser ao qual não corresponda um espectador, isso quer dizer que nada existe no singular. A pluralidade é a marca de um mundo que aparece, que se dá a conhecer pela aparência.

A mundanidade, a realidade “objetiva” deste mundo é garantida pela aparência. Pois não há sujeito que não seja também objeto. Isso quer dizer que “não há sujeito [...] que não apareça como tal para alguém que garanta sua realidade 'objetiva'.” (*idem*, p17). O fato de que todos os espectadores, apesar de perceberem a partir de suas visões particulares, identificam o mesmo objeto garante a realidade dos seres que habitam este mundo.

Nossa vida é marcada por um aparecer e um desaparecer exatamente porque este mundo no qual vivemos antecede toda existência humana e sobrevive às existências individuais. E é esta experiência que demarca nossa noção do tempo. Quando estamos nos primeiros anos de vida é comum eles passarem bem devagar porque eles constituem uma grande parte do nosso tempo de vida, já a partir dos 20 ou 30 anos eles passam bem depressa porque já não constituem grande parcela do nosso período na Terra. Mas o tempo cronológico é sempre o mesmo, é sempre “objetivo”, este é o tempo do mundo pois para seres que aparecem vindos de lugar nenhum e desaparecem para o mesmo lugar o mundo só pode ser compreendido como algo sem princípio e nem fim. E assim a mundanidade é uma noção que faz sentido somente a seres que aparecem e desaparecem num mundo que os antecede e os

precede.

Apesar dessa objetividade garantida pela pluralidade de espectadores, todos os espectadores só são capazes de ver uma parte do que aparece. É como se estivéssemos numa plateia, “o palco é comum a todos os que estão vivos, mas parece diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie.” (*idem*, p18). A realidade se mostra a cada um como um parece-me (*dokei moi*). Esta provavelmente é a única forma que o mundo pode ser conhecido. O espectador só pode ver em parte aquilo que aparece, porque “o que aparece adquire, em virtude de sua fenomenalidade, uma espécie de disfarce.” (*idem*, p19). E assim pode além de revelar sua aparência ocultá-la em parte. Tanto que para Xenófanos “A semblância [*dokos*, de *dokei moi*] [...] está 'inscrita em todas as coisas' [...] 'pois mesmo que alguém tentasse dizer o que aparece em sua realidade total, ele próprio não conseguiria” (*idem*, p31).

A aparência não só garante a objetividade deste mundo como é a única forma pela qual este mundo se revela, por isso sua primazia sobre outro pretensão fundamento que seria revelado por sob as aparências.

A verdade entendida como revelação (lembrando aqui da *a-letheia*, aquilo que é revelado, de acordo com Heidegger) não pode revelar nada além do que a aparência de algo. Mesmo que supostamente de ordem superior a verdade não revela nada além do que outra aparência. Isso significa o predomínio da aparência sobre qualquer outra realidade supostamente superior. Dissipar as ilusões não irá levar a uma região para além das aparências “pois quando se dissipa uma ilusão, quando se rompe subitamente uma aparência, é sempre em proveito de uma nova aparência.” (*idem*, p22).

Arendt aqui se contrapõe a ideia dicotômica entre o verdadeiro Ser e a mera Aparência. Arendt empreende um resgate da dignidade da aparência. E questiona: “Já que vivemos em um mundo que aparece, não é muito mais plausível que o relevante e o significativo, nesse nosso mundo, estejam localizados precisamente na superfície?” (*idem*, p23). Pois é a superfície que nos é revelada e não um fundamento por sob as aparências.

A tese moderna do funcionalismo, de que o exterior foi feito em função dos processos internos, serve apenas para manter a dicotomia entre Ser e Aparência e o preconceito da

supremacia do “verdadeiro” Ser sobre a “mera” Aparência. O funcionalismo mantém intacta a hierarquia, só muda a forma como é vista a aparência, não mais como uma parte secundária, mas como algo necessário aos processos internos, algo que tem sua razão de ser nos processos internos do Ser.

Basta um simples relance de olhos sobre a exuberância externa da natureza pra ver o quanto a superfície não é submissa a esse princípio de funcionalidade interna. A enorme diversidade de cores e formas não existe em função de necessidades fisiológicas. Não são as funcionalidades internas que tornam a aparência significativa, mas o simples fato do que é externo aparecer é que torna as funções internas significativas.

A enorme variedade de formas em que aparecem e se tornam altamente diferenciadas as aparências demonstra o quanto a expressividade do exterior distingue-se em relação a homogeneidade dos processos interiores. Razões como esta demonstra a falta de ligação entre a expressividade externa e as funções internas dos organismos, contrariando a tese funcionalista. E o que nos move a aparecer não está ligado a funções internas, é na verdade um impulso inato de autoexposição “não menos coercitivo do que o mero instinto funcional da preservação.” (*idem*, p24). Essa expressividade advinda deste impulso não “expressa” nada além de si mesma, nada de ordem distinta da aparência pode ser expressa.

Arendt nega que a aparência externa possa ser de alguma forma manifestação da natureza interna. Nesse sentido ela nega que os sentimentos da alma possam de alguma forma aparecer em sua forma pura, sem intervenção do pensamento. As sensações da alma necessitam de uma preparação e uma transformação operada pelo pensamento para que possam aparecer no mundo e ganhar forma e aparência. As chamadas “sensações internas” são “antimundanas”, pois não possuem características mundanas, como ficar imóvel e permanecer.

Com o fim de demonstrar um isolamento dessa região interior diante do mundo externo Arendt estabelece uma distinção até mesmo entre essa região interior e as atividades do espírito, as quais podem alcançar manifestação no mundo das aparências. As atividades do espírito que retiram-se do mundo das aparências não partem em direção ao um eu interior. A região do pensamento não se encontra no interior da alma. O pensamento se distingue dessa região obscura da intimidade, e isso é perceptível nas linguagens utilizadas pela alma e pelo

pensamento. O pensamento necessita de uma linguagem conceitual que possibilite “preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir.” (*idem*, p27), essa linguagem é fornecida pelas metáforas, o uso de experiências do mundo dado aos sentidos para melhor expressar o que ocorre nas atividades do espírito. A linguagem da alma, pelo menos em “seu estágio meramente expressivo, anterior à sua transformação e transfiguração pelo pensamento, não é metafórica.” (*ibidem*).

Os homens além da mera exposição pela qual os seres vivos se acomodam a um mundo de aparências podem responder ao impulso de autoexposição por meio de feitos e palavras e assim indicar como querem aparecer. A diferença entre a autoapresentação e a autoexposição é que a primeira é feita pela “escolha ativa e consciente da imagem exibida” (*idem*, p29) e a segunda “só pode exibir as características que um ser vivo já tem.” (*ibidem*). E apesar dessas iniciativas partirem de motivos e opiniões particulares o que se mostra, a aparência, de forma alguma é a manifestação de alguma disposição interna. Caso fosse assim não poderíamos agir ou falar de forma a nos distinguir uns dos outros, pois a fala e as ações seriam frutos da homogeneidade interna que nos caracteriza.

O sucesso e o fracasso da iniciativa de autoapresentação depende não dos motivos que levaram o indivíduo a agir, mas sim da consistência e duração da imagem apresentada. Os critérios morais que comumente aplicamos aos nossos comportamentos não são válidos para as aparências, até porque, como vimos, elas não expressam motivos nem intenções, só expressam a si mesmas. O risco que a autoapresentação oferece é que ela está sujeita à hipocrisia e ao fingimento, e a única garantia que temos para resguardar a verdade e a realidade do risco do fingimento e simulação é a incapacidade destes elementos de perdurar por muito tempo com consistência.

Desfazer-se de ilusões, por a descoberto algo, não revela uma aparência autêntica, nem uma aparência mais confiável. Não é uma questão de contestação das descobertas científicas nem do avanço tecnológico, mas que não existe garantia de que o que está por detrás das aparências não se revele também uma aparência, não mais confiável do que a que tínhamos anteriormente.

A teoria dos dois mundos que compreende o Ser como fundamento da Aparência pode

até ser verdadeira para explicar como a aparência dos seres vivos depende dos processos biológicos internos, que sustentam a aparência externa. Mas o mesmo não pode ser dito quanto à valorização do Ser em detrimento da Aparência que fundamenta a teoria dos dois mundos.

Um fato forneceu a Kant o fundamento para sua crença na “coisa-em-si” por detrás das “meras” aparências: “o fato de que, 'na consciência que tenho de mim na pura atividade do pensar [...] sou a própria coisa [...] sem que, por isso, nada de mim seja dado ao pensamento'.” (*idem*, p34). Entretanto o próprio Kant admite que este sentido interno não tem nada em que se prender. Porque as manifestações do nosso sentido interno em nada se parecem com as manifestações com que se defronta o nosso sentido externo. A única intuição interna que temos é acerca do tempo, e este nada tem de permanente. Na obra *Crítica da Razão Pura* Kant nos chama atenção de que “nada permanente 'é dado na intuição interna quando penso em mim mesmo'.” (*idem*, p35).

Assim como os atos de consciência possuem intencionalidade, e é nesta intencionalidade que se encontra a objetividade, como definiu Husserl, também os atos de manifestação da aparência são intencionais, e por conseguinte objetivos. Tudo que aparece “visa a alguém que o perceba, um sujeito potencial não menos inerente em toda objetividade do que um objeto potencial é inerente à subjetividade de todo ato intencional.” (*idem*, p37).

O espaço da aparência nos garante a certeza de um mundo real, que é independente de qualquer faculdade ou sensação interna. A certeza que temos na realidade, como Merleau-Ponty designou de “fé perceptiva”, de que o que percebemos independe do ato de perceber, é garantida pelo fato de que o mesmo objeto aparece a outras pessoas e que assim é reconhecido por todos (*ibidem*). Essa certeza, o convencimento da realidade, não pode ser fornecida por uma consciência, concebida por Descartes, que “suspendeu toda fé na realidade de seus objetos intencionais” (*idem*, p38).

Merleau-Ponty, em resposta a Descartes, fala do preço pago pela redução que este faz da percepção ao pensamento de perceber:

Reduzir a percepção ao pensamento de perceber... é fazer um seguro contra a dúvida, cujos prêmios são mais onerosos do que a perda pela qual eles devem nos indenizar; pois é... passar a um tipo de certeza que nunca nos

trará de volta o 'há' do mundo. (*idem*, p39)

O *cogito ergo sum* ou “penso logo existo”, de Descartes, não está sujeito somente a dúvida levantada por Nietzsche, de que do *cogito*, pensar, só podemos inferir o *cogitationes*, o pensamento, mas que a própria dúvida que assola o *sum*, a existência, também assola o *cogito*, o pensamento.

Apesar da subjetividade implícita na forma como a aparência se dá, na forma do parece-me, ou seja, ela é passível de erro e ilusão, toda aparência pelo menos dá uma indicação prévia da realidade. A subjetividade é remediada pelo fato de que o mesmo objeto é assim identificado por outros. Por isso, mesmo que a aparência seja percebida de várias formas sua unicidade é preservada e principalmente a objetividade do mundo.

Arendt explica que um tripé sustenta nossa sensação de realidade:

Os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a sensação de realidade. (*idem*, p40)

Esses três atuam de forma conjunta, em completa comunhão para nos garantir a sensação de realidade. O senso comum, não aquele entendido como a prudência ou sabedoria prática, mas sim o sexto sentido, que adapta os outros sentidos a um mundo comum, que confirma a todos os outros sentidos que o que eles percebem é o mesmo objeto, esse é o primeiro elemento apontado por Arendt. O segundo é o contexto, o mundo de coisas e objetos acrescentados pelos homens. A sensação de realidade é dada pelo fato de que o tal objeto é acrescentado a um mundo do qual fazem parte objetos acrescentados por outros indivíduos, tornando-se parte de um mundo comum. O terceiro encontra-se no fato da pluralidade de espectadores, indivíduos que confirmam a identidade de um objeto a partir de suas posições no mundo.

Cabe mencionar que apesar de usarmos a palavra “sensação de realidade”, não estamos nos referindo exatamente a uma sensação. Não podemos nos esquecer que a realidade “está lá mesmo que nunca tenhamos certeza de conhecê-la” (ARENDDT *apud* Peirce, 2000, p40).

O erro de Descartes foi sua crença de que conseguiria superar a dúvida empreendendo uma fuga do mundo, uma completa eliminação dos elementos mundanos dos seus pensamentos, e uma total concentração na própria atividade do pensamento. O pensamento não pode nos fornecer a certeza da realidade do mundo que está a nossa volta, pois foi o próprio pensamento que nos permitiu “penetrar nas aparências e desmascará-las como semblâncias, ainda que autênticas.” (ARENDDT, 2000, p42).

O modo como a ciência obtêm suas descobertas não difere tanto do senso comum, pois ambas guiam-se pelas aparências, mesmo que o raciocínio do cientista seja muito mais refinado que o raciocínio do senso comum, “no qual as ilusões dos sentidos são constantemente dissipadas, como são corrigidos os erros na ciência.” (*idem*, p43). Ambos fazem uso do mesmo critério, o de evidência “que, como tal, é inerente a um mundo de aparências.” (*ibidem*). Isso significa que o conhecimento científico, uma vez obtido, faz parte do mundo das aparências.

O cientista ao procurar por novas evidências foi levado pela inexorabilidade do processo do pensamento a renovar cada vez mais suas descobertas, que deram lugar a novas teorias, e para aqueles que viveram a enxurrada de descobertas dos séculos XVI e XVII a noção de progresso só poderia ter sido uma conclusão lógica.

Era quase inevitável que a própria noção de verdade, a qual por muito tempo se manteve intacta, sofresse uma mudança decisiva. O caráter de “continuidade da pesquisa científica implica algo de meramente provisório.” (*idem*, p44). A transformação pela qual a verdade passou foi sua transformação em mera veracidade, e isto devido a ligação que o cientista possui com o senso comum, com o qual nos guiamos no mundo das aparências. É como se os resultados da atividade científica tivessem se transformado numa “espécie de semblância derivada da própria atividade”. (*ibidem*).

Essa ligação que o conhecimento científico possui com o senso comum por meio do qual nos guiamos no mundo das aparências pode ser encontrada na distinção realizada por Kant entre a função desempenhada pela razão e a que é desempenhada pelo intelecto, nas suas palavras “os conceitos da razão nos servem para conceber [*begreifeu*, compreender], assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções.” (*idem*, p45). Por isso

a cognição deriva seu critério da verdade do mundo das aparências, do mundo dado às percepções sensoriais. Já a faculdade da razão não questiona a existência do objeto estudado, não pergunta se algo dado aos sentidos é real ou não, mas sim qual o significado da existência de algo, e pra isso é necessário pressupor a sua existência.

A partir da distinção entre razão e intelecto podemos também chegar a distinção entre verdades de fato e verdades da razão. A principal diferença entre elas está na força de coerção. Enquanto que as verdades da razão só podem esperar sua aceitação por meio do convencimento as verdades de fato se impõem.

Apesar da distinção entre razão e intelecto, a razão é a condição *a priori* do intelecto. E exatamente por estarem conectados dessa forma “é que os filósofos sentiram-se sempre tentados a aceitar o critério da verdade.” (*idem*, p48). Mesmo que tentados a acolher o critério de verdade do mundo das aparências não podemos esperar da atividade do pensamento mais do que Kant admitiu ser o resultado da razão: “eliminar os obstáculos com os quais a razão se embarça.” (*idem*, p49).

Neste texto Arendt procurou demonstrar a objetividade do mundo constituído pelas aparências, a realidade tecida numa teia de atores e espectadores onde não há sujeito que não seja também objeto. A manifestação da aparência visa a alguém que a perceba e essa intencionalidade não só indica qual a lei que rege os negócios humanos, a lei da pluralidade, mas também demonstra a objetividade daquilo que se mostra. A hierarquia entre Ser e Aparência que antes dominava o pensamento não só filosófico como político é contestada com o retorno a gênese da sua formação. A tese funcionalista também é refutada ao apresentar a velha hierarquia em roupagens modernas, o que não mudou foi a valorização do Ser em detrimento da Aparência. Essa desvalorização da Aparência pode ser um dos caminhos para explicar o esquecimento da política pelo menos enquanto espaço público, entendido como aquilo que se dá em público, se mostra para um público.

2.1 A distinção entre Verdade e Opinião:

A discussão da ação e da aparência levanta a questão dos limites da política. Tanto dos limites que devem ser impostos à ação e seu espaço de participação de atos e palavras quanto aos limites que protegem a política. E esses limites surgem na tensão entre a verdade e a opinião. A discussão suscitada por Habermas no capítulo anterior da divisão entre teoria e prática tem sua razão de ser na divisão estabelecida por Arendt entre verdade e opinião. Essa divisão é justificada pela preocupação de Arendt em estabelecer limites que protejam a política, bem como garantam a permanência e realidade deste mundo.

No texto *A Oposição Platônica entre Verdade e Opinião* (2000) Duarte transita entre dois domínios distintos, o da política e o do seus limites. O espaço político é aquele formado pelo fluxo constante de opiniões, esse fluxo é demarcado por um domínio exterior ao político. Esse domínio é formado pela verdade factual. Arendt cuida de estabelecer distinções entre estes dois campos. Duarte explora algumas tensões já exploradas por Habermas e procura novas respostas para os questionamentos levantados por Habermas. O texto gira em torno das críticas feitas por Habermas no texto *O Conceito de Poder de Hannah Arendt* que mencionei no capítulo anterior.

Duarte começa pela gênese desse conflito entre verdade e opinião, que se deu em razão da oposição entre o modo de vida do cidadão e o modo de vida do filósofo. Um evento marca o início este conflito, o julgamento de Sócrates. Foi a morte trágica de Sócrates que despertou os filósofos para o perigo de ter homens de ação na direção da cidade. Por isso a partir deste evento “a política deixaria de ser concebida como provedora exclusiva da melhor e mais alta forma de vida para tornar-se subsidiária em relação à vida dedicada à contemplação.” (DUARTE, 2000, p163). Foi a partir deste momento que o fosso existente entre pensamento e ação se consolidou. Os dois modos de vida, o político e o filosófico foram contrapostos, e não somente isto, mas foram hierarquizados.

Mas será que Arendt caminha no sentido de reafirmar esse fosso entre pensamento e ação? Segundo Duarte, Arendt não procura ultrapassar este “abismo” entre pensamento e ação. Sua busca está em retornar ao momento crucial onde esta separação teve início para então “evitar incorrer na decorrente subordinação metafísica da ação ao pensamento, visando assim recuperar a dignidade própria ao âmbito da política e de suas categorias” (*ibidem*). O

discurso tido em alta conta entre os gregos perdeu sua dignidade diante do modo de vida de pura contemplação sem palavras. A morte de Sócrates além de ter marcado o fim da época de ouro de Atenas instaurou também as oposições hierárquicas entre pensamento e ação.

Sinal de que o conflito entre o filósofo e a *polis* perpetuou-se na filosofia política é o fato de que quase sempre o que levou o filósofo a se interessar por política foi seu interesse em se ver protegido dos riscos do âmbito público. Não que o filósofo tenha pensado em empunhar espadas para lutar contra os homens de ação, como uma revolta dos filósofos, mas que estes não mais conceberiam a política como terreno abandonado a ação, mas que o pensamento passaria a impor padrões e diretrizes para conduzir a coisa pública. A política não mais encontraria justificativa e sua razão de ser em si própria, o seu fim (no duplo sentido de término e finalidade) estaria fora do âmbito política, como a segurança dos indivíduos ou o bem-estar social.

A supremacia filosófica do pensamento sobre a ação fez com que a finalidade da política fosse ditada pelo pensamento, um *telos* provindo de fora da política “e que implica, ao mesmo tempo, o seu próprio fim enquanto encerramento” (*idem*, p166). Essa justificação da política por meio de um *telos* exterior deixa como que uma herança para a tradição de pensamento político, desde Platão até a época moderna, uma concepção de política como um mal necessário, que se revela de muitas formas na teoria política contemporânea.

Foi em resposta a essa redução da política a um mero instrumento em razão de um modo de vida mais elevado ou interesses alheios a liberdade que Arendt insurgiu com sua teoria para recuperar a dignidade da política. É essa tentativa de resgate da dignidade da política que a distingue em relação a tradição de pensamento político ocidental.

A filosofia política ocidental tem a origem dos seus fundamentos em duas concepções platônicas, a primeira é a substituição da opinião (*doxa*) pelo conhecimento da verdade, e a segunda é a concepção da ação (*práxis*) política nos moldes da fabricação (*poiésis*).

Com a queda do Império Romano a fusão da noção grega de medidas e regras transcendentais e da concepção romana de autoridade permitiu à Igreja Católica “incorporar em suas doutrinas e crenças dogmáticas a noção platônica dos 'padrões gerais e transcendentais sob os quais o particular e o imanente pudessem ser subsumidos'.” (*idem*,

p169).

O fato de Sócrates ter submetido sua *doxa*, o fluxo de opiniões à votação da maioria, e esta ter prevalecido condenando-o, fez com que Platão desprezasse qualquer modo de vida que levasse em alta conta a opinião e ansiasse por padrões absolutos que regessem a *polis*.

Platão a partir do momento que concebeu “sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom – de que os homens podem ser persuadidos -, mas sim a eterna verdade” (*ibidem*), não somente distanciou cada vez mais o pensamento da ação, mas também estabeleceu uma hierarquia de predomínio do pensamento sobre a ação.

O fluxo das opiniões tem a capacidade de desvelar a verdade sobre o mundo e desencadear a abertura dele as nossas faculdades, porém a partir do momento em que Platão instaura uma hierarquia entre pensamento e ação a propriedade de desvelar o mundo inerente à opinião é perdida. Duarte explica a oposição feita por Platão entre verdade e opinião:

Platão teria destruído a antiga relação entre verdade e opinião ao considerar a verdade como expressão da correta adequação entre uma coisa e a sua ideia, obtida na contemplação, e não mais como desvelamento pelo *logos*, em um dialogar em que a verdade não se oporia absolutamente à *doxa*. (*idem*, p170).

E a maneira específica de trazer à luz essa revelação do mundo foi praticada por Sócrates e conhecida como maiêutica socrática. A maiêutica tinha a capacidade de “trazer à luz a verdade potencial existente em cada *doxa*.” (*ibidem*), pois a verdade não pode ser e nem é absoluta, somente através do fluxo de opiniões é possível que o mundo se revele a cada espectador.

A verdade é dependente do diálogo, exatamente porque não podemos saber de antemão a opinião do outro. É impossível se antecipar e saber a *doxa* de outra pessoa, por isso só podemos conhecer a verdade deste mundo através do fluxo de opiniões, emitindo nossa opinião e ouvindo as dos demais, ou seja, dialogando.

O que Sócrates pretendia com seus diálogos não era propagar uma doutrina específica, ou como foi alegado em sua condenação de corromper os jovens, mas sim “tornar a cidade

mais verdadeira” (*idem*, p171) E isso só seria possível através dos diálogos, cada qual revelando suas opiniões para assim dar à luz suas verdades.

A dialética presente na maiêutica não significa uma superação da *doxa*, a verdade não está além do fluxo de opiniões. A dialética socrática “revela a *doxa* em sua própria verdade” (*ibidem*). A maiêutica constituía-se numa atividade eminentemente política, com a função de articular “a expressão do modo como o mundo aparece para cada um”. (*ibidem*). Dessa forma, a maiêutica é uma forma de se colocar no lugar onde o mundo se abre para cada um, e não apenas a aceitar a visão do outro.

O resultado dessa atividade da maiêutica não é o conhecimento de todos os pontos de vistas possíveis acerca de um assunto político, mas sim a abertura de um mundo comum, compartilhado através de vários pontos de vistas distintos. O mundo só se abre através desses múltiplos pontos de vistas, e ele só se torna o que é por meio dessas perspectivas distintas, porém compartilhadas.

Essa busca da verdade na *doxa* empreendida por Sócrates constituía-se numa ameaça para a *polis*, pois colocava em risco o que Duarte (*ibidem*) chama de “estrutura opinativa da cidade”. A busca da verdade através da *doxa* resulta na própria destruição da *doxa*, pois o que até então revelava-se tão claro e certo pode não passar de uma mera ilusão.

Vimos que Arendt procura superar a hierarquia estabelecida entre verdade e opinião, resgatando a dignidade da *doxa*, diante de padrões e regras pretensamente superiores do pensamento. Para Arendt o pensamento nunca poderia ditar regras para ação, pois a ação só pode ser concebida como ação em comum, uma atividade realizada em conjunto, mas o pensar se dá em isolamento, só posso pensar por mim mesmo. Essa diferença nas duas atividades levou Arendt a recusar qualquer subordinação da ação ao pensamento.

Apesar da incapacidade de ditar regras para ação não somos impossibilitados de pensar a *práxis*. Entretanto para que possamos “pensar” a *práxis* é necessário deixar a perspectiva generalizante do pensamento e exercitarmos o juízo, que julga o particular enquanto particular. O pensamento pode aqui ser uma preparação para o juízo, mas é o juízo que realiza a tarefa de transpor a distância entre o geral e o particular, que nos prepara para retornar ao mundo dos sentidos, depois de abandonar a região distanciada e generalizante do

pensamento puro.

Começamos este subtítulo com o conflito entre o filósofo e a *polis*, emblemático na morte trágica de Sócrates. Não contente com este impasse Arendt procurou superar este conflito “estabelecendo um contraste entre 'perspectivas' e 'modos de existência' distintos, porém complementares.” (*idem*, p173). Significa que Arendt mesmo acolhendo a distinção medieval entre o modo de vida ativo e contemplativo ela procura uma complementaridade vista na atitude de Sócrates, de mesmo após abandonar a atividade do pensamento não impor um padrão absoluto para a conduta dos seus ouvintes, na verdade o que resultava da atividade do pensamento era algo eminentemente negativo.

A partir do que já foi mencionado podemos afirmar que Arendt não procurou estabelecer um abismo entre verdade e opinião nem procurou enquadrar a opinião no modelo de padrão absoluto da verdade, o que Arendt identificou como problema foi a hierarquia estabelecida na crença da superioridade da teoria sobre a prática. Para ela essa crença não encontra respaldo em nenhuma das faculdades do espírito humano. Tais faculdades, incluindo o pensamento não ditam regras para ação, apesar de guardarem relação com ela.

O que Duarte discorda de Habermas é que Arendt tenha se mantido presa a tradicional divisão entre teoria e prática por se ater a tradição platônica. Não há porque se manter fiel a tradição platônica pois foi esta mesma que instaurou a hierarquia entre teoria e *práxis* contra a qual Arendt se insurgiu. O motivo de Arendt não admitir um fundamento cognitivo para as opiniões é o seu receio que padrões absolutos sejam estipulados, mesmo que de forma discursiva, para a política. Do ponto de vista da política o pensamento e a comunicação que lidam com a verdade são vistos de uma maneira tirânica.

As críticas de Habermas não acabam por aqui, pois além do abismo entre teoria e prática ele atribui a Arendt uma concepção de verdade considerada por ele ultrapassada. A verdade como revelação auto-evidente seria mais um dos resquícios da tradição presentes na teoria de Hannah Arendt. André Duarte discorda que Arendt tome para si este conceito de verdade, pois ela não desconhecia a profunda transformação pela qual passou toda concepção de verdade. O conceito de verdade como algo estável e imutável não sobreviveu intacto às mudanças sofridas pelo advento das ciências modernas e nem pela física quântica. E Arendt em nenhum momento demonstrou desconhecer essas mudanças, como admitiu que a verdade

atualmente está sujeita a constantes questionamentos e revisões.

A opinião não pode ser passível de universalização, nem alheia à argumentação, deve ser sim “um 'ponto de vista' ou 'perspectiva' alargados, a partir dos quais os eventos particulares do mundo tornam-se significativos e podem ser objeto de uma discussão de um acordo provisório ou do conflito político.” (*idem*, p177).

A ausência de uma fundamentação cognitiva para a opinião não significa que não exista critérios para discriminá-la. A opinião é passível de correção. Essa correção se dá através da “mentalidade alargada” e da imparcialidade, características do juízo, e que podem tornar a opinião mais fidedigna à realidade.

A “mentalidade alargada” ocorre quando procuramos nos colocar na posição do maior número possível de pessoas que compartilham da visão do mesmo evento, mas de suas próprias posições. Isso não quer dizer uma adoção cega de pontos de vistas alheios. E para chegar a esse estado é necessário um exercício de liberação dos interesses pessoais, um distanciamento próprio de um espectador.

Mas não basta somente a “mentalidade alargada” e a “imparcialidade” para exercício da opinião, ela não prescinde da discussão racional e nem do confronto com a realidade factual. Por isso a importância da preservação da realidade factual, a tecitura da realidade que não deve ser rompida pela mentira deliberada. Os governos totalitários são exemplos da tentativa deliberada de alterar os eventos históricos de acordo com a vontade de suas lideranças.

A discussão é tão importante para a opinião porque esta não é autoevidente, necessita para sua aceitação do convencimento do ouvinte. A discussão é o único meio pelo qual um assunto pode ser visto por várias perspectivas e alcançar uma generalidade imparcial.

O pressuposto da *doxa* está no fato de que o mundo se mostra diferente a cada um de acordo com sua posição ocupada no mundo. A *doxa* não é nem pura subjetividade, fantasia ou algo que pertença somente a mim, e nem tão pouco algo que possua validade absoluta. A opinião é compreendida como o mundo se abre para mim.

Característica da *doxa* é sua individualização, pois as opiniões não pertencem a grupos e sim a indivíduos. Arendt estabelece uma distinção entre interesses e opiniões. Estas são individuais e sua formação se dá de uma forma refletida, já o interesse é coletivo e sua expressão pode ser unificada. Podemos representar interesses, mas não opiniões. Elas são altamente individuais e expressam a singularidade própria do indivíduo.

O fato de a opinião necessitar da discussão racional não a faz detentora de uma fundamentação cognitiva que possa conceder validade universal a opinião. Em Arendt essa necessidade de uma discussão racional para a formação da opinião só acentua o papel da persuasão na formação das ações políticas. É exatamente este tema da persuasão que de acordo com David Luban divide as posições de Arendt e de Habermas. Segundo Luban (*apud* DUARTE, p183), Habermas recusa conceder legitimidade a persuasão no processo de formação comunicativo do consenso mútuo. Não é a persuasão, segundo Habermas, que concede legitimidade ao consenso e isso inverteria as posições na crítica feita por Habermas a Arendt de que ela teria excluído o elemento estratégico da ação política. Seria exatamente o contrário, é Habermas que excluiu tal aspecto.

Para Arendt o consenso não deve ser mais valorizado que o dissenso na política. E isso está bem claro na ênfase que a autora dá para a pluralidade, o debate, a deliberação e o dissenso tanto quanto ao consenso. Essa recusa de Arendt em elevar o consenso acima do espaço conflituoso da opinião é justificada pelo seu temor na tentativa de fundar as ações políticas numa concepção de verdade.

Segundo Duarte, Arendt reconhece que no debate político os discursos ao fazerem uso da persuasão podem visar a manipulação, mesmo que de forma inconsciente, da vontade dos seus destinatários. Esse reconhecimento estaria de acordo com sua atitude de se desfazer de qualquer desconfiança em relação à aparência e seu primado da aparência. Nem iria contra sua concepção de poder já que manipular não é o mesmo que coagir através de meios de violência.

A diferença na posição entre Habermas e Duarte, é que o teórico da ação comunicativa contrapõe a posição de Arendt a de Weber, afirmando que Arendt diferente de Weber não reconhece o poder como instrumentalização da vontade alheia. Duarte vê a manipulação como que inerente ao processo de convencimento que ocorre no espaço público descrito por Arendt.

E em nenhum momento de sua teoria Arendt negaria que não pudesse ocorrer essa tentativa de manipulação da vontade nesse processo dialógico da opinião. Mesmo quando ela se refere ao esvaziamento do discurso na guerra moderna (ARENDR, 2005a, p193), sua preocupação está voltada para a tentativa de manipulação dos fatos e eventos sobre os quais a política se dá, não exatamente para a manipulação inerente a persuasão política.

A preocupação com a verdade na política passa a ocorrer no momento em que ela é necessária para a preservação dos fatos e eventos sobre os quais as opiniões estão fundadas. Se invertermos os papéis e os fatos passassem a ser delineados ao bel prazer da opinião, distorcidos e até completamente apagados do nosso passado, o mundo enquanto aquilo que aparece estaria ameaçado. Não que os fatos sejam evidentes por si mesmos e não necessitem de interpretação, o que Arendt nega é a pretensão desta interpretação manipular os fatos ao bel prazer. Por isso Arendt vê a necessidade de preservar uma linha divisória entre aquilo que é acontecimento, matéria factual e a tentativa de supressão ou transformação dos fatos em tema deliberativo.

2.2 O conflito entre a política e a verdade factual:

Haja vista que Duarte levanta a questão da persuasão como fazendo parte da concepção de política de Arendt, necessário se faz deter-nos sobre o texto *Verdade e Política* do livro *Entre o Passado e o Futuro* (2005b). Neste texto Arendt irá abordar a política de uma perspectiva externa, da posição daquele que defende a verdade factual frente ao conflito político, reconhecendo os riscos que o espaço da aparência apresenta para a realidade do mundo e sua permanência. Não que o texto *Verdade e Política* seja incoerente com a concepção de política de outros textos de Arendt, mas sim que nele o conflito entre a verdade factual e a política aparece de modo mais evidente, manifestando a marca persuasiva da política.

O texto *Verdade e Política* que se encontra no livro *Entre o Passado e o Futuro* (2005b), surgiu do que Arendt (2005b, p282) chama de “pseudo controvérsia que se seguiu à publicação de *Eichmann in Jerusalem*.”. Arendt procura dar resposta a controvérsia de que ela acreditaria ser válido dizer a verdade sem qualquer restrição. É também uma tentativa de explicar a razão da grande quantidade de mentiras inventadas acerca do que ela disse e dos fatos que relatou.

Arendt inicia suas reflexões a respeito do tema espinhoso entre verdade e política levantando a seguinte questão: “É da essência mesma da verdade o ser impotente e da essência mesma do poder o ser embusteiro?” (*idem*, p283). Será que é próprio a política este conflito com a verdade? Um forte indício neste sentido pode ser fornecido pelo adágio latino *Fiat iustitia, et pereat mundus* (Faça-se justiça, embora pereça o mundo). Um princípio que se impõe mesmo quando o mundo pode perecer em decorrência da sua aplicação. Neste adágio é utilizado o termo justiça, mas podemos trazê-lo a discussão ao substituí-lo pelo princípio da verdade. Diga-se a verdade, mesmo que pereça o mundo. Tal sentença só pode parecer absurda, pois de que vale um princípio ou uma virtude se o mundo onde eles podem se manifestar está em perigo?

Exigir o sacrifício da justiça diante da ameaça ao mundo pode até fazer algum sentido mas quando nos questionamos acerca da verdade a resposta pode não ser a mesma, pois “nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidos sem homens decididos a testemunharem aquilo que é e que lhes aparece porque é.” (*idem*, p285). Mesmo que o mundo sobrevivesse ao sacrifício da verdade ele não permaneceria por muito tempo caso não houvessem mais homens dispostos a testemunharem acerca da verdade dos fatos.

Não é toda verdade que oferece uma ameaça a política, Hobbes mesmo estabelece uma diferença entre verdades que poderiam constituir uma ameaça aos interesses dos cidadãos por se oporem ao prazer e ao lucro, e verdades que eram indiferentes, como a verdade matemática. Esta última não se encontrava ameaçada como a primeira, pois não consistia em risco para os interesses dos cidadãos. Se bem que verdades como a da Geometria não podem ser apagadas da humanidade apenas com a queima de seus compêndios. Em situação muito mais frágil está a verdade factual, pois esta não pode ser garantida através do raciocínio e da lógica. Arendt dá o seguinte exemplo de sua fragilidade:

E se agora pensarmos nas verdades modestas tais como o papel, durante a Revolução Russa, de um homem cujo nome era Trotsky, que não aparece em nenhum dos livros de história russa soviéticos –, imediatamente tomamos consciência do quanto são mais vulneráveis do que todas as espécies de verdade racional juntas. (*idem*, p287).

Verdades factuais acontecem no terreno dos acontecimentos humanos “em sempiterna mudança, em cujo fluxo não há nada mais permanente do que a permanência,

reconhecidamente relativa, da estrutura da mente humana.” (*idem*, p288). Isso torna a verdade factual muito frágil e em constante perigo. O quadro de governos totalitários que surgiram durante o século XX agrava bem mais este risco. Governos como os totalitários fazem uso de uma mentira organizada, que é um total rearranjo do passado e de todo o contexto que envolve a mentira com o fim de mantê-la coerente com o direcionamento e decisões de seus líderes.

A mentira na política nunca foi vista como um dos seus maiores males, em alguns ocasiões até mesma como aliada e necessária, em questões diplomáticas por exemplo. Arendt relata que apenas a religião do Zoroastrismo considerava a mentira como um dos grandes males, pelo menos enquanto distinta do falso testemunho. Foi a convergência da moralidade puritana com o surgimento da ciência organizada, cujo progresso precisou ser assegurado por uma sólida sustentação da afirmação da veracidade e da fidedignidade na pessoa do cientista, que fez com que a mentira passasse a ser vista como um grande malefício.

O conflito entre verdade e política primeiro se deu entre modos de vida distintos, o modo de vida do cidadão da *polis* e o modo de vida do filósofo. A primeira verdade a não se dar com a política foi a racional. Primeiro com Platão, o qual no mito da caverna explicou a reviravolta que a verdade dá ao deixar o céu das ideias e adentrar a caverna repleta de sombras e ilusões. Platão não deixa claro o motivo pelo qual os habitantes da caverna se sentiram tão ameaçados pela verdade, mas o que sabemos é que Platão não fazia a distinção feita por Hobbes, para Platão não existia verdade que fosse bem-vinda entre os habitantes da caverna.

Essa contraposição entre o filósofo e o cidadão da *polis* tinha seu fundamento no contraste entre o modo como o cidadão lidava com os assuntos humanos, através do discurso e por conta desse fluxo de opiniões estava em constante mudança, e o modo como o filósofo lidava com a verdade, a qual por sua natureza é sempiterna.

Mas este conflito não perdurou, Arendt relata que já na época da Ilustração seus “vestígios haviam praticamente desaparecido” (*idem*, p290). O lamento pré-moderno de que o homem não estaria à estatura da verdade e por isso devia se conformar com sua condição passa a ser com Lessing motivo de júbilo pois “a inexaurível riqueza do discurso romano é infinitamente mais importante e significativa do que jamais poderá sê-lo qualquer Verdade

Única.” (*ibidem*). Mesmo Spinoza que acreditava na infalibilidade da razão já chegava a admitir que “o entendimento de cada homem a ele pertence, e os cérebros são tão diversos como as preferências” (*idem*, p291). Por isso era melhor abolir qualquer restrição ao pensamento livre. Já Kant ia além, pois não somente admite que a razão é falível como seu funcionamento depende do uso público da razão.

Mesmo que no mundo moderno este conflito de feições antigas entre o filósofo e o cidadão não mais exista, nada é mais atual do que o conflito entre verdade factual e política, “ao passo, que provavelmente, nenhuma época passada tolerou tantas opiniões [...] a verdade factual, se porventura se opõe ao lucro ou prazer [...] é acolhida hoje em dia com mais hostilidade que nunca.” (*idem*, p293), e exatamente por este ter feições análogas ao antigo conflito é que Arendt retoma alguns aspectos do antigo embate entre o filósofo e o cidadão.

O problema da verdade factual ainda assombra não somente países de regimes totalitários, mas também países livres, onde apesar da verdade factual ser tolerada, ela é transfigurada em mera opinião, perdendo sua natureza de permanência e estabilidade que empresta ao mundo. O problema da separação entre opinião e verdade factual é muito mais complexo do que o conflito anterior entre verdade racional e opinião, pois a verdade factual não é totalmente independente da opinião, as duas fazem parte do mesmo domínio. A verdade factual “é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela.” (*idem*, p295). E não somente a verdade factual depende da opinião mas a opinião também depende da verdade factual, esta é o sustentáculo da opinião.

Arendt reconhece que não existem fatos evidentes por si mesmos, que não exigem interpretação:

não demonstram gerações de historiadores e filósofos da história a impossibilidade da determinação de fatos sem interpretação, visto ser mister colhê-los de um caos de puros acontecimentos (e decerto os princípios de escolha não são dados fatuais) e depois adequá-los a uma estória que só pode ser narrada em uma certa perspectiva, que nada tem a ver com a ocorrência original? (*idem*, p296)

Porém isso não justifica a ausência de um limite entre opinião e verdade factual. O que podemos esperar do bom senso é que mesmo que hajam muitas interpretações acerca do mesmo fato, ele não seja manipulado ao bel prazer do historiador ou da testemunha. Essa linha entre interpretação e matéria fática Arendt não está preocupada em estabelecer pois a

mera interpretação não seria capaz de rearranjar totalmente os fatos:

É verdade que seria preciso bem mais do que os caprichos de historiadores para eliminar da memória o fato de que, na noite de 4 de agosto de 1914, tropas alemãs cruzaram a fronteira da Bélgica; seria necessário nada menos que o monopólio do poder sobre todo o mundo civilizado. (*idem*, p296-297)

O problema é que esse poder capaz de mudar completamente os fatos da história, principalmente a história recente, não está longe do alcance de muitos governos.

O que distingue a verdade factual da opinião é o modo de asseverar a validade, a opinião é aceita através da persuasão, enquanto que para a verdade factual “a persuasão ou discussão é inútil, pois o conteúdo da asserção não é de natureza persuasiva, mas sim coerciva.” (*idem*, p297).

A incompatibilidade entre o modo de vida político e a verdade factual se dá na própria essência do político, pois que este é constituído pelo debate, enquanto que a verdade factual pretende aceitação sem nem ao mesmo ser discutida, ela proscree o debate e não deixa espaço para questionamentos. O questionamento se dá a partir da aceitação ou não do fato.

Diante desta ameaça que a política apresenta para a verdade factual nos perguntamos se a guarda da verdade factual não deveria ser entregue às instituições exteriores à política, que estão protegidas dos interesses e aspirações políticas. Arendt menciona as universidades e o judiciário como exemplos de entidades que desempenharam um importante papel na defesa da verdade factual. O que é importante ressaltar destas instituições é que a imparcialidade que lhes caracteriza não é própria do âmbito política, aquela mencionada por Arendt ao falar do juízo político, mas sim uma imparcialidade de fora do cenário político.

A verdade factual tem o papel de informar as opiniões, mesmo que as verdades factuais “nunca sejam obscuras, tampouco são transparentes.” (*idem*, p300). Arendt quer dizer com isso que não chegamos a elas através de conclusões lógicas, como se os fatos tivessem um encadeamento próprio das relações causais, segundo Arendt, os eventos humanos e as histórias são frutos da ação e da liberdade humana e não possuem nenhuma razão conclusiva para serem o que são. Foi comum na história da filosofia a tentativa de conjurar “todos os tipos de necessidade [...] com vistas a apagar os derradeiros vestígios do manifestamente arbitrário.” (*idem*, p301). Essa tendência em suprimir qualquer acaso da nossa história tem

raízes numa experiência cotidiana, é comum ao olharmos uma sequência de eventos termos a impressão que o encadeamento dos fatos não poderia ser de outro modo. É como se a realidade matasse e sepultasse as potencialidades que os fatos possuíam antes de terem ocorrido.

A verdade factual apesar de ser coercitiva não “é mais auto-evidente do que a opinião.” (*ibidem*). E isso é desvantagem não somente para aquele que conta a verdade factual, mas é um problema para a própria sobrevivência da verdade factual.

Arendt demonstra que a verdade factual está em desvantagem em relação à verdade filosófica e a chance de que ela sucumba diante do conflito com o político é ainda maior, pelo menos no que concerne às verdades filosóficas que impliquem na conduta humana. A verdade que Arendt toma como exemplo é “a proposição socrática de que: 'É melhor sofrer o mal do que praticá-lo'.” (*idem*, p302). Os diálogos platônicos nos relatam o fracasso de Sócrates ao tentar defendê-la em praça pública, com frequência ela era refutada e até mesmo seus discípulos atestaram seu fracasso.

A razão de seu fracasso está em que essa proposição de Sócrates está baseada em uma experiência própria do pensamento, obtida em isolamento, quando estou a sós comigo mesmo num diálogo travado entre eu e eu mesmo. Para o bem deste diálogo não devo entrar em discórdia comigo mesmo, e por isso “é melhor estar em desavença com o mundo inteiro do que em discórdia e contradição consigo mesmo.” (*idem*, p303). Essa conclusão obtida no diálogo que tenho comigo mesmo é no que se baseia a asserção socrática. E ao se basear nela entra em contradição com o modo de vida do cidadão da *polis* grega. É impossível convencer um cidadão que está “preocupado mais com o mundo e a felicidade pública que com seu próprio bem-estar.” (*idem*, p304). Pois esta era a prerrogativa do cidadão, a preocupação com os assuntos públicos, que interessavam a todos e não suas necessidades e carências que eram relegadas a esfera do lar.

O mais interessante é que apesar de seu fracasso na praça pública ao tentar defender sua verdade, o desfecho que ela teve foi dos mais promissores. Nenhuma verdade teve tanto reflexo sobre nossas condutas e doutrinas éticas. Quase todos os parâmetros éticos que temos hoje se baseiam nessa proposição socrática. Então como explicar esse sucesso diante do fracasso de Sócrates ao tentar defendê-la?

A razão dada por Arendt é a de que Sócrates teria usado de uma “persuasão um tanto excepcional; Sócrates decidiu empenhar sua vida por sua verdade – dar um exemplo [...] ao recusar-se a fugir à sentença de morte.” (*idem*, p306). O exemplo seria a única forma da qual dispõe o filósofo para convencer as pessoas de sua verdade sem deturpá-la ou distorcê-la. Kant percebeu isto ao comparar as intuições com os exemplos: “é que precisamos sempre de 'intuições... para verificar a realidade de nossos conceitos' [...] se, porém os conceitos são práticos, relativos à conduta, 'as instituições chamam-se exemplos'.” (*idem*, p307).

Sócrates ao dar seu exemplo não somente passou uma lição mais também agiu, transpôs os umbrais entre a filosofia e a *polis*, transformando sua verdade filosófica num princípio para a ação. É essa exatamente a desvantagem da verdade factual, pois a partir dela não podemos extrair nenhum princípio para ação. Nas palavras de Arendt “não somente não contém as asserções fatuais nenhum princípio a partir do qual os homens possam agir e que possam, desse modo, se manifestar no mundo, como seu próprio conteúdo desafia esse tipo de verificação.” (*idem*, p308). A verdade factual não deixa margem nenhuma para que o homem possa extrair um princípio dela através do qual possa se manifestar e garantir a realidade no mundo de sua asserção.

E não somente a verdade factual é impotente no sentido de produzir um princípio para a ação como o seu contrário, a mentira organizada por si mesma já é uma tentativa de alterar o registro histórico e por isso uma forma de ação. A verdade factual “só adquire implicações políticas ao ser colocada em um contexto interpretativo. Mas a proposição oposta [...] não necessita de nenhum contexto para ter importância política.” (*ibidem*).

O contador da verdade factual ao adentrar o espaço público corre o risco de identificar-se com interesses parciais, e assim comprometer sua tarefa, pois “concilia acerca da única qualidade que poderia ter tornado plausível sua verdade, a saber, sua veracidade.” (*idem*, p309). Na verdade é a única coisa que ele tem a seu favor, sua reputação e confiança depositada em sua imparcialidade. Já o mentiroso não precisa de nenhuma precaução para adentrar o âmbito público pois este já se encontra nele, o espaço político não lhe oferece risco para sua atividade, ao contrário, é a própria atividade política que está a seu favor, ao lhe possibilitar um âmbito de participação de opiniões e interesses conflitantes.

Um fato de não pequena monta é que a política nunca incluiu em seu rol de virtudes a veracidade, e isso por sua incapacidade em transformar o mundo. Essa situação só pode mudar quando o quadro se inverter. Se caso a mentira se espalhasse de tal forma que todos mentissem deliberadamente acerca das coisas mais importantes aquele que passasse a contar a verdade também passaria a agir, pois o simples fato de contar a verdade nessa situação já seria uma tentativa de mudar o mundo.

A liberdade deixada ao mentiroso é mais uma aliada na sua tentativa de deturpar os fatos, pois ele é livre para acomodar os fatos como desejar “adequando-os ao proveito e ao prazer ou mesmo às meras expectativas de sua audiência” (*idem*, p311). Esta possibilidade tende a facilitar sua tarefa de persuadir a multidão, pois não é tão difícil convencer quando seu argumento condiz com os interesses e satisfações da sua audiência. Recurso este ausente para o contador da verdade factual, pois como vimos sua credibilidade está aliada à fidelidade de seu relato aos fatos, os quais são arbitrários e obedecem uma única lei que lhes é dada a conhecer, a do acaso, e “com muita frequência a realidade desagrada a integridade do bom-senso tanto quanto prejudica o proveito e o prazer.” (*ibidem*).

Não há quem duvide que a mentira faça parte da política e até que não poderia haver política sem mentiras, mas essa concessão à mentira só pode ser válida para a mentira tradicional e não para a moderna. A principal diferença entre a mentira moderna e a mentira tradicional é que esta oculta enquanto aquela destrói. A mentira tradicional visava apenas particularidades, e não literalmente apagar um registro histórico iludindo a todos.

Ademais na mentira tradicional perpetrada por estadistas e diplomatas eles “ainda sabiam como preservar a verdade e podiam fazê-lo.” (*idem*, p313). Eram mentiras que ainda preservavam a verdade mesmo que seja na pessoa de diplomatas e estadistas. Na mentira moderna prevalece o auto-engano, e Arendt fornece uma explicação para isso: “somente o auto-engano pode criar uma aura de veracidade” (*idem*, p314) e “em um debate a respeito de fatos o único fator persuasivo que ocasionalmente tem possibilidades de prevalecer contra o prazer, o medo e o lucro é a aparência pessoal” (*ibidem*). Em outras palavras: a mentira em que o próprio mentiroso acredita é muito mais convincente.

O que é característico dessa mentira moderna é que sua ilusão tende a transformar questões que antes eram externas agora em questões internas. A mentira moderna não visa

somente a enganar inimigos externos ou órgãos humanitários, mas também a própria população sem nenhuma exceção.

Entretanto não é só a verdade factual que apresenta fragilidades, a própria mentira organizada revela falhas, pois ela não está ameaçada somente quando se descobre a verdade e os fatos vem a público, acontece que “constantemente fragmentos de fatos perturbam e desengrenam a guerra de propaganda entre imagens conflitantes.” (*idem*, p316).

Apesar desta instabilidade própria da mentira organizada não garantir a revelação dos verdadeiros fatos ela dá sinais do caráter fraudulento das declarações mentirosas acerca do mundo dos fatos. E assim revela a dificuldade da mentira organizada perdurar no tempo.

As consequências advindas da substituição dos fatos pela mentira organizada vai muito além da aceitação da mentira e o descrédito da verdade dos fatos, passamos a um estado de perda da orientação que anteriormente era nos fornecida pela oposição entre verdade e falsidade, “um processo de destituição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real” (*idem*, p317).

Os fatos poderiam ocorrer de forma totalmente diversa do que ocorreram, o que permite a mentira explorar o universo dos fatos de forma ilimitada, e é exatamente este o motivo de seu fracasso.

A vantagem da mentira organizada é apenas momentânea, pois a mentira perde em estabilidade para a verdade, é como se a mentira ao nos retirar a verdade sobre a qual a realidade se assenta não substitui-se por nenhuma base sólida.

O próprio mentiroso se ilude ao pensar que pode antecipar as transformação do futuro alterando o passado. Arendt aponta que seu erro se encontra no fato inalterável de que “não é o passado, e toda verdade fatural diz respeito evidentemente ao passado, nem o presente, na medida em que este é o resultado do passado, porém o futuro que está aberto à ação.” (*idem*, p319).

O que Arendt fez foi considerar o conflito político a partir da perspectiva daquele que conta a verdade e isso quer dizer olhar a política a partir de uma perspectiva externa. Como

vimos essa perspectiva difere da imparcialidade obtida através do juízo no espaço público, a imparcialidade da perspectiva externa provém da própria posição externa ao âmbito político, e Arendt dá como exemplo a imparcialidade dos tribunais e das universidades, pois a princípio suas atividades estão resguardadas dos interesses e intrigas políticas.

Mesmo com todo este conflito travado entre o político e a verdade factual o domínio político reconhece a necessidade da existência de instituições que estejam protegidas das intromissões do governo.

No texto *Verdade e Política* (2005b) Arendt abordou a política pelo seu lado mais indigno, onde os homens mentem para manter ou adquirir mais poder, usam da persuasão a fim de enganar e ludibriar, pois é exatamente a este nível que a política entra em conflito com a verdade factual. O que Arendt queria ao realizar esta abordagem era demonstrar os limites que demarcam o domínio político, limites estes que separam o político daquele domínio onde não podemos modificar nada por meio da nossa vontade. Este domínio é o da verdade factual, pois “conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar.” (*idem*, p325).

3. O GOVERNO TOTALITÁRIO E A ELIMINAÇÃO DA ESPONTANEIDADE:

Ao final da obra *Origens do Totalitarismo* (2006), Arendt já esboça a sua clássica divisão da *vita activa*, expressa nas atividades do trabalho, da fabricação e da ação. Isso porque a experiência da solidão na qual se baseia o domínio totalitário é própria do *animal laborans*, do indivíduo que trabalha e consome. Este indivíduo é descrito por Arendt como uma pessoa que perdeu seu lugar no terreno político e foi abandonado do mundo das coisas, restando a ele apenas a manutenção do corpo e da vida. Fica claro que a obra *A Condição Humana* (2005a) parte da tentativa de entender as origens das experiências descritas em *Origens do Totalitarismo* (2006) de solidão e isolamento. O isolamento pela sua perda no terreno da ação e a solidão ou desenraizamento pela sua perda de contato com o mundo. O mundo e a espontaneidade da ação constituem a maior ameaça ao domínio totalitário. Exatamente por isso o domínio totalitário instaura um regime de terror visando eliminar toda e qualquer iniciativa humana e constrói campos de concentração onde os homens perdem qualquer contato com o mundo dos vivos, ou seja, a eliminação da experiência da ação e do mundo das aparências constituído pela pluralidade humana.

Procurando neste capítulo abordar de que forma o totalitarismo conseguiu por meio do terror eliminar a espontaneidade e a iniciativa tão própria ao ser humano, como vimos ao tratarmos da ação, pois o homem ao nascer é ele próprio um início. Os elementos que compõem o totalitarismo como a sociedade de massas, a propaganda, o campo de concentração, o terror e a ideologia negam sistematicamente a ação, a espontaneidade, a liberdade, a realidade formada pelo mundo das aparências e o pensamento. A sociedade de massa por meio da atomização nega as relações estabelecidas entre os homens no espaço de participação de atos e palavras. A propaganda ao proteger o mundo totalitário de qualquer interferência externa construindo como que uma cortina de ferro nega o mundo das aparências marcado pela pluralidade de visões que garante a realidade do mundo. Uma das principais atividades da propaganda totalitária constituía-se em enganar, esconder e forjar fatos, descartando desta forma a realidade factual sobre a qual guiamos nossas opiniões e ações. O campo de concentração nega a espontaneidade, pois transforma o homem em algo como um fantoche, sem iniciativa e sem personalidade. Arendt descreve o homem neste estado como o cão de Pavlov que era treinado para comer quando tocava o sino, mesmo que não estivesse com fome, tal era a degeneração do homem e sua espontaneidade. O terror nega a ação e a liberdade, pois a forma como escolhe suas vítimas independe de motivação ou conduta,

tornando assim inútil qualquer princípio que possa inspirar a ação, como a honra, a glória, o medo e o ódio. A ideologia nega o pensamento, pois a forma como a ideologia por meio da lógica cria toda uma linha de pensamento descarta toda e qualquer nova ideia ou experiência nova, apartando assim o pensamento de toda e qualquer realidade. Em seguida exploraremos mais como esses elementos do totalitarismo negam a condição humana da pluralidade e a ação política.

O campo de concentração é abordado como o lugar de perda total do contato do indivíduo com o mundo dos vivos e dos mortos. Pois é como se o prisioneiro estivesse deprimido entre o mundo dos vivos e dos mortos, não pertencendo a nenhum deles, pois ninguém mais se interessa por sua vida. É uma experiência ao mesmo tempo tão extrema e tão oposta ao convívio dos homens na política, pois na política o homem consegue imortalizar seus feitos e dar continuidade as suas ações e a sua história. A identidade e principalmente a singularidade tem um papel crucial na ação política enquanto que no campo de concentração a personalidade e a identidade são completamente destruídas. Ao prisioneiro e até mesmo ao seu algoz tudo que se passa no campo de concentração se aproxima muito mais de um pesadelo do que com a experiência real. Isto só é possível porque o totalitarismo constrói um mundo fictício, por meio de uma cortina de ferro que separa o mundo totalitário do mundo não-totalitário, oposto ao mundo das aparências, marcado pela pluralidade humana, onde os homens confirmam a realidade e garantem a realidade dos acontecimentos humanos.

O projeto totalitário é um projeto de criação de uma nova espécie de homem, sem capacidade de iniciar algo novo, sem espontaneidade e nem capacidade de distinguir entre o que é real e o que é pesadelo. O totalitarismo faz questão de criar um mundo fictício no qual nenhuma experiência real é válida para guiar as ações humanas. É como viver num pesadelo onde homens são fantoches.

3.1 A atomização das massas e a negação da pluralidade:

O governo totalitário é um governo das massas. Essas massas possuíam características que as tornavam propensas ao estabelecimento do domínio total. A atomização, o isolamento e principalmente a superfluidade são fenômenos que caracterizaram essa sociedade das massas. Esses fenômenos tornaram possível a experiência da solidão, que nega ao homem sua condição de pluralidade e mundanidade. A solidão nega a pluralidade e a mundanidade porque

a atomização e o isolamento marcam o rompimento das relações entre os homens, relações de interesses comuns. Essas relações são como vimos característica do espaço denominado por Arendt de teias de relações, relações estas que se referem a um mundo comum, compostos por interesses que unem e separam os homens. Por fim a superfluidade nega a igualdade e singularidade humana, ao tornar os homens descartáveis os destitui de toda e qualquer importância para os demais homens, destruindo a memória e as histórias humanas nega a singularidade e a revelação que cada indivíduo realiza de si mesmo ao agir.

As massas fornecem aos governos totalitários o material sem o qual eles não poderiam permanecer, pois somente onde há uma massa de pessoas supérfluas que possa ser sacrificada sem grandes riscos provocados pelo despovoamento o programa totalitário pode se tornar possível. A formação dessas massas supérfluas se deu na Europa principalmente pelo colapso das sociedades divididas em classes e pelo desmantelamento da estrutura nacional na Europa. O desemprego em massa e o vertiginoso aumento da população nos últimos 150 anos resultaram num sentimento de superfluidade das massas. O termo massa refere-se a indivíduos que não se unem por um interesse comum ou objetivos e metas determinadas. Em geral são caracterizados pelo seu grande número e pela indiferença.

Foi exatamente dessas massas indiferentes, as quais os partidos políticos sempre trataram com um certo desprezo, de onde os movimentos totalitários recrutaram pessoas para suas fileiras. Isso possibilitou novos métodos de propaganda e uma indiferença para com os argumentos dos outros partidos. A sociedade dividida em classes dominada pela burguesia encontrava-se em colapso na Europa e com ela todo o sistema político-partidário veio a entrar em crise, “porque os partidos, cuja função era representar interesses, não mais podiam representá-los, uma vez que a sua fonte e origem eram as classes”. (ARENDR, 2006, p364).

A consequência do colapso do sistema partidário não foi a perda dos velhos membros dos partidos, mas sim a incapacidade de recrutar os da geração mais jovem e receber o apoio silencioso das massas desorganizadas. A queda das paredes protetoras das classes transformou a maioria da população em massas desorganizadas compostas por indivíduos que acreditavam que as esperanças partidárias eram vãs, e que os mais respeitados representantes da sociedade e suas autoridades constituídas eram néscios e desonestos.

Foi nessa atmosfera do colapso da sociedade dividida em classes que se formou a

mentalidade do homem de massa da Europa. Sua principal característica era o isolamento e a falta de relações normais. Arendt relata que apesar do mesmo destino tocar muitas vidas individuais, cada um deles interpretava o fracasso geral em termos de fracasso individual. Esse egocêntrismo gerou um sentimento de desimportância e dispensabilidade enfraquecendo todo instinto de autoconservação. Tal enfraquecimento gerou um indivíduo que de acordo com a descrição de Heinrich Himmler não estava interessado em problemas cotidianos, mas sim em questões ideológicas e de importância para as próximas décadas.

As várias predições a respeito do homem de massa e da sociedade de massa assim como a afinidade entre democracia e a ditadura se realizaram, porém o que não se previam eram fenômenos inesperados como a

perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo, a indiferença cínica ou enfasiada diante da morte, a inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas em nível de normas de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso. (*idem*, p366).

A ideia de que a sociedade de massa surgiria da crescente igualdade e da expansão educacional também se revelou falha. Prova disto é que indivíduos altamente cultos se mostravam cada vez mais atraídos pelos movimentos de massa. Na verdade o que precedeu a sociedade de massa não foi a igualdade, mas sim a atomização dos indivíduos e uma individualização extrema.

Os regimes totalitários só são possíveis onde haja uma massa de indivíduos atomizados. Na Alemanha essa condição foi preparada por circunstâncias históricas. Na Rússia, Stálin precisou fabricar uma sociedade atomizada e isso ele conseguiu por meio dos frequentes expurgos que eliminaram uma por uma das classes e diferenciações que existiam na sociedade sob seu domínio.

Lênin descreve que em nenhum lugar do mundo seria tão fácil chegar ao poder quanto na Rússia, mas em nenhum lugar seria tão difícil mantê-lo, isso em razão das anárquicas condições sociais existentes na Rússia. Por isso Lênin se apegou a toda forma de diferenciação que pudesse conservar e inserir na sociedade, por acreditar que seria a única forma de manter o poder. Procurou concentrar nas mãos dos *soviets* o poder. Porém Stálin considerava exatamente essas classes e nacionalidades que Lênin procurou manter como um

entreve para o governo totalitário. Stálin primeiramente retirou o poder dos *soviets* e fortaleceu a burocracia do partido tornando-a firmemente centralizada. Depois empreendeu uma liquidação das classes, primeiro classes proprietárias, as classes médias da cidade e os camponeses do interior. A próxima classe foi a dos operários e finalmente a própria burocracia que o tinha ajudado a levar a cabo o plano de liquidação das classes.

O que chama a atenção é que nenhum desses sacrifícios empreendidos para a eliminação das classes pode encontrar uma justificativa razoável do ponto de vista político. Nenhuma dessas classes que sofreram os expurgos ofereciam qualquer resistência contra o regime e nem muito menos era provável que num futuro fossem oferecer resistência. Se do ponto de vista político essas medidas não encontravam justificativa razoável, do ponto de vista econômico eram um total desastre, praticamente liquidou a *intelligentsia* técnica russa.

O regime totalitário não se contenta, como no caso dos governos despóticos, em reduzir os indivíduos a uma condição de igualdade que dificulte a formação de uma classe de cidadãos que possa se opor a dominação. Para o domínio total é necessário romper até mesmo laços não-políticos, tais como laços de família e de interesses culturais comuns. É necessário a eliminação de qualquer laço familiar, de amizade ou solidariedade, até qualquer atividade autônoma é vista como uma ameaça ao projeto totalitário. Tudo necessitava ser previsível e estar sob controle.

Para evitar a formação de qualquer laço de solidariedade foi concebida uma espécie de “culpa por associação”, ela funcionava assim: “logo que um homem é acusado, os seus antigos amigos se transformam nos mais amargos inimigos: para salvar a própria pele, prestam informações e acorrem com denúncias”. (*idem*, p373). Essas denúncias serviam para corroborar provas inexistentes e era a única forma que encontravam para salvar a própria pele. A eficácia dessa medida está em que qualquer um com um pouco mais de cautela evitará todos os laços de amizade possíveis.

3.2 A construção de um mundo fictício pela antítese com a realidade formada pelo mundo das aparências:

Para a construção do mundo fictício a propaganda é essencial, pois protege o mundo totalitário das interferências do mundo não-totalitário. Neste sentido é que a propaganda totalitária é sempre dirigida a um público exterior, seja para as camadas não totalitárias da população ou aos outros países. As necessidades da propaganda são sempre ditadas pelo público externo, pois o totalitarismo não propaga e sim doutrina sua população. Por isso tudo depende do tamanho do movimento e da pressão externa, caso o movimento seja ainda pequeno maior a necessidade de propaganda, e quanto maior a pressão externa mais ativa será a propaganda. É uma questão de isolamento, de se proteger contra a interferência externa.

Arendt descreve a propaganda como um instrumento para enfrentar o mundo não-totalitário, enquanto que o terror é a essência do governo totalitário. A propaganda totalitária um dia pode chegar ao fim mas o terror não, mesmo depois que a população toda esteja subjugada o terror é empregado ininterruptamente.

A força da propaganda totalitária encontra-se na capacidade desta isolar as massas do mundo real. Porém é impossível que não haja lacunas que são os únicos sinais que a realidade ainda oferece a essas massas atomizadas, essas lacunas são perguntas que eles evitam debater, boatos que não procuram contradizer. Dessas lacunas a propaganda totalitária extrai o elemento de veracidade para suas mentiras. A propaganda necessita deste elemento de veracidade, pois somente o terror poderia confiar na mera ficção.

O isolamento é obtido pela forma como o movimento totalitário se organiza. A forma como o movimento totalitário se organiza é completamente distinta das organizações partidárias comuns. O primeiro expediente organizacional é a distinção entre os membros dos partidos e os simpatizantes, que farão parte das organizações de vanguarda. A diferença é que a maioria dos partidos vê essa massa de simpatizantes apenas como um reservatório de onde pode tirar alguns membros mais ativos para o partido, enquanto que o movimento totalitário vê nesses simpatizantes uma força decisiva em si.

A organização de vanguarda tinha a função de proteger os membros e separá-los do mundo externo, mas ao mesmo tempo servem como uma ponte que os liga de volta à

normalidade. Isso funciona da seguinte forma: os simpatizantes dão uma aparência de normalidade ao movimento, pois o membro vê o mundo através dos simpatizantes. Ele acredita que o mundo é exclusivamente formado por pessoas que são inimigas, como os judeus, e pessoas que acreditam na propaganda totalitária mas não possuem a coragem que o membro possui para lutar por suas convicções. Disso ele conclui que o mundo está do seu lado e que está repleto de aliados mesmo que secretos.

Mas assim como os simpatizantes enganam os membros do movimento, o mundo externo também é enganado. Como esses simpatizantes são formados por cidadãos inofensivos e normais, o mundo externo acredita que quando o movimento totalitário assumir o poder atenuará mais suas ações extremistas, até mesmo para ter estabilidade. Acreditam que o movimento totalitário age como os partidos normais, que para alcançarem o poder podem assumir atitudes extremas mas que com a conquista do poder refreiam suas ações.

Essa divisão entre membros e simpatizantes é copiada para toda a estrutura do movimento totalitário. Em todos os escalões há aqueles que desempenham o papel da vanguarda e aqueles que se identificam mais completamente com o movimento. Entre os membros do partido existem grupos que se identificam mais completamente com o movimento, não possuindo vida profissional ou pessoal à parte do partido, esses veem os outros membros como estes veem os simpatizantes. E assim como os simpatizantes esses membros comuns protegem os grupos mais militantes do mundo exterior.

Essa estrutura estabelecida pelo movimento ajuda a neutralizar o impacto de uma doutrina básica dos movimentos totalitários. Tal doutrina consiste na divisão do mundo entre aqueles que pertencem ao movimento e aqueles que são inimigos do movimento. A gradação existente entre os escalões e a função que exercem os mantêm protegidos contra o mundo exterior e preserva a hostilidade como um pressuposto ideológico. Para eles o mundo está dividido entre dois grandes grupos inimigos e o mundo está em constante batalha.

Essa estrutura tem a potencialidade de ser repetida quantas vezes quiser, e os movimentos totalitários cientes disto, inseriram cada vez mais novas camadas nos seus escalões da militância. O fluxo era contínuo e mantinha cada escala superior mais protegida contra a realidade externa.

A multiplicação de cargos, a formação de organizações paralelas eram estratégias para a criação de um mundo fictício. As formações paramilitares dos movimentos totalitários exerciam uma função mais ideológica do que militar. Pretendiam fazer frente ao pacifismo corrente na Europa pós Primeira Guerra Mundial. Entretanto o movimento totalitário não se restringe à criação de organizações paramilitares, em conformidade com seu plano de domínio total ele cria organizações paraprofissionais, como o clube de advogados nazistas e até departamentos das relações exteriores, de educação, cultura, esportes, numa tentativa de duplicar a sociedade e criar um mundo perfeito de aparências em que “cada realidade do mundo não-totalitário era servilmente reproduzida sob forma de embuste”. (*idem*, p421).

A violência organizada funciona como um muro protetor do mundo fictício do totalitarismo, pois faz com que os indivíduos sintam-se mais seguros como membros do que como oponentes do movimento, e assim preferem a cumplicidade em atos ilegais do que abandonar o movimento. Esse sentimento de segurança ajuda a manter o mundo fictício do totalitarismo.

Duas atitudes muito comuns à sociedade de massas protegia o mundo fictício do totalitarismo. As atitudes são a da credulidade e do cinismo. Isso quer dizer que as massas acreditavam ao mesmo tempo que tudo era possível e que nada era verdadeiro. A propaganda totalitário descobriu que as massas estavam preparadas para acreditar nas mentiras mais fantasiosas e absurdas e que no dia seguinte quando descobrissem que nada daquilo era verdade se conformariam justificando que das autoridades não poderiam esperar nada, ou seja, apelariam para o cinismo. A atitude de cinismo era maior quanto mais elevado fosse o escalão do partido. As mentiras falaciosas do líder eram vistas como atitude de extrema esperteza e estratégia tática pelos membros da elite partidária. Essa atitude torna o totalitarismo imune à realidade que teima em tentar desmascarar a mentira. Isso não quer dizer que os membros da elite e até mesmo o líder não acreditassem em determinadas mentiras ideológicas.

O papel do líder no totalitarismo é conciliar a construção de um mundo fictício para o qual faz uso do Estado e o eminente perigo que a estabilização de suas leis e instituições provocaria ao estagnar o movimento em direção a conquista do mundo. Essa é a razão pela qual o líder despreza tão espantosamente os interesses nacionais diante das pretensões totalitárias de conquista mundial.

Quando o movimento totalitário toma o poder ele é confrontado diretamente com a realidade, não basta mais afirmar que existe uma conspiração mundial, que o mundo funciona de acordo com leis raciais. O que é preciso agora é a construção de um mundo que não tenha nenhuma outra realidade como rival.

O estado totalitário não procura diferenciar-se muito do que era o movimento totalitário antes da sua conquista do poder. A divisão entre organizações de vanguarda e membros do partido é mantida, porém a classe de simpatizantes é altamente alargada para toda a população. O controle desses simpatizantes é obtido por meio de um superpartido formado por centenas de milhares.

O que difere no Estado totalitário do movimento é que as mentiras precisam ter maior consistência e atingir um número maior de indivíduos. Para conseguir isso Hitler apelou para o bom e velho nacionalismo, o qual havia combatido nos anos do movimento. Stálin também levou em conta a opinião pública tanto do seu próprio país como dos países não-totalitários ao declarar que o socialismo só seria possível em um país.

No início o movimento se permitia declarar abertamente seus planos, mas ao assumir o poder não precisava convencer a mais ninguém que seus planos seriam possíveis, no caso nazista não era necessário convencer ninguém que os judeus poderiam ser assassinados em massa através das câmaras de gás. É então que se instala o que Arendt chama de “sociedade secreta à luz do dia” (*idem*, p464). Essa sociedade nunca é mais conspirativa do que quando é aceita pelas outras nações. Uma razão inversa se instala, pois quanto mais visível o poder totalitário se mostra mais secretos são seus objetivos. Os governos totalitários sabiam do perigo de uma política nacionalista para os seus planos de domínio mundial, e por isso instalaram uma política de ação contrária ao que afirmavam em público.

3.3 O campo de concentração como negação da espontaneidade:

Se existe algum grupo que podemos denominar como uma sociedade secreta no movimento totalitário, esta é a polícia secreta. Ela é a detentora do segredo mais bem guardado que existe num país totalitário, as operações da polícia e o que ocorre nos campos de concentração. Por mais que a população saiba dos fatos gerais, de que pessoas

desapareçam misteriosamente, que ocorram detenções arbitrárias, esse assunto não pode ser compartilhado de forma alguma. Se tais informações não podem ser compartilhadas isso só quer dizer que elas não passam de um pesadelo.

Os campos de concentração são os laboratórios onde a ideologia totalitária do tudo é possível é aplicada e testada. A dominação totalitária procura sistematizar toda a humanidade formada por sua pluralidade em um único indivíduo, reduzindo as pessoas a mesma identidade. Essa nova espécie só é possível por causa da doutrinação ideológica das formações de elite e do terror aplicado ao campo de concentração.

Para a fabricação dessa nova humanidade as experimentações dos campos buscam eliminar a espontaneidade humana. É como transformar os homens em algo que nem os animais são. Claro que em condições normais isso não seria possível, por isso os campos de concentração são necessários. Eles só conseguem isso porque isolam suas vítimas não somente do mundo não-totalitário mas também isola-as do mundo dos vivos. E assim as torna modelo perfeito para o domínio total.

Tal era o isolamento do mundo dos vivos que os relatos dos sobreviventes só poderiam ter uma aparência de irrealidade. A reação aos relatos não foram de “arroubos de indignação e de simpatia capazes de mobilizar os homens em nome da justiça. Pelo contrário, qualquer pessoa que fale ou escreva sobre campos de concentração é tida como suspeita.” (*idem*, p489). Os relatos inspiravam incredulidade e até as vítimas só podiam acreditar que tinham acordado de um pesadelo.

Essa dúvida sobre a realidade só refletia algo que os nazistas já sabiam: que para cometer crimes é preciso organizá-los da maneira mais vasta e mais inverossímil. Somos quase sempre tentados a raciocinar como liberais e procurar motivos utilitários para as medidas totalitárias. O fato de o regime totalitário passar por vários estágios dificulta a nossa compreensão da verdadeira natureza do totalitarismo, principalmente porque este no seu início ainda compartilha de algumas características da tirania. Emprega o terror ainda para eliminar seus opositores. Mas ao eliminar seus opositores o terror não cessa, ao contrário, só aumenta, em total menosprezo por categorias utilitárias, como que fazendo parte da essência do governo totalitário.

No campo de concentração o preso tem sua *psique* destruída. Essa é a razão para a dificuldade que temos ao tentar compreender a sua conduta psicológica. A possibilidade no campo de concentração de destruição da *psique* sem a destruição física resulta em seres inanimados. Seres reduzidos a um feixe de reações, separados da sua individualidade e personalidade. As medidas no campo de concentração visam a tratar o preso como se nunca houvesse existido, apagando qualquer rastro de personalidade ou identidade. O horror era tamanho que “mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido” (*idem*, p493). Isso possibilitava matar um homem no campo de concentração como se estivesse matando um inseto.

Nesses campos tanto a vida como a morte podem ser retardadas, é como se pudessem tornar permanente o processo de morte que ali ocorria. Arendt descreve como este processo ocorria:

Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superpovoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo. Inversamente, pode ocorrer que, devido a uma falta de novas remessas humanas, surja o perigo de que os campos se esvaziem, e seja dada a ordem de reduzir o índice de mortalidade a qualquer preço. (*idem*, p493-494).

O importante era manter os campos em funcionamento independente dos interesses utilitários e pessoais, dando continuidade com a produção de mortos-vivos e cadáveres em massa.

As medidas implementadas num campo de concentração são muito mais radicais do que qualquer das penas antigas como a de trabalho forçado ou banimento. O trabalho forçado geralmente possui limites no tempo e na intensidade, o preso ainda retém direitos sobre o próprio corpo, na pena de banimento o que ocorre é a mudança de um local para outro e não a completa exclusão do mundo dos homens. Nos campos o interno não tem valor algum, nem ao menos um valor comercializável e se torna totalmente supérfluo.

A incredibilidade sobre a vastidão e intensidade dos crimes ocorridos nos campos de concentração estava intimamente ligada à inutilidade material com que eles levavam a cabo seus crimes. Essa inutilidade chegou ao ponto mesmo da antiutilidade no caso dos nazistas pois “em meio à guerra e a despeito da escassez de material rolante e de construções,

edificaram enormes e dispendiosas fábricas de extermínio e transportaram milhões de pessoas de um lado para o outro.” (*idem*, p495). Essas medidas contraditórias só poderiam dar a impressão de irrealidade.

Tamanha é a irrealidade que a única forma de descrever os tipos de campos de concentração é fazendo uso de imagens extraterrestres. Arendt os classifica como: o Limbo, o Purgatório e o Inferno: o Limbo era a forma mais benigna, destinado a afastar os elementos indesejáveis da sociedade; o Purgatório era os campos de trabalho forçado na União Soviética, onde era comum o abandono com trabalho desordenado; e por fim o Inferno representado pelos campos nazistas onde a vida era organizada para gerar o maior sofrimento possível.

Apesar de todos num campo de concentração sentirem e perceberem a realidade como qualquer um, lhes faltava um elemento que provê de sentido todo o campo de relações humanas que é a estrutura de responsabilidades e consequências. Sem essa estrutura é como se a realidade não passasse de um conjunto de dados incompreensíveis.

Todo esse horror gerou nas massas modernas uma descrença num Julgamento Final, ou seja, a certeza de que o chão não se abriria mesmo que o homem cometesse crimes de proporções gigantescas, os quais pertenciam apenas à imaginação mas que agora podiam ser realizados numa escala mundial. Para os piores isso significou a perda de temor e para os melhores a perda da esperança.

Para que fosse possível a produção de cadáveres em massa foi necessária a destruição da pessoa jurídica dos indivíduos. Essa destruição foi facilitada por um período de desintegração política, no qual ocorreu uma desnacionalização maciça, produzindo um maça de apátridas, proscritos e indesejados, além do que o aumento do desemprego tornou milhões de pessoas economicamente supérfluas. Isso só mostrou a deficiência que os Direitos do Homem apresentavam, pois estes eram proclamados mas não eram politicamente garantidos.

Faz parte das preocupações do domínio totalitário que os prisioneiros dos campos de concentração percam a capacidade de cometer quaisquer atos criminosos ou não. Essa eliminação da capacidade da ação é apresentada pela propaganda totalitária como uma medida policial preventiva.

Nos campos de concentração eram incluídos também os criminosos, porém aqueles que já haviam cumprido suas penas. Afinal, o campo de concentração não pertence ao sistema penal, nem foi feito para aplicar penas contra crimes previamente definidos. A inclusão de criminosos é uma concessão do Estado totalitário para que a sociedade se acostume mais facilmente com a existência dos campos. E oferece a vantagem da camuflagem, pois dava a falsa impressão de que “isso só acontece a criminosos; e não está acontecendo nada pior do que os criminosos merecem.” (*idem*, p499).

Entretanto eram os inocentes que se prestavam como as melhores vítimas. Os criminosos ao menos sabiam porque estavam lá e estavam melhor informados da sua condição e tinham sido mandados por um fato definido, por isso conservavam ainda um resíduo da personalidade jurídica.

Apesar da arbitrariedade em que eram escolhidos os indivíduos eram divididos em categorias, mesmo que inexpressivas em si, que eram úteis do ponto de vista organizacional. Num primeiro momento a divisão foi útil para evitar qualquer solidariedade entre os internos, mas depois se mostrou valiosa pois ninguém sabia ao certo se pertencia a uma melhor ou pior categoria. A destruição da personalidade jurídica destes internos era tão completa que eles se agarravam a essas categorias como o último vestígio da sua personalidade jurídica.

Essa destruição da personalidade jurídica não se aplica somente aos apátridas e refugiados. A forma arbitrária como são escolhidos visava destruir os direitos civis de toda a população, torná-la fora da lei em seu próprio país. Para o totalitarismo até mesmo o livre consentimento constitui um obstáculo não menos que a oposição, por isso as prisões arbitrárias destroiam a validade de qualquer consentimento para com o regime. E até mesmo a limitação das categorias nos campos de concentração poderia ameaçá-los pois chegaria um dia que essas categorias limitadas se extinguiriam.

A segunda meta do totalitarismo nos campos é a destruição da pessoa moral dos indivíduos. E de que forma destruíam a pessoa moral do indivíduo? A principal delas era tornando impossível a condição de mártir. Existia a incredulidade de que nenhum protesto poderia ter valor histórico, pois como pode haver testemunho sem testemunhas. É como se estar no meio de milhões e em completa solidão. Até mesmo a morte que é o ato extremo do

mártir lhes foi roubada de seu significado. Não mais poderia significar o fim de uma vida realizada, pois nos campos a morte foi tornada anônima, chegava a ser impossível saber se um prisioneiro estava vivo ou morto. Nem mesmo a consciência poderia ser o último refúgio para a pessoa moral dos indivíduos. O indivíduo já não poderia mais escolher entre o mal e o bem, pois a alternativa da traição significava morte de esposa e filhos, e até mesmo o suicídio poderia significar a morte imediata da sua família. A consequência da morte da pessoa moral do indivíduo é a perda da sua capacidade de julgar. O indivíduo torna-se desprovido de sua capacidade de exercer juízos morais, pois as categorias de certo e errado, bom e mau não são mais aplicáveis a realidade totalitária.

A terceira meta é a mais difícil e compreende a destruição da identidade da pessoa. Essa individualidade é o elemento mais difícil de ser destruído porque ele ainda pode ser conservada por meio de um estoicismo mesmo sem direitos ou consciência. As medidas para a destruição dessa individualidade estão na manipulação do corpo do prisioneiro de forma a lhe proporcionar a maior dor possível. A destruição da individualidade é como criar fantoches, pois destrói a espontaneidade, a capacidade de o homem iniciar algo novo.

O grande erro cometido pelo ocidente foi acreditar que existia mesmo uma natureza humana imutável e que os sonhos totalitários de dominar o homem por completo e transformá-lo num ser apático e submisso ao caminho da morte era não apenas desumano mas também irreal.

O totalitarismo é um sistema que visa a tornar os homens supérfluos, por isso da sua arbitrariedade na escolha dos grupos para os campos de concentração e eliminação em massa de indivíduos inocentes. Toda a superfluidade do sistema só expressa seu objetivo último: tornar todas as pessoas supérfluas. Essa superfluidade do sistema só reflete o sentimento que as massas tem de si mesmas, como massas descartáveis economicamente e onerosas socialmente.

Essa tentativa de tornar os homens supérfluos não reflete um sadismo ou uma crueldade vinda de um egoísmo sem precedentes. Pois não é desejo de poder mas sim por motivos ideológicos que a solução final é implementada. As ideologias são meras opiniões sem crítica quando não levadas a sério, mas a partir do momento em que são tomadas com a pretensão de validade total, suas premissas são adotadas num sistema lógico em que tudo as

segue compreensiva e compulsoriamente. O maior problema é que este mundo louco que gira em torno de um supersentido funciona. Tudo se torna dependente deste supersentido e toda realidade que interfira se torna uma ameaça. Por isso mesmo a imprevisibilidade humana é uma ameaça para os regimes totalitários, pois nenhuma ideologia que pretenda explicar os eventos passados e planejar os eventos futuros pode suportar a imprevisibilidade da ação humana.

3.4 A instauração do terror:

Nos primeiros estágios do regime totalitário a polícia secreta ainda desempenha uma tarefa típica das ditaduras. A de desenterrar seus inimigos e eliminar qualquer oposição aberta ou secreta. Além disso ocorre também “a arregimentação de toda a população em organizações de vanguarda e a reeducação dos velhos membros do partido para serviços voluntários de espionagem.” (*idem*, p472). É neste estágio que o vizinho pode representar uma ameaça maior para aqueles que nutrem pesamentos perigosos do que os próprios agentes policiais.

Depois da caça aos opositores começa a busca da polícia secreta pelos inimigos objetivos. Esta é a fase da implantação do terror e do domínio total. Em tese somente quando o totalitarismo estivesse implantado seria possível o domínio total, mas os regimes totalitários provaram que mesmo diante de derrotas militares é possível realizá-la com perfeição.

Uma nova categoria surge na mudança do indivíduo suspeito de um crime para um inimigo objetivo do regime: A de crime possível. Este crime “baseia-se na previsão lógica de fatos objetivos.” (*idem*, p477). Arendt cita como exemplo o julgamento da velha guarda bolchevista e dos chefes do Exército Vermelho. O crime possível mesmo que improvável apresenta determinada consistência, e juntamente com o pressuposto do totalitarismo de que tudo é possível leva a situação na qual todo o crime que o líder conceba como viável deve ser punido. Como o crime possível não depende de provocação a polícia é completamente dependente do líder. O último estágio é aquele no qual são abandonadas as categorias de inimigos objetivos e crimes possíveis. Neste estágio as vítimas são escolhidas de maneira totalmente arbitrária. Eles estão incluídos na categoria de indesejáveis.

Essa arbitrariedade consegue eliminar a liberdade de uma forma que nenhuma das

tirantias jamais conseguiu. Em geral numa tirania é necessário um ato de provocação para que alguém sofra uma punição. Isso significa que alguém ainda pode manifestar sua opinião mesmo que arriscando sua vida. No regime totalitário alguém pode até manifestar sua opinião contrária ao regime, mas só estará adiantado sua punição que certamente em algum momento acontecerá, independente de provocação ou não. É como se a liberdade perdesse toda e qualquer importância.

Uma das tarefas mais difíceis que a polícia secreta estava encarregada era fazer desaparecer a memória e qualquer vestígio das vítimas do regime. Em razão dessa tarefa, o tradicional sonho da polícia secreta expresso no detector de mentiras de revelar o que suas vítimas pensam transforma-se no sonho de possuir um mapa que demonstre quais as relações que um indivíduo possui e qual o grau de intimidade destas relações. Arendt demonstra que a NKVD chegou perto deste sonho (*idem*, p.484).

3.5 O terror como negação da ação e da liberdade e a ideologia como negação do pensar:

A função do terror é eliminar qualquer obstáculo que a espontaneidade humana possa oferecer à livre propagação das leis da Natureza ou da História. O movimento está sempre selecionando novas categorias de inimigos objetivos que necessitam ser eliminadas, e o terror tem o papel de impedir qualquer manifestação de oposição ou simpatia que interfira na eliminação dessas pessoas. O terror executa a lei de um movimento cujo objetivo não é o bem-estar dos homens mas sim a criação de uma nova humanidade, que para ser criada é necessária à eliminação de determinadas partes dela.

O objetivo da implantação do terror é tornar a pluralidade humana em um único indivíduo através de um cinturão de ferro que elimina qualquer espaço entre as pessoas. O terror adota o mesmo expediente da tirania eliminando as leis que protegem os homens e que os cercam, mas a tirania ainda deixa atrás de si um deserto, no qual ainda se admite que as pessoas possam se movimentar mesmo que esses movimentos sejam medrosos e cheios de suspeitas. Essa é a vantagem da tirania pois esta ainda deixa atrás de si um espaço no qual ainda existe a esperança de haver liberdade. O terror não só restringe os direitos ou suprime liberdades, ele transforma seres humanos. O que o terror faz é acelerar o processo de criação de uma nova humanidade eliminando as raças inferiores ou as classes agonizantes de acordo com as leis da Natureza ou da História.

Assim como num governo não-totalitário as leis não têm o poder para inspirar as ações o terror também não pode inspirar as ações num governo totalitário. Pois “nas condições do terror total, nem mesmo o medo pode aconselhar a conduta do cidadão, porque o terror escolhe as suas vítimas independentemente das ações ou pensamentos individuais.” (*idem*, p519-520). Como as ações já não podem evitar o perigo do qual se teme, as motivações das condutas se tornam irrelevantes. Isso só demonstra que “o objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las.” (*idem*, p520). O único princípio inspirador que o totalitarismo requer é aquele que adapte as pessoas aos papéis de vítimas e carrascos. Para isso a ideologia é suficiente.

Arendt define ideologia como “a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, a qual a 'ideia' é aplicada.” (*idem*, p521). A ideologia é a aplicação da lógica de uma ideia à história, e não a história vista de um ponto de vista da ideia. É como se a história pudesse ser calculada pela ideia. E o que torna isso possível se encontra na própria ideia, “o que torna a 'ideia' capaz dessa nova função é a sua própria 'lógica', que é um movimento decorrente da própria 'ideia' e dispensa qualquer fator externo para colocá-la em atividade” (*ibidem*). Neste caso “o racismo é a crença de que existe um movimento inerente a própria ideia de raça.” (*ibidem*).

A lógica não mais desempenha apenas o controle sobre o ato de pensar, sua atividade passou a ser produtiva. A lógica é aplicada a ideia como um movimento de pensamento tornando a ideia uma premissa a partir da qual será desenvolvida toda uma linha de pensamento e este processo de desenvolvimento não pode ser interrompido nem por uma nova ideia ou experiência nova.

As características totalitárias da ideologia são três: A primeira é a sua preocupação única com o movimento, isto é, com a história; a segunda corresponde a libertação da realidade percebida pelos nossos cinco sentidos e a crença numa realidade mais verdadeira que se encontra por trás de todas as coisas perceptíveis; e a terceira e última é a libertação do próprio pensamento de toda e qualquer experiência, pois “o pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo o mais sendo deduzido dela.” (*idem*, p523). E é claro que o mundo real não obedece a esse processo absolutamente lógico.

Não é exatamente a ideologia que impele as pessoas a assumirem o papel de vítimas e de carrascos, mas é a lógica da ideologia. E o que torna essa lógica imperativa à conduta dos seres humanos é o nosso pavor da contradição. O mundo fictício totalitário é construído sobre determinadas premissas que se negadas é como se estivéssemos entrando em contradição tornando a vida debaixo do regime totalitário sem sentido. A única força que podemos contrapor a essa lógica é nossa capacidade de começar algo novo. Mas contra isso o terror do regime cuida para que de nenhum novo nascimento resulte um novo começo e a lógica da ideologia cuida para que ninguém jamais comece a pensar.

O papel do terror é romper todas as relações existentes entre os homens, enquanto que a lógica da ideologia cuida para que o homem rompa com toda a sua relação com a realidade. O súdito ideal para o totalitarismo não é o nazista ou o comunista convicto, mas sim aquele que já não sabe estabelecer a diferença entre o mundo real e um fictício.

Depois de conhecermos o papel do terror e da lógica já podemos falar da experiência humana na qual se baseia o governo totalitário. É característico à tirania isolar os indivíduos com o fim de torná-los impotentes. O totalitarismo também isola os indivíduos na medida em que destrói qualquer contato político entre os indivíduos. Mas esta não é a experiência na qual se baseia o totalitarismo. Este não se limita a destruir apenas as relações que possibilitam aos homens a agirem em conjunto, mas elimina também as relações que fazem parte da vida privada. O terror elimina através do cinturão de ferro, que já mencionamos, o espaço da vida privada e a lógica destrói a capacidade de sentir e pensar. Essa experiência é a solidão.

A experiência da solidão é aquela na qual não nos sentimos mais pertencentes a este mundo. Arendt descreve as experiências de isolamento e de solidão a fim de diferenciá-las através das três condições humanas básicas que nos foram dadas na Terra: o trabalho, a fabricação e a ação. Como vimos o isolamento é a destruição das relações políticas e por isso é a destruição da capacidade de ação humana. Mas ainda resta o contato do homem com o mundo produzido por ele e pelos seus semelhantes. A esfera da vida privada em que o homem se dedica à construção de um mundo seu é conservada. Mas no totalitarismo o homem também é privado desta esfera, restando apenas a atividade que o homem compartilha com as demais espécies de animais, que é o simples trabalho para a manutenção da vida. É neste estado em que o homem se encontra em completa solidão.

A conclusão a que podemos chegar a respeito dessa nova forma de dominação é que sua característica principal é a de destituir o homem de seu lugar no mundo. Não é uma forma de dominação como as que conhecíamos que restringiam as liberdades e os direitos dos indivíduos isolando-os sem deixar espaço para agirem em conjunto para destituírem o déspota ou o tirano que lhes usurpou o poder. A sede de poder não é mais o objetivo central do líder, este não interpõe objetivos pessoais ao cumprimento da lei do movimento da Natureza ou da História. É apenas um cumpridor das leis da Natureza ou da História, e lança mão do terror e da ideologia para acelerar esse processo de encarnação viva da lei.

Sem um lugar no mundo nos encontramos desamparados das relações que nos fazem reconhecer-nos como seres pertencentes a este mundo; de relações que nos confirmam a realidade compartilhada deste mundo. Um mundo que não pode ser confirmado pelos meus semelhantes só pode ser um pesadelo. O indivíduo perde sua capacidade de distinguir entre a realidade e a ficção ao ter a estrutura de responsabilidade e consequência destruída. As prisões são arbitrárias e tiram toda a possibilidade de liberdade de o indivíduo se opor ou consentir. As motivações das ações não mais importam, porque a punição independe de ação. É como se a liberdade de ação não tivesse mais sentido porque não havia mais lugar no mundo para ela.

Chega-se a conclusão que o totalitarismo é a dominação que põe em risco não só as capacidades políticas do homem, mas também o seu lugar no mundo, a sua condição de pluralidade, de habitante de uma terra onde moram tantos outros homens semelhantes e ao mesmo tempo diferentes dele. Exatamente por isso a experiência da vida humana na qual o totalitarismo se baseia é a solidão, na qual nos encontramos em completo abandono não apenas de nossos semelhantes mas até de nós mesmos.

CONCLUSÃO

A ação é definida por Arendt como a capacidade humana de iniciar algo completamente novo, capacidade esta manifesta em cada nascimento, tornando cada homem um novo início. Este ineditismo é uma das características mais importantes, porém não a única da ação. Tentamos abordar várias características e consequências advindas desta capacidade que mais parece milagrosa, de desencadear algo completamente novo, mesmo a revelia de toda e qualquer condicionante da realidade. É abordada a relação de dependência que a ação possui em relação a revelação, esta advinda do discurso pelo qual o ator do ato revela sua autoria e se singulariza diante dos outros homens. Essa revelação é a expressão da sua identidade, de quem ele é em contraposição ao que ele é. O aspecto agonístico da ação é abordado com o seu extremo individualismo ao ansiar pelo próprio destaque entre seus pares e imortalizar-se pelos seus atos e discursos, como o aspecto consensualista da ação expresso na sua capacidade de estabelecer relações de forma ilimitada, pois uma ação pode desencadear uma rede de reações, sendo que cada reação constitui uma nova ação, renovando sua capacidade de permanecer neste mundo de forma indefinida. A irreversibilidade como a imprevisibilidade são trabalhadas como problemáticas as quais a própria ação oferece soluções na capacidade de perdoar e prometer respectivamente.

De posse deste conceito de ação não podemos mais localizar a liberdade como um fenômeno restrito à vontade. A liberdade significa um estado da existência humana que se concretiza no convívio dos homens e por isso nenhum homem possui o dom da liberdade mas antes é livre ao agir com seus iguais. Arendt chega a essa conclusão pois a ação humana não está sob os ditames da vontade, nem a vontade é suficiente para desencadear a ação, apesar desta depender da vontade para sua existência.

Habermas reconhece uma grande contribuição da teoria da ação de Arendt na sua formulação de poder, tornando este não uma posse, adquirida por meio da força ou da violência, mas sim mantido por meio de uma comunidade de ações intersubjetivas. Porém sua principal crítica a Arendt compreende o abismo estabelecido na sua concepção de poder entre conhecimento e opinião, pois Arendt não admite um ditame cognitivo para as ações políticas, apenas as opiniões podem conviver nesse espaço de participação de atos e palavras.

Dana Villa critica a classificação que alguns pensadores dão a Arendt no *rol* daqueles

que realizaram apenas uma renovação da *práxis* aristotélica. Segundo ele não é apenas uma renovação. A teoria da ação de Arendt inova ao dotar o mundo de significado, o que a teoria da ação nos fornece é na verdade uma fenomenologia do sentido em si mesmo. O que eles falham em ver é que sua ênfase sobre a natureza intersubjetiva da ação é apenas o primeiro passo para a substituição do conceito tradicional de ação. Assim num mundo tão desprovido de sentido e ilimitada instrumentalização a ação é a única capaz de prover de sentido o mundo.

A aparência foi o segundo conceito tratado neste trabalho. Nele encontra-se a preocupação de Arendt em demonstrar a objetividade do mundo constituído pelas aparências, a realidade tecida numa teia de atores e espectadores onde não há sujeito que não seja também objeto. A manifestação da aparência visa a alguém que a perceba e essa intencionalidade não só indica qual a lei que rege os negócios humanos, a lei da pluralidade, mas também demonstra a objetividade daquilo que se mostra. A hierarquia entre Ser e Aparência que antes dominava o pensamento não só filosófico como político foi contestada com o retorno à gênese da sua formação. A tese funcionalista também foi refutada ao apresentarmos a velha hierarquia em roupagens modernas, o que não mudou foi a valorização do Ser em detrimento da Aparência. Essa desvalorização da Aparência pode ser um dos caminhos para explicar o esquecimento da política pelo menos enquanto espaço público, entendido como aquilo que se dá em público, se mostra para um público.

No texto *A Oposição Platônica entre Verdade e Opinião* (2000) Duarte transita entre dois domínios distintos, o da política e o do seus limites. O espaço político é aquele formado pelo fluxo constante de opiniões, esse fluxo é demarcado por um domínio exterior ao político. Esse domínio é formado pela verdade factual. Arendt cuida de estabelecer distinções entre estes dois campos. Duarte explora algumas tensões já exploradas por Habermas e procura novas respostas para os questionamentos levantados por Habermas. O texto gira em torno das críticas feitas por Habermas no texto *O Conceito de Poder de Hannah Arendt* (1980).

A diferença na posição entre Habermas e Duarte, é que o teórico da ação comunicativa contrapõe a posição de Arendt a de Weber, afirmando que Arendt diferente de Weber não reconhece o poder como instrumentalização da vontade alheia. Duarte vê a manipulação como que inerente ao processo de convencimento que ocorre no espaço público descrito por Arendt. E em nenhum momento de sua teoria Arendt negaria que não pudesse ocorrer essa tentativa de

manipulação da vontade nesse processo dialógico da opinião. Mesmo quando ela se refere ao esvaziamento do discurso na guerra moderna (ARENDR, 2005a, p193), sua preocupação está voltada para a tentativa de manipulação dos fatos e eventos sobre os quais a política se dá, não exatamente para a manipulação inerente à persuasão política.

No texto *Verdade e Política* (2005b) Arendt abordou a política pelo seu lado mais indigno, onde os homens mentem para manter ou adquirir mais poder, usam da persuasão a fim de enganar e ludibriar, pois é exatamente neste nível que a política entre em conflito com a verdade factual. O que Arendt queria ao realizar esta abordagem era demonstrar os limites que demarcam o domínio político, limites estes que separam o político daquele domínio onde não podemos modificar nada por meio da nossa vontade. Este domínio é o da verdade factual, pois “conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar.” (ARENDR, 2005b, p325).

No terceiro capítulo a ruptura com a tradição política ocidental proporcionada pelo totalitarismo revela uma humanidade marcada pelo desenraizamento, uma alienação para com o mundo, que possibilitou a ascensão de um forma de dominação que transformava-os em seres supérfluos. Sem um lugar no mundo nos encontramos desamparados das relações que nos fazem reconhecer-nos como seres pertencentes a este mundo, de relações que nos confirmam a realidade compartilhada deste mundo. Um mundo que não pode ser confirmado pelos meus semelhantes só pode ser um pesadelo. O indivíduo perde sua capacidade de distinguir entre a realidade e a ficção ao ter a estrutura de responsabilidade e consequência destruída. As prisões são arbitrárias e tiram toda a possibilidade de liberdade do indivíduo de se opor ou consentir. As motivações das ações não mais importam, porque a punição independe de ação. É como se a liberdade de ação não tivesse mais sentido porque não havia mais lugar no mundo para ela.

Neste último capítulo procuro enfatizar de que modo, para Arendt, o totalitarismo negou e extinguiu a ação política e transformou radicalmente a realidade formada pelo mundo das aparências em um mundo fictício. A relação entre as obras *Origens do Totalitarismo* (2006) e *A Condição Humana* (2005a) torna-se clara quando notamos que os elementos principais que constituem a condição humana são negados pelos elementos que formam o domínio totalitário. Celso Lafer no posfácio da edição da Editora Forense de *A Condição Humana* (2005a) aponta a relação entre as obras *Origens do Totalitarismo* (2006) e *A*

Condição Humana (2005a), chegando mesmo a relatar um diálogo com Arendt no qual questiona a ela esta relação. Entretanto esta abordagem do Celso Lafer se restringiu ao posfácio deixando em aberto em quais pontos específicos as obras se aproximam.

Chega-se a conclusão que o totalitarismo é a dominação que põe em risco não só as capacidades políticas do homem, mas também o seu lugar no mundo, a sua condição de pluralidade, de habitante de uma terra onde moram tantos outros homens semelhantes e ao mesmo tempo diferentes dele. Exatamente por isso a experiência da vida humana na qual o totalitarismo se baseia é a solidão, na qual nos encontramos em completo abandono não apenas de nossos semelhantes mas até de nós mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

_____. **A Vida do Espírito: o pensar o querer o julgar**. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2000.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005b.

_____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **¿Qué es política?** Traducido por Rosa Sala Carbó. Ediciones Paidós, Barcelona, 1997.

BÍBLIA , N. T. Romanos. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990. Cap. 7, vers. 18 e 19.

DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B. e ROUANET, J. P. (orgs) **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980.

VILLA, Dana R. **Arendt and Heidegger: the fate of the political**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.