



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA/PPGS**

**MANOEL DE JESUS DA SILVA PEREIRA**

**POLÍTICA, PENSAMENTO E DEMOCRACIA  
Do Anonimato Político à Esfera Pública em Hannah Arendt**

**MANAUS – AM  
2018**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA/PPGS**

**MANOEL DE JESUS DA SILVA PEREIRA**

**POLÍTICA, PENSAMENTO E DEMOCRACIA  
Do Anonimato Político à Esfera Pública em Hannah Arendt**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa do Pós-Graduação em Sociologia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

**Orientador: Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro**

**MANAUS – AM  
2018**

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

P436p Pereira, Manoel de Jesus da Silva  
Política, pensamento e democracia : Do anonimato político à esfera pública em Hannah Arendt / Manoel de Jesus da Silva Pereira. 2018  
125 f.: 31 cm.

Orientador: Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro  
Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Esfera Pública. 2. Totalitarismo. 3. Ação Política. 4. Banalidade do Mal. 5. Pensamento. I. Ribeiro, Prof. Dr. Odenei de Souza II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

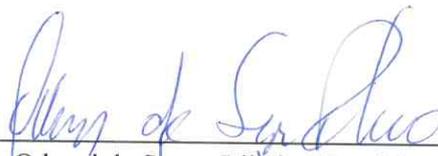
**MANOEL DE JESUS DA SILVA PEREIRA**

**POLÍTICA, PENSAMENTO E DEMOCRACIA: DO ANONIMATO  
POLÍTICO À ESFERA PÚBLICA EM HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas,  
como requisito parcial para obtenção do título de Mestre  
em Sociologia

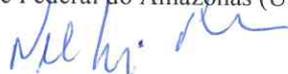
Aprovado em 09 de novembro de 2018

**BANCA EXAMINADORA**



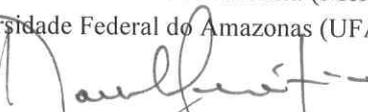
---

Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro (Presidente)  
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)



---

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha (Membro)  
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)



---

Prof. Dr. Marcelo Bastos Seráfico de Assis Carvalho (Membro)  
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

*Para Agnes, que está sempre comigo, e os  
irmãos dela, pelo carinho.  
Para Silviane, que me deu a mão, me ensinou o amor.*

## AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Amazonas;

Ao Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro, orientador e amigo;

Aos meus colegas de turma, colaboradores silentes;

À Marluce Lima, atenciosa e disponível sempre;

À CAPES, pelo fomento financeiro a este trabalho;

Aos professores membros da banca examinadora;

À minha família, pela confiança e torcida;

À minha esposa, Silviane Freitas Campos, minha companheira;

Aos meus *filhos*, donos do meu tempo;

A Deus, sempre.

A diferença decisiva entre as “infinitas improbabilidades” sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida terrena e o caráter miraculoso inerente aos eventos que estabelecem a realidade histórica está em que, na dimensão humana, conhecemos o autor dos “milagres”. São homens que os realizam – homens que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito.

Hannah Arendt

## RESUMO

O trabalho investiga a produção intelectual de Hannah Arendt (1906-1975) a partir das obras *A condição humana*, *Origens do Totalitarismo* e *A vida do espírito*, enfocando especialmente as consequências da separação entre esfera pública e privada como causa do anonimato político na sociedade moderna. A análise internalista das mencionadas obras procura evidenciar o modo como a modernidade industrial obscurece o domínio do político por meio da vitória do *animal laborans* e da atomização dos indivíduos. A pesquisa também esquadrinha o fenômeno do totalitarismo, evidenciando como uma das causas desse fenômeno a derrocada da esfera pública. Por fim, toma-se como paradigma o conceito de banalidade do mal e se avalia a possibilidade de construção da ação política assentada nas faculdades do pensar, do querer e do julgar.

**PALAVRAS-CHAVES:** Esfera Pública, Totalitarismo, Ação Política, Banalidade do Mal, Pensamento.

## RESUMEN

El trabajo investiga la producción intelectual de Hannah Arendt (1906-1975) a partir de las obras *La condición humana*, *Orígenes del Totalitarismo* y *La vida del espíritu*, enfocando especialmente las consecuencias de la separación entre esfera pública y privada como causa del anonimato político en la sociedad moderna. El análisis interno de las mencionadas obras busca evidenciar el modo como la modernidad industrial oscurece el dominio del político por medio de la victoria del animal laborans y de la atomización de los individuos. La investigación también escudriña el fenómeno del totalitarismo, evidenciando como una de las causas de ese fenómeno la caída de la esfera pública. Por último, se toma como paradigma el concepto de banalidad del mal y se evalúa la posibilidad de construcción de la acción política asentada en las facultades del pensar, del querer y del juzgar.

**PALABRAS CLAVES:** Esfera Pública, Totalitarismo, Acción Política, Banalidad del Mal, Pensamiento.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1 POLÍTICA E ESFERA PÚBLICA EM H. ARENDT</b> .....	14
1.1. Hannah Arendt e a Fenomenologia: proximidades e distanciamentos .....	16
1.1.1. Martin Heidegger, Marburg, 1924 .....	18
1.1.2. Um semestre com Edmund Husserl .....	36
1.1.3. Karl Jaspers: 1928 e os anos seguintes .....	38
1.2. H. Arendt: a esfera pública como <i>lugar</i> da <i>vita activa</i> .....	41
1.3. A esfera pública como horizonte hermenêutico do domínio político .....	49
<b>2 AS EXPERIÊNCIAS TOTALITÁRIAS DO SÉCULO XX</b> .....	55
2.1. A sociedade de massa e fim do mundo comum.....	58
2.2. O totalitarismo e a experiência da solidão política .....	63
2.3. O totalitarismo e o domínio total.....	68
2.4. O anonimato político .....	82
<b>3 O PENSAMENTO E A DIGNIDADE DA POLÍTICA</b> .....	87
3.1. A <i>polis</i> como espaço político da liberdade: o paradigma de Sócrates .....	91
3.2. O sentido político das atividades do espírito .....	98
3.4. A ação política em tempos de crise .....	113
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	118
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	123

## INTRODUÇÃO

O trabalho que se segue, em grande medida, reflete as ideias políticas de Hannah Arendt (1906-1975). No decorrer da construção do presente texto, esteve presente – como a espada de Dâmocles – o objetivo de não realizar uma grande recensão conceitual ou literária da obra de Arendt. Tal objetivo se explica, por duas razões. A primeira, de ordem metodológica: a pesquisa perderia objeto se se ativesse apenas ao comentário, mesmo que denso, das obras e conceitos da referida pensadora, num desfiar de citações e remissões. A segunda, de ordem prática, em razão do objeto – a saber, a ação política – cuja raiz não é, nem de longe, um *tema* entre tantos da literatura filosófica ou sócio-política, mas toca a cada indivíduo no contexto vital das experiências cotidianas e, portanto, mesmo que tematizado teoricamente, deve fazer sentido para o leitor a partir da própria experiência de quem lê. Nesse sentido, ao refletir as ideias de Arendt o trabalho não se atém a apresentar – somente – as ideias de Arendt. Assume a perspectiva arendtiana para valorar uma matéria que é universal: o sentido social da ordem política.

O contexto de fala da autora é a modernidade e o sentido que essa mesma modernidade deu ao fenômeno político. Tal sentido é materializado nas instituições políticas modernas, nos estados e no aparato de poder que se expressam, de modo típico, nessa época histórica. Além disso, Arendt, como muito pensadores do seu tempo, foram submetidos à crueza do totalitarismo, que, por razões evidentes, não podia ser tomado como um evento surpreendente, cuja genealogia não pudesse ser descrita senão pelo recurso ao *ex nihilo* da literatura religiosa. Além disso, também não bastava encaixar o totalitarismo dentro de um esquema teórico de derrocada moral do Ocidente: era necessário compreendê-lo como produto da modernidade, cujas raízes, mesmo que se alimentando, em parte, com seiva de outros tempos, fortificaram-se mais velozmente no tempo presente. Arendt seguiu esse feixe de luz e dissociou-se das discussões dualistas que povoavam tanto a Filosofia Política quanto as Ciências Sociais no século XX.

Ora, a modernidade – entendida como a caracterização da produção cultural de uma época histórica – é marcada pela emergência de problemáticas agudas, cujas raízes remontam ao paulatino processo de consolidação dos sistemas políticos no

Ocidente e cujas consequências são vivenciadas de modo amplificado, dadas as transformações tecnológicas que, num sentido próprio, aproximaram os indivíduos e ampliaram a percepção de cada sujeito sobre o coletivo e o papel requerido para o pertencimento e participação sócio-política. Tais exigências impuseram novas abordagens às ciências sociais: não importava mais a análise da Política como um conjunto conceitual essencialista, como se fizera em toda a tradição do pensamento ocidental.

É no bojo dessa exigência, por exemplo, que Raymond Aron (1905-1983) e, em seguida, François Furet (1927-1997), expoentes da sociologia francesa, na senda do também francês Alexis de Tocqueville (1805-1859) se propuseram pensar o fenômeno político para além das determinações marxistas e liberais, então vigentes no cenário intelectual.<sup>1</sup> Nessa empresa, a política (escrita com inicial minúscula) não é mais pensada como uma essência metafísica, cujo equacionamento do conceito seria determinante e suficiente para a compreensão e interpretação da vida social. Diversamente, ela seria apenas a expressão de um dos aspectos constituintes da ordem social, ao lado da ordem jurídica, econômica, religiosa etc. Ao conjunto desses elementos convencionou-se chamar o (domínio do) *político*.

Arendt, embora dialogue com Tocqueville, por exemplo, pressentiu antes mesmo de Aron e Furet – razão pela qual ambos são mencionados aqui – que a política tal como se apresentara na Modernidade possuía pouca aptidão hermenêutica para interpretar as exigências e os novos modos de organização social que a época histórica reclamava. Também não se filiou, como seria natural, a nenhuma das duas grandes tendências em voga no seu tempo. Preferiu, como afirmava constantemente, fazer a genealogia dos conceitos políticos, filiada a uma teoria política independente de escolas. Por isso Arendt contempla a tradição, não com a reverência submissa do religioso fundamentalista, mas com a legítima aspiração do pensador inquieto de que essa tradição – de resto recebida sem testamento ou manual de instruções – permita clarificar o presente.

O esforço arendtiano – *pari passu* com os intentos interpretativos da geração de pensadores da época – de buscar um significado para a história moderna e as

---

<sup>1</sup> Cf. ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. Tradução: Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo: Alameda. 2010, p.13ss.

consequências políticas dessa mesma história, consequências que de resto constituíam o presente histórico de cada um deles, pode ser rastreado em consonância com a produção intelectual da pensadora. O primeiro grande escrito – *Origens do totalitarismo*, iniciado em 1945, mas publicado apenas em 1951, volta-se para o fenômeno totalitário. Pensadora judia, ela entendeu cedo que devia falar *qua* judia, porém, sem aderir ao rol das perguntas vazias, tão fáceis de serem formuladas diante do absurdo. A obra resultante, revista posteriormente em 1958, apresenta uma densa reflexão sobre o fenômeno totalitário, suas raízes e a constelação intelectual que o moldou. Fenômeno singular, que atingiu os judeus como as vítimas primeiras, prioritárias e mais numerosas, não encontra paralelo histórico, não porque os métodos de violência sejam ímpares, mas porque o totalitarismo possui o afã de criar o *ser humano*. A singularidade não é o *como*, mas o *quid* do fenômeno.

No passo seguinte, em *A condição humana* (1958), Arendt enfrenta o problema da (falta de) ação política na Modernidade. Essa obra, exarada em linguagem filosófica, pretende ser a resposta da autora ao desafio interpretativo de compreensão do político. Todavia, diferentemente dos já citados Aron e Furet, Arendt pretende ir além na história, muitos séculos antes da Revolução Francesa, bojo das análises dos mencionados autores, até a antiguidade clássica greco-romana e o sistema político presente na *polis* grega. A autora não pretende recriar no ambiente cultural a partir do qual ela escreve as nuances da vida política dos antigos, nem muito menos tomá-los por exemplos. A experiência política originária dos gregos é o ponto fixo a partir do qual ela percorre a História para identificar o momento (se o houve, evidentemente) no qual o Ocidente optou pela negação do político.

*A condição humana*, desse modo, é um relato sobre o presente. A autora assegura isso no próprio prefácio da obra: “O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. [...] ‘O que estamos fazendo’ é, na verdade, o tema central deste livro [...]” Ora, não se trata de uma pergunta retórica, mas de um questionamento assaz perturbador: *O que estamos fazendo?* é a pergunta-guia de uma exilada da Grande Guerra, escrevendo muna pátria estrangeira – pretensamente democrática e livre – sobre o estado de coisas do tempo presente. Surpreendentemente, o leitor não encontrará nessa obra as conexões esperadas com

a primeira – *Origens do totalitarismo* – e o livro termina afirmando a derrocada da esfera pública e a vitória do *animal laborans*, figura cuja posição política está posta em segundo plano ou renegada, porque somente possui a função laborativa como prevalente e identitária.

A lacuna mencionada acima somente será preenchida *post mortem*, com a publicação, em 1978, de *A vida do espírito*. Tal obra perfaz o caminho de volta, buscando descortinar a ligação subjacente entre totalitarismo e negação da ação política e da esfera pública na Modernidade. Arendt faz as análises dessa obra – o terceiro vértice do *corpus* arendtiano – de modo a estabelecer as relações entre política e pensamento, isto é, entre as faculdades do espírito e da práxis política. Arendt, poder-se-ia dizer, faz um acerto de contas entre o Pensamento e Ação, tradicionalmente interpretados como irreconciliáveis, mas que, na verdade, não o são.

A presente pesquisa, desse modo, reflete sobre o domínio do político desde o *locus* do pensamento arendtiano. Tal reflexão busca compreender a conjunção entre as esferas públicas e privada, típica da modernidade, e as consequências políticas dessa junção. Nessa amálgama, na qual não se reconhecem mais os limites separadores entre o público e o privado – domínios criados pela *polis* – essenciais para a manutenção da liberdade política e, por consequência, da ação política. Essa indistinção, por seu turno, não foi criada sem o concurso de forças também elas modernamente típicas. Por isso, o *animal laborans* não pode ser descrito como uma criatura que encontrou habitat e alimento apenas na sociedade moderna. É preciso que se descortine como esse ambiente foi criado – repita-se, criado – e como a vida do indivíduo e da sociedade burguesa foi apropriada como vida não-política, reduzida ao simples corpo que trabalha.

Nessa perspectiva, o totalitarismo não pode mais ser, ingenuamente, lido sob a ótica um tanto neutra de um fenômeno que surge da desagregação simples do estado-nação moderno. Essa também é uma causa concorrente, mas não determinante. Na gênese primária do totalitarismo encontra-se uma sociedade amplamente atomizada, cuja a única forma de auto-reconhecimento é o mundo do trabalho e, por consequência, não possui mais nenhuma noção de esfera público-política. O movimento totalitário organiza tais massas informes, transformando a negação da ação político no conteúdo político mais virulento da destruição e da morte.

A massa informe, sem raízes comuns, absorve como forma de auto-compreensão política o projeto de domínio total.

Nesse cenário, ainda é possível reivindicar algum papel para o domínio político e para a ação política? Arendt não respondeu a essas perguntas diretamente, em parte pela morte repentina da autora, em parte porque, conforme se depreende dos textos, ela ainda não formulara as respostas conclusivas. Nesse tocante, o leitor da obra arendtiana perscruta a voz da própria autora nos textos precedentes a *A vida do espírito* e, também, na experiência de engajamento da qual Arendt nunca se esquivara. Portanto, mesmo que não se tenha o *modus operandi*, Arendt estava certa de que o papel destinado para política é ainda aquele de regular a ação individual e coletiva no mundo comum. O pensamento não pode ser apenas um instrumento da lógica: ele é o artífice das faculdades humanas e dele decorre a possibilidade de julgar e, portanto, de agir.

Os lineamentos do presente texto, dessa forma, perfazem o seguinte itinerário: analisa-se, no capítulo primeiro, a constituição de uma autêntica esfera pública, capaz de responder aos reclames da ação política e, desse modo, reafirmar a separação entre os domínios público e privada da existência, de modo a liberar o *animal laborans* da cinturão de ferro no qual a sociedade de operários se radica. No capítulo segundo se propõe a compreensão do fenômeno e da lógica totalitária, na medida em que essa lógica ainda é possível de ser percebida, mesmo depois da derrocada do nacional-socialismo e do stalinismo. Por fim, o capítulo terceiro propõe a reafirmação da dignidade da política por intermédio do pensamento e do diálogo públicos, objetivado na possibilidade de julgamento público, especialmente nas “situações limite”.

## **Capítulo I**

### **POLÍTICA E ESFERA PÚBLICA EM H. ARENDT**

O conceito de esfera pública, ao lado da dimensão econômica da vida social, a partir da modernidade, tornou-se uma categoria usualmente corrente nas ciências políticas para explicar a abrangência e as determinações do fenômeno político. Ambos os conceitos constituem, desse modo, o ponto inicial para diversas formas de abordagem das relações, processos e estruturas sociais do mundo moderno. A partir do século XVIII, com os economistas clássicos, culminando com Karl Marx (1818-1883), a Economia foi o elemento estruturante da reflexão nas ciências sociais. Do mesmo modo, embora remonte ao período clássico da cultura ocidental, a noção de esfera pública foi assumida, particularmente por Hannah Arendt (1906-1975) como conceito típico da Teoria Política com o objetivo de compreender as relações políticas da modernidade. O capítulo que ora se inicia, volta-se para a compreensão da esfera pública, como proposta argumentativa elaborada por Arendt com fito a analisar as possibilidades e os limites das abordagens da autora, no sentido de orientar a ação política no mundo moderno. Antes, porém, apresenta um apanhado geral das influências filosóficas que permeiam o pensamento de Arendt, especialmente os influxos vindos do campo fenomenológico.

Arendt, uma das mais argutas pensadoras da política do século XX, fora aluna de Martin Heidegger (1889-1976) e Karl Jaspers (1883-1969), iniciou sua estrada na cena pública do pensamento político através do movimento fenomenológico, quando Edmund Husserl (1859-1938), iniciador da Fenomenologia, ainda estava vivo. Todavia, a preocupação central da atividade intelectual de Arendt será a análise do agir político na sociedade moderna, distanciando-se, desse modo, do raio de

interesses investigativos de seus mestres sem, contudo, provocar uma ruptura radical com os princípios filosóficos que estiveram na base da formação acadêmica da pensadora ora em questão.

O diálogo de Hannah Arendt com o ambiente intelectual do tempo no qual ela se formou e escreveu suas principais obras, são rastreáveis ao longo de todo o *corpus arendtiano*, numa dialética de proximidade-distanciamento bastante singular. Além disso, embora recusasse ser chamada de filósofa, Arendt possuía uma ligação muito característica com a filosofia ocidental, especialmente o exemplo político de Sócrates (c.469-399 a.C.), a filosofia política de Aristóteles (384-322 a.C.) e de Immanuel Kant (1724-1804).

Nesse sentido, não obstante estivesse singularmente engajada na dinâmica política do século XX, de modo direto, Hannah Arendt situa-se na compreensão normativa da política, no plano do dever-ser, ou da essência. Esse, sem dúvidas, é o ponto central das maiores críticas que Arendt recebeu. Do que serviria uma reflexão meramente ideal da essência do político? As bases clássicas do pensar arendtiano também são qualificadas pelos críticos como eivadas de elementos de nostalgia inepta. Esse quadro, obviamente, põe a sobressalto qualquer estudioso que, decididamente, recorre a Hannah Arendt na busca de uma compreensão da essência do político. Afinal, pode parecer, à primeira vista, que a partir do estudo das obras da pensadora não resulta possível divisar nenhuma base para compreender a sociedade moderna e os processos sócio-políticos que a compõem.

Esse modo de pensar, reflete o *status quo* da ciência pós-positivista. Se por um lado, rejeitou-se, de modo enfático, muitas das proposições positivistas, especialmente aquelas que exigiam utilidade funcional do conhecimento científico, permaneceu, todavia, especialmente para as ciências humanas, a obrigação de *concorrer para as soluções*. Nesse sentido, especialmente as ciências de escopo teórico-especulativo, foram colocadas diante do imperativo: ou adotavam os métodos das ciências naturais ou já não teriam mais espaço no amplexo das ciências em geral, como bem o observou Comte (1798-1857).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Após explicar os estados sucessivos de avanço do espírito humano, desde as etapas mítico-primitivas e metafísicas, Comte conclui: “Enfim, no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a

O tratamento dado por Hannah Arendt à política não pode, por isso, ser simplesmente taxado de ideal e nostálgico e, portanto, dispensável. Pensar a essência do político desde uma perspectiva normativa resulta, todavia, necessário para compreender o fenômeno político na sociedade moderna, não apenas do ponto de vista *do que não foi feito*, mas, e sobretudo, pensar as possibilidades, em cada época histórica, para resgatar a dignidade do político, não ao modo de *receitas do momento*, mas a partir de um aprofundamento hermenêutico no *hic et nunc* da história, sem rejeição das teorias que capacitam o sujeito histórico para a agudeza de olhar e a abertura de espírito, ao mesmo tempo crítico e clássico. O clássico – no caso presente, as sociedades gregas e romanas da antiguidade – não são *exemplos a ser seguidos*, mas balizas de compreensão do presente, uma vez que, segundo a própria Arendt, nenhum outro povo concebeu (frise-se concebeu) a atividade política em tal alta vultuosidade quanto os gregos.<sup>3</sup>

O presente capítulo aborda o pensamento político de Hannah Arendt, especialmente a noção de esfera pública. Divide-se, pois, em três seções: a primeira estuda as raízes fenomenológicas do pensamento de Arendt, a partir de três pensadores Husserl, Heidegger e Jaspers. Na segunda seção, estuda-se o conceito de esfera pública como lugar da *vita activa*, baseado na distinção entre público e privado. Por fim, na seção terceira, reflete as possibilidades hermenêuticas do conceito de esfera pública aplicada ao domínio do político.

### 1.1. HANNAH ARENDT E A FENOMENOLOGIA: PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS

Em certa conferência sobre Aristóteles, Martin Heidegger a abriu com o resumo da biografia do pensador grego sintetizado na seguinte frase: *ele nasceu*,

---

impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude.” (*Curso de filosofia positiva*. Traduções: José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 04. (Os pensadores)

<sup>3</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Traducción: Ana Poljak. Barcelona, España: Ediciones Península, 1996, p. 166.

*trabalhou e morreu*.<sup>4</sup> Naturalmente a biografia de um pensador pode ser simplificada, como na sentença de Heidegger. Todavia, não se pode esquecer que *nascer, trabalhar e morrer* são categorias do *viver fático* como tal, da existência humana, voltando à linguagem heideggeriana: do *Dasein* humano. De Hannah Arendt também se pode dizer: ela nasceu em 1906, em Königsberg, Alemanha, estudou nos principais centros acadêmicos germânicos, trabalhou principalmente nos EUA, morreu em 1975, em New York, deixando um legado de obras e ideias sobre o mundo e as relações políticas, sociais e humanas. Esse itinerário sintético, porém, não exclui, não renega importância e não é indiferente à profícua e larga atividade, seja intelectual ou política de Hannah Arendt. Apenas pelos limites estabelecidos inicialmente na pesquisa, não pode ater-se a formular uma *biografia* de Hannah Arendt.

Cumprido, todavia, dizer que Arendt era oriunda de uma família judia de comerciantes de chá, que estabelecera em Königsberg ainda no século XIX. Os Cohn – pelo lado da mãe – e os Arendt – pelo flanco paterno – gozaram de uma sólida vida financeira até a Primeira Guerra Mundial, quando as pressões econômicas incidiram sobre os negócios da família. Nesse interregno, em 1913, morreu o pai de Arendt – Paul Arendt. A educação de Hannah, nesse sentido, foi levada cabo pela mãe, Martha Arendt, cujas posições políticas e influência na sociedade de Königsberg, permitiram à Hannah Arendt acessar, desde a juventude um ambiente cultural distinto, com a presença de intelectuais e artistas. Terminados os estudos secundários, Arendt se submeteu ao *Abitur* (exame para ingresso na universidade), obtendo aprovação antecipadamente à classe etária da qual ela fazia parte.<sup>5</sup>

Se o gênero *biografia* não cabe nos limites do presente trabalho, todavia, uma descrição da gênese das ideias que, de algum modo, subjazem ao pensamento arendtiano permitem entrever os marcos referenciais dentro dos quais a pensadora construiu o próprio pensamento acerca da teoria política. Diga-se todavia, que em Arendt a política e filosofia estão em tensão permanente. A própria autora recusava ser chamada filósofa e o confessou em entrevista datada de 1964: “Eu não pertencço ao círculo dos filósofos. Minha profissão, se se pode falar de algo assim, é a teoria

---

<sup>4</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger*: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução: Lya Luft. São Paulo, SP: Geração Editorial, 2005, p. 27.

<sup>5</sup> O que consta nesse parágrafo deve-se às notas biográficas de: YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Traducción: Manuel Lloris Valdés. Valencia, España, 1993, p.35-74

política. [...] Há uma hostilidade à política na maioria dos filósofos, com poucas exceções. Kant é uma exceção.”<sup>6</sup> As raízes dessa hostilidade, segundo a autora, devem-se ao fato de que, desde Platão (428-347 a.C.), o filósofo não pode posicionar-se frente à política de forma neutral.

Entretanto, se Arendt não pertence ao círculo dos filósofos profissionais, a formação acadêmica da pensadora, segue sendo a Filosofia, de forma precípua, estudada junto a Heidegger, Husserl e Jaspers, e a Teologia, estudada por Arendt, primeiramente junto a católico Romano Guardini (1885-1968) e, posteriormente, com o protestante Rudolf Bultmann (1884-1976). O estudo da filosofia é o que interessa presentemente, uma vez que as influências dos pensadores supramencionados serão mais decisivas para Hannah Arendt e a teoria política por ela formulada.

Percorrer-se-á, desse modo, a seguir, o itinerário acadêmico da pensadora, destacando as influências recebidas, a partir dos anos de estudos universitários, de 1924-1929, encadeando-os com os diálogos, diretos ou indiretos, estabelecidos posteriormente com a obra dos primeiros mestres. Para se verificar tal influência, é mister que se faça uma imersão, mesmo que breve, nas principais ideias dos professores de Arendt, com especial destaque para Heidegger, com o qual a autora será, ao mesmo tempo, crítica e próxima.

### **1.1.1. Martin Heidegger, Marburg, 1924**

Hannah Arendt chega a Marburg em 1924, aos 18 anos, conforme descrito supra, depois de obter aprovação para ingresso no sistema universitário alemão. Judia assimilada, procedente de Königsberg, Arendt dominava o grego e o latim e já era possuidora de uma significativa leitura e conhecimento filosóficos. Ouvira as preleções de Romano Guardini em Berlim e chega a Marburg para estudar com Bultmann e Heidegger, atraída, sobretudo, pelo reconhecimento público que a obra deste último já obtivera nos meios acadêmicos.

---

<sup>6</sup> ¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus IN: ARENDT, Hannah. **Ensayos de comprensión 1930-1954**. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparros Editores, 2005, p.17-18. (Tradução nossa)

Em Marburg Hannah Arendt era a jovem que atraía todos os olhares com seu cabelo curto e roupa na moda. [...] Seu jeito era uma mistura de segurança e timidez. No encontro obrigatório para ser admitida no seminário de Bultmann, ela virou o jogo de tal maneira que no final estabeleceu condições para participar. Disse a Bultmann sem rodeios que não poderia “haver comentários anti-semíticos”, Bultmann assegurou-lhe com sua maneira calma e amável que “nós dois devemos de controlar a situação”, caso houvesse alguma manifestação anti-semita.<sup>7</sup>

O traslado a Marburg tinha, por isso, uma pré-história: além de estudar com Bultmann, Arendt dirigia-se àquela cidade para assistir às preleções daquele por meio de quem o “[...] pensamento tornou a ser vivo, [aquele que] faz com que falemos tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava. Há um mestre; talvez se possa aprender a pensar.”<sup>8</sup> Desse modo, o papel intelectual despertado por Heidegger no ambiente universitário da Alemanha, antes mesmo que se publicasse, em 1927, *Ser e Tempo*, obra que o tornará notório no âmbito da filosofia acadêmica alemã e internacional, foi um fator a impulsionar Arendt para Marburg.

Heidegger iniciara a carreira de professor em 1919, na Universidade de Freiburg, junto à Edmund Husserl. No semestre de inverno de 1921/1922, Heidegger pronuncia a conferência *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, na qual formula o conceito *vida fáctica*, o qual será a base de *Ser e Tempo*. É o primeiro escrito público de Heidegger, cuja ressonância se faz ouvir na Universidade de Marburg, para a qual Heidegger transferir-se-á no ano seguinte. Por isso, no semestre de verão de 1923, Heidegger fará a última preleção em Freiburg, intitulada *Ontologia*, na qual “não poucos daqueles que mais tarde teriam fama e posição na filosofia sentaram-se aquela vez aos pés do livre docente Heidegger, que para muitos já era um secreto rei da filosofia [...]”<sup>9</sup>

Dentre os que assistiram à conferência, cujos nomes são comuns à tradição filosófica do século XX, estavam: Gadamer, Horkheimer, Marcuse, Hans Jonas. A nomeação para Marburg, em grande parte devida à ajuda de Husserl, dá a Heidegger a autonomia de que precisa. No ambiente acadêmico da nova universidade, Heidegger travará contato, entre outros, com Rudolf Bultmann, o qual será

<sup>7</sup> Safranski, Rüdiger. *Op. Cit.* p.175.

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. ***Homens em tempos sombrios***. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.278.

<sup>9</sup> Safranski, Rüdiger. *Op. Cit.*, p. 158.

grandemente influenciado pela filosofia existencial de Heidegger. A amizade com Bultmann será para toda a vida. Também em Marburg, Heidegger reúne em torno de si numerosos estudantes, sedentos de ouvir o secreto rei da Filosofia. É, pois, nesse ambiente de formulação da filosofia heideggeriana que Arendt tomará parte nos seminários do autor de *Ser e Tempo*. Ela deixará Marburg em 1925.

Os caminhos de Heidegger são marcados pela contradição. Em 1933, ele assumirá a reitoria da Universidade de Freiburg, em franca consonância com o nacional-socialismo que chegara ao poder em março daquele. Esse fato marcará indelevelmente a biografia de Heidegger e, por consequência, o afastará, primeiramente do mestre Edmund Husserl, e a seguir de amigos como Karl Jaspers e Hannah Arendt, por exemplo. Quando em 1960, a obra *Vita Activa*<sup>10</sup>, de Arendt, é publicada em alemão e ela manda a Heidegger um exemplar, com uma carta anexa, dizendo: “que essa obra não poderia ter surgido ‘sem aquilo que aprendi contigo na juventude... a obra nasceu diretamente nos primeiros dias de Marburg e em todos os aspectos deve mais ou menos tudo a ti’”<sup>11</sup>.

Nos parágrafos seguintes apresenta-se uma síntese das ideias de Heidegger sobre a existência. Diga-se, antes de tudo, que o autor de *Ser e Tempo* possui uma linguagem bem característica. Porém o problema de fundo sobre o qual se depara Heidegger é a sedimentação metafísica do sentido da existência, ou do sentido do ser, o *Dasein*. Desde Friedrich Hegel (1770-1831), a unidade entre ser e pensar havia se rompido: Hegel subsumira a História e a Natureza num todo unitário, de tal modo que já não havia mais espaço para o homem, senão apenas para o *Homem*. É, pois, frente a esse estado de coisas que Heidegger, com o auxílio inescusável da Fenomenologia, tentará repropor a pergunta pelo ser como pergunta fundamental da Filosofia.

Martin Heidegger dedicou-se ao projeto de uma ontologia fundamental, assentada sobre o método fenomenológico, na qual se articulasse o perguntar filosófico como perguntar existencial. No âmbito histórico próprio, pode-se dividir a filosofia, a partir de suas etapas temporais e suas temáticas metodológicas, sem levar

---

<sup>10</sup> *Vita Activa* é o título alemão de *A condição humana*.

<sup>11</sup> Safranski, Rüdiger. *Op. Cit.*, p.442.

em conta o Ser-aí que *filosofa*. Foi, de fato, o que aconteceu com a filosofia ocidental desde Sócrates, Platão e Aristóteles, quando se verifica a primeira modalidade escolar de filosofia. Nesse sentido, ao se tornar um campo do saber instrumental, a Filosofia perdeu o contato com a existência, deslocando-se para a busca pelas essências lógicas. Essa tarefa foi levada às últimas consequências por Hegel e influenciou diretamente no desenvolvimento histórico da Filosofia a partir do século XIX.

A reflexão heideggeriana procura, desse modo, não se enredar na busca pelas essências. Para tanto, Heidegger propõe como tarefa primeira do filosofar a pergunta pelo *ser*, o que, por extensão, implica perguntar *o que significa existir?* A vida humana é uma vida *fáctica*, notadamente ligada ao mundo, ineludivelmente resumida em si mesma. Esse dado não é atemático e, além disso foi negligenciado pelo pensamento. O homem mesmo enquanto um existente defronta-se a cada dia com o *aí* da existência do qual não pode furtar-se. Ele pode até escamotear esta evidência, decair na impessoalidade, dizer de si para si mesmo, *depois penso nisso*. Entretanto, como a espada de Dâmocles, a facticidade espreita o homem. A facticidade é o modo como a vida humana se objetiva e como tal é experimentada pelo Ser-aí, a sabe, mundana e temporal.

A ontologia fundamental nasce no pensamento de Heidegger ainda na sua juventude com o conceito de *hermenêutica da facticidade*. Este conceito forma-se paulatinamente, de modo que nos primeiros textos de Heidegger sua definição ainda é difusa. Aos poucos, no entanto, este conceito aparece em sua forma acabada, precisamente em *Ser e Tempo* de 1927. Na obra magna de Heidegger, o plano de uma ontologia fundamental, baseada na hermenêutica da facticidade, desemboca no projeto da *analítica existencial*.

Desde o seu primeiro escrito público, datado de 1922, Heidegger expõe de forma assertória a característica fundante do Ser-aí histórico do homem, a saber, a inexorável ligação do homem ao mundo. Existir é, portanto, existir-no-mundo. Tal é, pois, a caracterização primeira do ser. Os lineamentos da condição humana, firmada a partir do mundo constituem o frontispício da ontologia fundamental ou analítica existencial, desenvolvida com toda amplitude pelo filósofo na obra *Ser e Tempo*, de 1927.

*Ser e Tempo* firma-se como um relato insólito da condição humana. Dir-se-ia ser a elaboração de um retrato do homem a partir do existir enquanto tal, sem apelo às regras de uma antropologia, religiosa ou laica, qualquer. Em *Ser e Tempo*, a existência humana é um *factum bructum* e é analisada a partir desta constatação. Permanece, no entanto, incontestado que *Ser e Tempo* ocupa um lugar paradigmático em toda a filosofia do século XX.

Os questionamentos, que a obra de Heidegger suscita, remontam à originária formação do pensamento ocidental. Se a história da filosofia no Ocidente possui a marca do ente, dissecado a partir de si mesmo, e não do ser, este sempre lido a partir do ente, não foi por mero acaso. A escolha de um enquadramento metafísico determinista foi o fator que concorreu preponderantemente para que isso se efetivasse. A filosofia não nasceu como uma atividade de escola, mas como um pensar espontâneo que descia aos meandros últimos da realidade.

O projeto de uma ontologia fundamental, ou *destruição* da história da ontologia, é, à primeira vista, algo que assusta o leitor desatento de Heidegger. Entretanto, a palavra *destruição* não pode ser tomada como uma atitude de repúdio a toda arquitetônica filosófica do Ocidente. Muito ao contrário. “Deve-se efetuar essa *destruição* seguindo o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser, que, desde então tornaram-se decisivas.”<sup>12</sup>

A supracitada *destruição* modula-se a partir do ente que impõe o questionamento sobre o ser. Este ente é o *Dasein* (Ser-aí). O Ser-aí, na medida em que é, de algum modo, já possui certa compreensão da sua existência. O *Dasein* é, fundamentalmente, ser-no-mundo. Esta característica objetiva resulta como o primeiro elemento alcançado pela analítica existencial.

Como ser-no-mundo, o *Dasein* tem de ser. “A ‘essência’ da pre-sença está em sua existência.”<sup>13</sup> Esta determinação ontológica do *Dasein*, isto é, a existência,

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. 6 ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 51.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 77. A tradução de *Ser e Tempo* usada aqui verteu *Dasein* por pre-sença ao português. No presente trabalho, quando não se tratar de citação literal do texto de Heidegger, falar-se-á em *Dasein* ou Ser-aí.

está no frontispício da analítica existencial. O *Dasein* é sempre o *meu*. Este modo de falar, que remonta à abertura da analítica existencial, é necessário para extirpar uma forma de abordagem objetificante do Ser-aí. Não se pode proceder à análise da existência humana sem levar em conta a determinação de que é o ser humano que se impõe a pergunta.

O *Dasein* está no mundo. Seu pertencer ao mundo, por isso, não é mero ser-habitante-do-mundo. Ao contrário. A pertença ao mundo é irreflexa. Está-se no mundo, simplesmente. Este modo de falar não indica, como o deixa claro Heidegger, que o *Dasein* está dentro do mundo, que ele seja, por isso, um entre os demais entes intramundanos.

Desse modo,

A expressão *ser-no-mundo* nem exprime um nexo de continuidade entre o *Dasein* e os outros entes nem exprime uma relação de encaixe desse ente no mundo natural. Significa antes de mais nada um ser *familiar a*, traduzido pela locução alemã *sein bei*, e que corresponderia, em nossa língua, ao que conota o verbo estar. Ser-no-mundo implica por isso transcender o mundo. Mas a transcendência pertence ao *Dasein*, isto é, à sua constituição fundamental. A relação com o mundo é um engajamento pré-reflexivo, que se cumpre independentemente do sujeito por um liame mais primitivo e fundamental do que o nexo entre sujeito e objeto admitido pela teoria do conhecimento.<sup>14</sup>

Um ponto cego em toda ontologia tradicional, de acordo com Heidegger, é a falta de clareza sobre o que significa o *mundo*. As respostas formuladas ao longo da história não enfrentam a dificuldade de conceituação de forma assertória. Além disso, as múltiplas significações para o fenômeno *mundo* não favorecem a obtenção de um conceito uniforme sobre o tema. O sentido de mundo na ontologia de Heidegger “é o contexto ‘em que’ de fato uma pre-sença ‘vive’ como presença, e não o ente que a pre-sença em sua essência não é, mas pode vir ao seu encontro dentro do mundo.”<sup>15</sup>

O mundo é o *lócus* vivencial do Ser-aí. Nele encetam-se as relações, definem-se os modos de vida, imiscui-se em ocupações. Fundamentalmente o mundo é um *lidar com*. Lida-se com objetos, com instrumentos, com trabalhos, com os outros, com o próprio *Dasein*. Por isso, o existir-no-mundo decai, no mais das vezes para forma

<sup>14</sup> NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 14.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. 6 ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 105.

inautêntica de existência. A condição de ser-no-mundo é uma característica fundamental do *Dasein* que, porém, poderá tornar-se obstáculo para o ser-próprio do *Dasein*.

Ser-no-mundo é escolher-ser. A autenticidade e o seu contrário, a inautenticidade, são possibilidades existenciais do Ser-aí e existem como tais em referência a ele. Dessa maneira, a inautenticidade não representa um modo deficiente de existir frente à autenticidade. Ambas as formas são possibilidades existenciais nas quais o *Dasein* sempre se vê enredado a partir do modo como *compreende* sua existência.

Ora, por uma imersão no cotidiano do *Dasein* descobre-se facilmente que seu existir é impessoal. O modo de existência impessoal, no qual sempre, de um modo imediato, o *Dasein* já se encontra, emerge do caráter fundamental de ser-no-mundo inerente ao Ser-aí. Por isso o existir impessoal ainda não caracteriza a inautenticidade. “Ao contrário, neste modo de ser, a pre-sença é um ens realissimum, caso se entenda ‘realidade’ como um ser dotado do caráter de pre-sença.”<sup>16</sup> O existir impessoal é, dessa forma, o modo mais primitivo de auto-compreensão do *Dasein*. A existência impessoal, assim como as duas anteriores categorizações existenciais do Ser-aí, são *achados* fenomenológicos necessários para que se possa, a partir deles, elaborar uma compreensão hermenêutica-existencial do *Dasein*.

O *Dasein* possui, pois, três modos atemáticos de existência: ele é *ser-no-mundo*, *ser-com-os-outros* e *ser-próprio* (o impessoal). Depois dessas determinações fenomenológicas, Heidegger procede a uma detida análise dos fenômenos que acompanham essas três constituições fundamentais. Ele não o faz separadamente, mas de modo integrador. A seguir elencam-se as constituições fundamentais daquilo que, em *Ser e Tempo*, é denominado o *aí* do *Dasein*. Essas características existenciais são o modo de abertura do Ser-aí para a sua própria existência.

*Disposição de humor.* Um modo de abertura do *Dasein* para o *aí* da sua existência é o humor. No mais das vezes, acossado pelas ocupações cotidianas, o *humor* é suprimido ou relegado ao rol das experiências indiferentes do Ser-aí.

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 181.

Heidegger não está, no entanto, fazendo uma psicologia fenomenológica. Seu intento único é vislumbrar na *disposição de humor* do Ser-aí o acesso deste ente à abertura para o *aí* da existência. Pela vivência do *humor* o *Dasein*, mesmo que o tenha reprimido ou ficado indiferente a ele, já foi confrontado com o *estar-lançado* de sua existência. “A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade de ser entregue à responsabilidade*.”<sup>17</sup>

Além disso, o *humor* abre ao *Dasein*, conforme o autor de *Ser e Tempo*, o ser-no-mundo *total*. Este fato acontece porque o Ser-aí, ao ser atingido pelo *mau-humor* lança freneticamente nas ocupações cotidianas e, por isso, assume a sua existência como enraizada no *mundo*. Ao fazer isso, mesmo que irreflexamente o *Dasein* já se compreende como “co-presença e existência.”<sup>18</sup>

Há ainda uma terceira consequência da *disposição de humor* do *Dasein* derivada das duas anteriores. É a possibilidade das afecções. Essa disposição fundamental só é possível porque o *Dasein* abriu-se, primeiramente à facticidade de seu existir, dado no mundo que assume a partir desta compreensão. Por esta dupla abertura, o Ser-aí deixa vir ao seu *encontro* os entes intramundanos da *circunvisão*. Essa abertura aos entes intramundanos é também a possibilitadora dos afetos do Ser-aí. Novamente há que se esclarecer que ao referir-se a afetos Heidegger não o faz ao modo da psicologia. Por afetos entende-se, em *Ser e Tempo*, a possibilidade do *Dasein* ser atingido, tocado por afecções, tais como o temor, a angústia, o tédio.

O *temor*. No fenômeno do temor, entrelaçam-se três aspectos principais: o que se teme, o temor enquanto tal e o pelo que se teme. O fenômeno do temor qualifica o *Dasein*, enquanto ser no mundo como ente *temeroso*. O que se teme, consoante Heidegger, é sempre um ente intramundano que vem ao encontro do Ser-aí na ocupação. Neste aspecto, o temor diferencia-se da angústia, uma vez que esta não possui como incidência um ente específico. O temor, por sua vez, possui: só se teme aquilo que está à mão numa circunvisão prévia. O temor enquanto tal é possibilidade de acesso ao mundo. Por este acesso, o *temível* adentra, toca o *Dasein*. “O temer abre esse ente no conjunto de seus perigos, no abandono a si mesmo.”<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 191.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 196.

Por último, o *Dasein* é o ente *pelo que se teme*. “Apenas o ente em que, sendo está em jogo o seu próprio ser, pode temer.”<sup>20</sup> O fenômeno do temor, por dispor o *Dasein* à ameaça, constituiu uma característica ontológico fundamental do Ser-aí.

*A compreensão e a interpretação.* O *Dasein*, ser-no-mundo, é abertura. Isto já ficou claro e foi exaustivamente repetido. A abertura pela qual o Ser-aí é, possibilita-lhe dar significância à existência. “Significância é a perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal.”<sup>21</sup> Essa significância só é possível porque, em virtude da abertura ao mundo, o *Dasein* empenha o próprio ser a partir da compreensão que tem da existência. Ao empenhar o próprio ser, o *Dasein*, no ato de poder-ser, assume a possibilidade de ser. “A pre-sença é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio.”<sup>22</sup> Portanto, a compreensão libera o Ser-aí para as possibilidades as quais, como *ser lançado*, o *Dasein* tem que escolher. Ora, ao projetar seu ser para as possibilidades, o *Dasein* elabora essas mesmas possibilidades. A este fenômeno Heidegger denomina *interpretação*. A partir daqui, e nos subsequentes fenômenos do *aí* do *Dasein*, a linguagem emerge como doadora do sentido da existência. Esta compreensão estará mais desenvolvida depois da *viragem*, isto é, a segunda fase do pensamento de Heidegger, não tematizada aqui.

*A proposição.* No seu sentido geral, proposição é uma elocução verbal com sentido. Entretanto, em *Ser e Tempo*, Heidegger elenca três significados para o fenômeno da proposição: demonstração, predicação e comunicação. Para exemplificar os três aspectos, Heidegger propõe o seguinte enunciado: “o martelo é pesado demais.”<sup>23</sup> Esta proposição demonstra algo (o martelo é pesado demais), se predica algo de um sujeito (pesado demais do sujeito martelo) e, por fim, o enunciado visa *comunicação*. Ordinariamente, o *Dasein* coaduna seu discurso a estes modos de enunciação.

Todavia, mais que uma explicitação lógica do discurso do *Dasein*, Heidegger está a demonstrar uma característica existencial preponderante do Ser-aí: o falar, o

---

<sup>20</sup> Ibidem, *loc. Cit.*

<sup>21</sup> Ibidem, p.198.

<sup>22</sup> Ibidem, p.199.

<sup>23</sup> Ibidem, p.212.

pronunciar-se. Esta necessidade deriva da condição de ser-com-os-outros. A comunicação, portanto, traz como marca distintiva um destinatário.

Não se pode afirmar que o ser humano tenha adquirido linguagem. O ser humano é falante. Em consequência do que a fala ou o discurso lhe proporciona um meio de abertura, como um prolongamento da interpretação (*Auslegung*), de que a linguagem, como sistema de signos, historicamente concretizada numa língua, é instância ôntico-empírica.<sup>24</sup>

Até aqui, por uma incursão no *aí* do *Dasein*, isto é, no seu modo de ser mais cotidiano, demonstrou-se um fenômeno primordial da existência: a linguagem.

Disposição e compreensão são os existenciais fundamentais que constituem o ser do pre, ou seja, a abertura do ser-no-mundo. Toda compreensão guarda a possibilidade de interpretação, isto é, de uma apropriação do que se compreende. [...] O esclarecimento da terceira acepção de proposição como comunicação (declaração) levou ao conceito de falar e dizer, até aqui propositadamente desconsiderado. O fato de *somente agora* se tematizar a linguagem deve indicar que este fenômeno se radica na constituição existencial da abertura da pre-sença. *O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso.*<sup>25</sup>

O *discurso*. O discurso, deste modo, perfaz a existência do *Dasein* como constituinte fundamental. Pelo discurso o *Dasein* dá significação ao seu existir. “O discurso é a articulação ‘significativa’ da compreensibilidade do ser-no-mundo [...]”<sup>26</sup>. Para a elocução discursiva, o Ser-aí conta com os outros. Deste modo, todo discurso possui, conforme Heidegger, três momentos: o referencial (aquilo sobre o que se discursa), a comunicação (o discurso é sempre *partilha*) e o anúncio (pronunciamento do Ser-aí).

Por isso, o ser-no-mundo é *ser* escuta. “O escutar recíproco de um e outro, onde se forma e elabora o ser-com, possui os modos possíveis de seguir, acompanhar e os modos privativos de não ouvir, resistir, defender-se e fazer frente a.”<sup>27</sup> Desse modo, o discurso é *lócus* vivencial mais expressivo do *Dasein*. Heidegger chega mesmo a dizer que o homem só é o ente que é, porque profere discurso. Por isso, o

<sup>24</sup> NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 20-21.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. 6 ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 218-219.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 222.

discurso, a linguagem propriamente, é o elemento que propicia uma irrestrita abertura do *aí* para o Ser-*aí*.

Depois do elenco dos existenciais do *Dasein*, auferidos unicamente através do método fenomenológico, está aberta a possibilidade para uma verdadeira análise daquilo que Heidegger denominou a *de-cadência* do Ser-*aí*. Por isso, como tais, os existenciais apenas dão conta do modo como o Ser-*aí* sempre se relaciona com o *mundo*. Todos eles, portanto, são elucidativos no sentido de que apresentam um modo de acesso à existência fáctica, *lançada*, do Ser-*aí*. Por isso mesmo, Heidegger chamou, em *Ser e tempo*, a descrição desses fenômenos como analítica do *aí* do *Dasein*.

A *de-cadência* do Ser-*aí*, bem como os lineamentos estruturais que lhe são próprios, também constituem um dado fenomenológico, acessível apenas por meio de uma inserção na *cotidianidade* do Ser-*aí*. Para inserir-se nesse âmbito deve-se ter presente o seguinte questionamento: “Quais são os caracteres existenciais da abertura do ser-no-mundo quando o ser-no-mundo cotidiano se detém no modo de ser do impessoal?”<sup>28</sup> A partir desta pergunta se articula de uma só vez toda a analítica da presença desenvolvida em *Ser e Tempo*, na sua primeira parte.

Para Heidegger, a existência inautêntica (ou *de-cadente*) compõe de três fenômenos existenciais básicos: *o falatório*, *a curiosidade* e *a ambiguidade*. Antes de prosseguir na investigação dos supracitados fenômenos, faz-se mister advertir, como o faz Heidegger, que a pretensão filosófica subjacente às formulações por ele encetada não se destinam a uma crítica moralizante do modo de vida do homem, em determinada época histórica. A análise é fenomenológica e se mantém no estrito ambiente de uma hermenêutica existencial. Por isso, explicar-se-á aqui, primeiramente, os três fenômenos da *cotidianidade* do *aí*, e, só posteriormente, esses fenômenos serão articulados na *de-cadência* do Ser-*aí*.

O *falatório*. O Ser-*aí* é um ser de pronunciamento. Como ser-no-mundo elocutivo, o *Dasein* sempre se move dentro de certa interpretação existencial por ele elaborada. Nesta interpretação, via de regra, está contida uma compreensão de

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 222.

mundo, conforme este foi desvelado ao Ser-aí por meio dos existenciais anteriormente descritos. Portanto, o discurso é um modo do Ser-aí acessar a existência, *fincar-se* nela. O fenômeno do falatório obnubila esta tarefa do discurso porque o ser do discurso no falatório não possui uma centralidade ou objetivo definido. No falatório há dispersão. “Repetindo-se e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez.”<sup>29</sup> Esta falta de solidez diz respeito, sobretudo, ao que pertence ao *Dasein* como tal. Por meio dela, o discurso se perde no *impessoal*, no reino do *a gente*, nada há de próprio, nada há de singular. Tudo é impessoal, *desenraizado*.

*A curiosidade.* No Livro I, da *Metafísica*, Aristóteles dissera que o homem tem por natureza do desejo de saber. O fenômeno da curiosidade se articula a este desejo *natural* do homem. Entretanto, como modo impróprio de ser, na curiosidade não se busca uma verdadeira apropriação do ver ou conhecer. Se busca conhecer, ou apenas, pelo caráter de novidade que as coisas carregam. “Ela busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, pular para uma outra novidade. [...] É por isso que a curiosidade se caracteriza, especificamente, por uma *impermanência* junto ao que está mais próximo.”<sup>30</sup>

*A ambigüidade.* A ambigüidade nasce como o coroamento da vida desenraizada do falatório e da curiosidade. “Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não o foi. Ou então tudo parece que não o foi quando, no fundo, já foi.”<sup>31</sup> A ambigüidade, portanto, resulta como desdobramento da vida humana desenraizada.

Depois de explicitados os modos de existir impróprios do Ser-aí, pode-se analisar o fenômeno da inautenticidade como tal. Para Heidegger, *a priori*, os fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambigüidade não podem ser rotulados como bons ou maus. Eles são os modos como no mais das vezes, ou mesmo sempre, o Ser-aí acessa o seu mundo, a partir da abertura ao *aí* da existência. A *de-cadência* também não constitui um modo de existir que seja inferior a outro. Ao contrário, a de-

---

<sup>29</sup> Ibidem, p.228.

<sup>30</sup> Ibidem, p.233.

<sup>31</sup> Ibidem, p.234.

cadência (ou inautenticidade) é o modo de existir do cotidiano, empenhado no mundo das ocupações.

A inautenticidade, radicada na existência ambígua, revela um modo de existir através do qual o *Dasein* recusou *ser si mesmo*. “Enquanto ser-no-mundo de fato, a pre-sença, na de-cadência, já de-caiu *de si mesma*; mas não de-caiu em algo ôntico com o que ela se deparou ou não se deparou, no curso de seu ser, e sim no *mundo* que, em si mesmo, pertence ao ser da pre-sença.”<sup>32</sup> Existindo inautenticamente, o homem se lança num existir *tranquilo*, que não se confunde com a pura inércia, mas ao contrário, “promove ‘agitações’ desenfreadas.”<sup>33</sup> O existir inautêntico é conforme ao *mundo*.

A existência autêntica firma-se no fenômeno do *cuidado*<sup>34</sup>. O *Dasein*, portanto, *cuida* do seu ser. Para a efetiva compreensão do fenômeno do cuidado, de como o ser do Ser-aí funda-se nesse existencial mais profundo, deve-se, primeiramente, estudar o modo de abertura mais radical: a angústia. Só a partir deste fenômeno de autêntica abertura, o *Dasein* apossar-se-á do seu ser, sem fuga ou *de-cadência*.

A angústia é um modo de *disposição* do Ser-aí, conforme foi explicitado acima. A imersão no impessoal, no modo de-cadente de existir retira do *Dasein* a solidez de si mesmo, lançando-o para fora de si. Esse existir inautêntico é garantido pela tranquilidade advinda do fato do Ser-aí viver conforme o mundo, isto é, inserido de modo *pertinaz* nas ocupações.

O fenômeno da angústia abala o mundo do Ser-aí. Pela angústia, que é uma tonalidade afetiva que aflora justamente no *aí* do Ser-aí, isto é, no mundo. *Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal.*<sup>35</sup> Diferentemente do temor, a

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>34</sup> A tradução portuguesa de *Ser e Tempo*, sob a responsabilidade de Márcia de Sá Cavalcante Schuback, verteu o terno alemão *sorge* pelo termo latino *cura*, explicando em nota os motivos. No presente trabalho não se seguirá a tradução, salvo em caso de citação textual, mas ater-se-á ao termo *cuidado*, de uso corrente entre os intérpretes de Heidegger.

<sup>35</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. 6 ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 249.

angústia não se dá em virtude de um ente determinado. Ao contrário. *Aquilo com que a angústia se angustia é o “nada” que não se revela em “parte alguma”*.<sup>36</sup>

Na angústia — dizemos nós — “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém — na fuga do ente — este nenhum’. A angústia manifesta o nada.<sup>37</sup>

O nada revelado pela angústia não é um puro negativo lógico. O nada imposto pela angústia, ou na linguagem heideggeriana, *estar suspenso onde nada há em que se apoiar*<sup>38</sup> constitui o ponto de abertura mais autêntico do Ser-aí para o mundo. *Estar suspenso no nada* é, pois, o momento mais significativo para o *Dasein* que, por isso, pode assumir seu poder-ser mais original: *Na pre-sença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo*.<sup>39</sup>

Pela angústia e o nada por ela desvelado se entrega ao *Dasein* a responsabilidade de ser ele mesmo, como ser-no-mundo que ele é. A inautenticidade escamoteia esta possibilidade. A tranquilidade que dela emana não pode conviver com a angústia que, constantemente, lança *no nada* o Ser-aí. Heidegger ainda assegura que a angústia revela ao Ser-aí sua *solidão*. Solidão não é, evidentemente, entendida aqui como o conceito vulgar o faz. A solidão revela ao Ser-aí o mundo que é sempre o seu e no qual ele *tem que ser* ele mesmo.

O cuidado emerge, pois, da abertura do *Dasein* para o seu poder-ser mais autêntico. Como existencial que perfaz o *ser* do Ser-aí o cuidado é um dado fenomenológico possível somente porque o *Dasein*, ao existir – *ser* na linguagem de *Ser e Tempo* – já colocou em jogo seu próprio ser. Desse modo, o Ser-aí empenha seu próprio ser num projetar-se que precede a própria existência. Isto significa, portanto, que o *Dasein*, como ser lançado, *põe* em jogo o próprio ser.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 250.

<sup>37</sup> Idem, **O que é metafísica?** Tradução: Ernildo Stein. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1973, p. 237.

<sup>38</sup> Ibidem, loc. Cit.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte II. 5 ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 252.

Heidegger define o cuidado como uma forma do *Dasein* *preceder* a si mesmo. O cuidado, dessa forma, é explicado pelo modo como, na autêntica apreensão de si mesmo, o Ser-aí faz de si mesmo, ou seja, ela *cuida* do seu *aí*. *É no preceder a si mesma, enquanto ser para o poder ser mais próprio, que subiste a condição ontológico-existencial de possibilidade de ser livre para as possibilidades realmente existenciárias.*<sup>40</sup> A autenticidade, portanto, nada mais é que assunção da existência como própria por parte do *Dasein*. Ao existir no impessoal, na *de-cadência* de si mesmo, o Ser-aí foge do seu poder-ser autêntico porque afoga-se na vida de ocupações, no falatório e na curiosidade.

Se pela analítica existencial, abordada acima, o cuidado manifestou-se como o modo de ser autêntico do *Dasein*, revelou, ao mesmo tempo, a *temporalidade* como o fator que possibilita o cuidado. *A totalidade das estruturas do ser da pre-sença articuladas na cura só se tornará existencialmente compreensível a partir da temporalidade.*<sup>41</sup> Por isso, o próprio cuidado já desvelou o tempo como o meio através do qual o Ser-aí *precede* a si mesmo. É também a partir do cuidado que o fenômeno da historicidade do *Dasein* é posto. Por isso, contar com o tempo e contar o tempo são possibilidades existenciais das quais o Ser-aí já se utiliza. Como resultado emerge claramente a possibilidade última de ser-para-a-morte inerente ao cuidado *temporal* que o *Dasein* tem consigo.

No fenômeno do cuidado desentranha ao Ser-aí um dado fundamental da existência: *há sempre algo pendente*<sup>42</sup> no *Dasein*, isto é, algo de inconcluso na existência que ainda não foi integrado ao poder-ser mais radical desse ente – a morte. O fenômeno da morte é acessível, primeiramente, pela morte *dos outros*. Como ser-com-os-outros esse dado emerge da própria categorização fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo. No mundo vivencia-se a morte, como dado, numa instância primária, como morte dos outros.

Todavia, diferentemente de como pode dar-se na cotidianidade da ocupação, na *preocupação* imprópria, na morte não há possibilidade do *Dasein* substituir os

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 258.

<sup>41</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte II. 5 ed. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 13.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 16.

outros. *Cada pre-sença deve, ela mesma, e a cada vez, assumir a própria morte. Na medida em que “é”, a morte é essencialmente e cada vez, minha.*<sup>43</sup> O fenômeno do morrer, portanto, encerra três dados fundamentais para o ser-no-mundo: a) enquanto é, o *Dasein* defronta-se com o *pendente*, com o ainda-não, b) ele também é posto de frente com um chegar-ao-fim como possibilidade real e c) chegar-ao-fim é uma possibilidade insubstituível de cada Ser-aí. A tonalidade afetiva que subjaz ao fenômeno da morte é, portanto, a angústia. Na angústia o *Dasein* é posto frente à sua irrenunciável finitude. Isto porque, posto em frente ao seu poder-ser mais legítimo, antecipando a si mesmo este fim, o Ser-aí é confrontado com a liberdade de ser, autenticamente, sem fugas.

A síntese apresentada acima é incompleta por sua própria natureza, uma vez que não pode imiscuir-se ainda mais profundamente no horizonte da filosofia existencial de Heidegger. No entanto, ela permite apontar aquela tensional proximidade-distanciamento da obra de Arendt para com as formulações do Professor Heidegger.

A autora de *Origens do totalitarismo*, em diversas ocasiões, defrontar-se-á publicamente com o pensamento de Heidegger. Elegeu-se aqui, todavia, três textos que, entre outros, permitem vislumbrar as proximidades e distanciamentos entre a pensadora e a influência intelectual que ela recebera de Heidegger. O primeiro texto, *O que é a filosofia da Existenz?* veio a lume em 1946, marcando uma inflexão altamente crítica de Arendt para com a filosofia de Heidegger. Os dois outros escritos, um publicado 1954, intitulado *Interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu*, e o outro, publicado em 1969, *Martin Heidegger faz oitenta anos*, marcam uma revisão da crítica presente no texto de 1946, sem, contudo, consignar uma verdadeira proximidade temática.

*O que é a filosofia da Existenz?* é um texto no qual Arendt passa em revista as principais características daquilo que veio chamar-se, contemporaneamente, filosofia da existência. A abordagem do pensamento de Heidegger é feita de modo a retomar os principais pontos de *Ser e Tempo*. Arendt concorda que a condição de ser-no-mundo é a principal contribuição de Heidegger para a interpretação do sentido da

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 20.

existência. Dessa forma, segundo a autora, “a filosofia de Heidegger é a primeira filosofia que é mundana de maneira absoluta, sem nenhum tipo de compromisso.”<sup>44</sup>

Porém, como ficou definido acima, embora o ser-no-mundo seja condição existencial básica, o modo impróprio ou inautêntico do *Dasein* é justamente ser conforme o mundo. Hannah Arendt conclui, portanto, que há uma aporia na compreensão de Heidegger: para livrar-se da *de-cadência* o Ser-aí deveria assumir o *cuidado* do próprio existir, de modo a divisar a existência própria, num isolamento radical do mundo do *a gente*. “Nesta individuação absoluta se manifesta que o si-mesmo é o verdadeiro contra-conceito a respeito da definição de o que é o homem.”<sup>45</sup>

Nesse sentido, a noção de ser-no-mundo, como mundanidade absoluta, que a filosofia heideggeriana propusera, ao mesmo tempo originária e ineditamente, termina por ser obnubilada pela ingente necessidade de afastamento e isolamento do *Dasein*, consistindo tal recusa num verdadeiro solipsismo existencial, com o qual Arendt jamais poderia concordar, uma vez que nessa circunstância se negava a pluralidade do mundo e, conseqüentemente, se exigia a recusa do ser-com, por parte do Ser-aí.

Todavia, em conferência de 1954, posteriormente transcrita sob o título *Interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu* Arendt acenou para uma consideração menos radical de *Ser e Tempo*, aceitando que, embora Heidegger limitasse a condição humana autêntica ao ser-próprio, ao definir o homem como ser-no-mundo, ele, todavia, dotara de “significados filosófico as estruturas da vida cotidiana.”<sup>46</sup> Nesse mesmo sentido, Arendt reconheceu as implicações das descrições heideggerianas sobre o falatório que, de um modo bastante acurado, descreveriam o *modus vivendi* das sociedades de massas.

O texto, porém, que marca um acerto de contas entre os pensadores Arendt-Heidegger foi escrito em 1969, por ocasião do octogésimo aniversário de Heidegger.

<sup>44</sup> ¿Qué es la filosofía de la existencia? IN: ARENDT, Hannah. **Ensayos de comprensión 1930-1954**. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005, p.222. (Tradução nossa)

<sup>45</sup> Ibidem, p.224.

<sup>46</sup> ARENDT, Hannah. O interesse pela política no pensamento filosófico europeu recente (tradução de C. Drucker, A. Abranches e C.A.R. Almeida). **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 2, n. 03, p. 105-121, sep. 1990. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/31>>. Acesso em: 11 jan. 2018.

O texto foi incluído, no Brasil, na coletânea *Homens em tempos sombrios*, publicado sob o título de *Martin Heidegger faz oitenta anos*. Um escrito bastante lúcido sobre o pensamento do autor de *Ser e Tempo*, sem concessões ou desculpas, seja em razão da idade ou qualquer outro pretexto. Arendt reconhece a grandeza e originalidades de Heidegger, marcando, contudo, as discordâncias que ela possui relativamente ao antigo professor.

Nesse sentido, segundo Arendt, Heidegger concorreu para o endosso da tensão entre a Filosofia e a Política. Além disso, ao assumir o Reitorado de Freiburg, em consonância com nacional-socialismo, Heidegger repetiu o gesto de Platão, que fora ao tirano de Siracusa ensinar-lhe a arte de governar, com consequências bem piores para “Heidegger do que para Platão, pois o tirano e suas vítimas não estavam além-mar, mas em seu próprio país.”<sup>47</sup>

Para Arendt,

Nós, que queremos homenagear os pensadores, ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajaram nos afazeres humanos, tenham recorrido aos tiranos e ditadores. Talvez a causa não se encontre apenas a cada vez nas circunstâncias da época, e menos ainda numa pré-formação do caráter, mas antes no que os franceses chamam de *deformação profissional*. Pois a tendência ao tirânico pode se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção).<sup>48</sup>

O gesto de Heidegger, como o de Platão, são paradigmas do modo de vida do filósofo, cuja vida se encerra no *pensar*, atividade que, baseada na grande tradição do Ocidente não se coaduna com o mundo dos *afazeres humanos*, isto é, com a ação política. Nesse sentido, Heidegger, endossa a hostilidade mencionada anteriormente, levando-a às últimas consequências: ele transformara em história do Ser o próprio pensamento, realçando, desse modo, o caráter tirânico do pensamento. “O que se seguiu para ele foi a descoberta da vontade como vontade de vontade, sob as espécies da vontade de poder.”<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.286.

<sup>48</sup> *Ibidem*, Loc. Cit.

<sup>49</sup> *Ibidem*, loc. Cit.

Em resumo, Arendt dialogou incessantemente com o pensamento filosófico a partir do qual ela se formou. Mesmo que recusasse ser chamada de filósofa, foi no âmbito do movimento fenomenológico que Arendt apreendeu as principais determinações essenciais da Teoria Política que ela construía. No diálogo com Heidegger, Arendt deu conteúdo à mundanidade que o antigo professor descortinara, mas que, em seguida, descartara como perigoso para *Dasein* perder-se no em-si impróprio.

### 1.1.2. Um semestre com Edmund Husserl

Elisabeth Young-Bruehl, em duas ocasiões na biografia de Hannah Arendt<sup>50</sup>, informa que a pensadora deixara Marburg, em 1925, e dirigira-se a Freiburg para estudar um semestre com Edmund Husserl, principal influência de Heidegger. De Freiburg, Arendt seguiu para Heidelberg, enviada pelo próprio Heidegger, para junto de Karl Jaspers. Young-Bruehl, além dessas meras informações, não diz se tal plano de estudar com Husserl realmente se concretizou ou, muito menos, quais as repercussões desse contato para a subsequente produção intelectual da autora de *A condição humana*. É de se supor, todavia, que tal encontro acadêmico tenha ocorrido, uma vez que Husserl permaneceria como catedrático em Freiburg até o ano de 1928, quando ele se aposentará e o fará substituir por Martin Heidegger.

Nomeadamente, a obra arendtiana dialoga profundamente com o ambiente político e cultural da época, representado aqui nas figuras de Heidegger e Jaspers, de forma aberta e franca, seja em tensão ou em similitude. Porém, não há para com Husserl senão referências esparsas e difusas, embora se possa rastrear pontos de convergência e, em alguns casos, de afinidade conceitual para com o iniciador da Fenomenologia. Tal estado de coisas, pode estar relacionado a dois fatores, os quais se expõe a seguir.

---

<sup>50</sup> Cf. **Hannah Arendt**. Una biografia. Traducción: Manuel Lloris Valdés. Valencia, España, 1993, p.89 e 98.

O primeiro, diz respeito ao fato de que Arendt adentrara ao ambiente fenomenológico conduzida por Heidegger que, embora aluno e assistente de Husserl, dera um novo significado à Fenomenologia. Para Heidegger a “expressão ‘fenomenologia’ diz, antes de tudo, um conceito de método. Não caracteriza a quiddidade real dos objetos da investigação filosófica, mas seu modo, como eles o são.”<sup>51</sup> Não cabe aqui expor todas as diferenciações específicas entre a Fenomenologia, tal como Husserl a formulou e os problemas aos quais ele tinha diante de si, e a fenomenologia como hermenêutica do *Dasein*, tal como Heidegger formulará em *Ser e Tempo*. É necessário, porém, ter presente que foi à fenomenologia *heideggeriana* que Arendt teve, primeiramente acesso, em 1924, em Marburg.

O segundo fator, refere-se ao campo temático arendtiano, ou seja, os objetos que ela tomara como elementos de reflexão, estavam longe do amplo campo teórico de Husserl, cuja pretensão primária ao estabelecer a Fenomenologia era estatuir a Filosofia como ciência rigorosa, tal qual a Matemática, na qual ele se formara e, primeiramente, dedicara-se. Nesse sentido, as pesquisas de Arendt, de um modo geral, foram conduzidas muito rapidamente para a compreensão dos fenômenos políticos mais relevantes do século XX, de tal modo que ela, invariavelmente afastou-se das questões filosóficas de um modo geral, e, especialmente, das questões relativas ao método filosófico em particular.

Se esse é o caso, todavia, Arendt desenvolve sua Teoria Política com um arsenal fenomenológico visível. Além disso, como arguta pensadora, sabia perfeitamente que o papel de Husserl fora fundamental para os professores dela, nomeadamente Heidegger e Jaspers, mas também para o pensamento filosófico do século XX. No já citado artigo *O que é a filosofia da Existenz?*, Arendt resume o papel de Husserl da seguinte maneira: “Husserl tratou de reestabelecer a relação ancestral entre ser e pensar, que havia garantido ao homem um lugar no mundo, mediante um rodeio através da estrutura intencional da consciência.”<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. 6 ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p 57.

<sup>52</sup> ¿Qué es la filosofía de la existencia? IN: ARENDT, Hannah. **Ensayos de comprensión 1930-1954**. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005, p.204. (Tradução nossa)

Se Hegel havia subsumido ser e pensar à manifestação do Espírito Absoluto, coube a Husserl, por um lado, e a Marx, pelo outro, garantir *ao homem um lugar no mundo*. Husserl o fez atestando a realidade do vividos da consciência como objetos do conhecimento: era a volta às coisas mesmas. Nesse sentido, sem maiores esclarecimentos acerca do intrincado sistema fenomenológico desenvolvido por Husserl, pode-se dizer que Arendt possuía a convicção de que fora Husserl, ao fugir das “especulações vazias”<sup>53</sup> que garantiu espaço para se refletir sobre a existência e as determinações do existir.

### 1.1.3. Karl Jaspers: 1928 e os anos seguintes

O papel de Jaspers na vida intelectual e pessoal de Arendt foi descrito pela própria pensadora, em diversas ocasiões. Porém, na entrevista a Günther Gaus, anteriormente referenciada, Arendt testemunhou, quando perguntada sobre a influência de Jaspers no pensamento dela:

[...] onde Jaspers aparece e fala, se faz a luz; ele tem uma franqueza pessoal, uma confiança na palavra e uma entrega tão incondicional ao diálogo como nunca conheci em ninguém. Impressionou-me, mesmo sendo eu muito jovem. Ele tem, ademais, um conceito de liberdade ligada à razão, que me era completamente estranho, embora tenha eu lido Kant; eu vi essa razão *in praxi*, por assim dizer. E, se posso dizer assim – uma vez que cresci sem pai –, fui educada por Jaspers. Deus me livre, desde logo, de fazê-lo responsável por minha pessoa! Porém, se alguém conseguiu fazer-me entrar na razão, foi ele. Certamente que o diálogo entre nós é hoje muito diferente; para mim esse diálogo foi a experiência mais poderosa do pós-guerra.<sup>54</sup>

Um testemunho de proximidade, dir-se-ia, afetiva. E, de fato, assim se passou entre Arendt e Jaspers. Em síntese, sempre de acordo com Elisabeth Young-Bruehl<sup>55</sup>, depois da estadia em Marburg-Freiburg, Arendt seguiu para Heidelberg indicada por Heidegger, para estudar com Karl Jaspers. Arendt defendeu sua tese de doutoramento orientada por Jaspers, no ano de 1928, cujo título – *O conceito de amor*

<sup>53</sup> Ibidem, p.206. (Tradução nossa)

<sup>54</sup> ¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus IN: ARENDT, Hannah. **Ensayos de comprensión 1930-1954**. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparros Editores, 2005, p.39-40. (Tradução nossa).

<sup>55</sup> Cf. **Hannah Arendt**. Una biografía. Traducción: Manuel Lloris Valdés. Valencia, España, 1993, p.98ss.

em *Santo Agostinho* – dá a tônica da produção futura da pensadora. A partir de 1933, ambos os pensadores perderam o contato, reatado apenas em 1949, quando Arendt retorna pela primeira vez, desde o exílio, à Europa. O contato com Jaspers, além da amizade, preencheu a filosofia arendtiana: depois de ter ouvido de Heidegger que o afã do *Dasein* é ser si-mesmo e, por isso, *solus ipse*, Arendt aprendeu de Jaspers, pela filosofia e pela vida do pensador, que a existência é, antes de tudo comunicação, no dizer de Arendt “[...] alguém que lançou sua vida e sua pessoa na ‘aventura no âmbito público’ [...]”.<sup>56</sup>

Em Jaspers Arendt encontrou o pensador que a direcionaria para uma consideração positiva sobre a existência. Ela estava segura que fora Jaspers o iniciador da filosofia da existência<sup>57</sup>, cuja obra – *Psicologia das visões de mundo* – questionava de modo penetrante os sistemas filosóficos totalizantes e rompia com o academicismo vazio no qual se encerrara a filosofia. É nesta obra, além disso, que Jaspers descortina o tema da comunicação como distintivo filosófico básico para a compreensão da existência.

Por essência, a existência nunca é isolada, mas se dá, efetivamente, na comunicação e na consciência das outras existências. Os homens com quem coexistem não são (como em Heidegger) um elemento estruturalmente necessário, um si, que perturba o si-mesmo; ao contrário, somente ao estarem os homens juntos no mundo dado em comum, a existência pode desdobrar-se. O conceito de comunicação, alberga em sua base um novo conceito, não plenamente desenvolvido, porém divisado, de humanidade como a condição para a existência do homem. No seio do ser “englobante”, os homens atuam, em todo caso, uns com os outros e não perseguem o fantasma do si-mesmo nem vivem na ilusão plena da *hybris* de serem eles o ser em geral.<sup>58</sup>

Ora, Arendt desenvolveu, dir-se-ia, às últimas consequências o conceito de comunicação proposto por Jaspers. Para a pensadora, à semelhança de Sócrates, Jaspers não temeu a luz pública, não se esquivou, não levou a recolhida vida do filósofo, como aventado por Aristóteles. Porém, Arendt assumiu os conceitos jasperianos a partir do conteúdo político dos mesmos. Isso já se entrevê, por exemplo, na temática da tese de doutoramento que ela defendera em 1928. Sob o título *O*

<sup>56</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.95.

<sup>57</sup> Cf. ¿Qué es la filosofía de la existencia? IN: ARENDT, Hannah. ***Ensayos de comprensión 1930-1954***. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005, p.225.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p.230-231.

*conceito de amor em Santo Agostinho* Arendt pretende analisar as definições de amor ao próximo, legados pelo Doutor de Hipona, com fito a deslindar uma contradição de fundo: “...como é possível que alguém tenha interesse por seu próximo, uma vez que se está na presença de Deus, isolado, portanto, de tudo o quanto é mundano.”<sup>59</sup>

Embora trate-se de um tema de matizes religiosos, Arendt recolheu na doutrina de Agostinho aquelas definições cujo conteúdo, embora marcados por determinações cristãs, possuem relevância política eminente. Ora, é justamente a dicotomia mencionada na citação acima que permite entrever o gérmen das reflexões posteriores de Arendt sobre a sociedade de massas na qual os indivíduos vivem isolados, não na presença de um deus, mas em face apenas do mundo privado individual. Nesse sentido, o contato com Jaspers, mais que a amizade, permitiu a Arendt desvencilhar-se do circuito heideggeriano do *Dasein* que apenas busca o ser-si-mesmo.

Na busca de esquadrihar as raízes da atomização da sociedade moderna, Arendt buscou um ponto fixo na história do pensamento e cultura ocidental. Fê-lo por recurso às distinções clássicas entre os domínios público e privados como campo gerador do domínio político. No passo seguinte da presente pesquisa esse tema será tratado sob a ótica da esfera pública, decisiva para a consolidação da ordem política.

---

<sup>59</sup> Idem. *El concepto de amor en san Agustín*. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001, p.20.

## 1.2. HANNAH ARENDT: A ESFERA PÚBLICA COMO *LUGAR DA VITA ACTIVA*

A atividade intelectual de Hannah Arendt, especialmente a disposta na obra *A condição humana*, busca repensar a dimensão política da existência humana, amplamente ancorada na experiência clássica dos gregos e romanos. Esse fato, alvo das críticas mais contundentes dos leitores de Arendt, todavia, não pode ser absolutizado. É fato patente a ligação de Arendt à experiência originária da *polis* apenas como uma forma normativa, exemplar, não para ser reeditada na modernidade, mas como um *ponto arquimediano*<sup>60</sup> através do qual se interpreta essa mesma modernidade e as opções políticas que são feitas. Nesse sentido, Arendt está consciente de que, a experiência grega, especialmente, está plasmada pela idealidade. Todavia, como forma normativa, a originária *invenção* grega permanece paradigmática.

Conforme a biógrafa Elisabeth Young-Bruehel<sup>61</sup>, Hannah Arendt denominava o próprio método filosófico como *análise conceitual* e a própria tarefa como pensadora era descortinar *de onde provém os conceitos*. Essa tarefa, evidentemente, não se faz sem recorrer à tradição cultural do Ocidente. Nesse sentido, para designar a condição humana, Arendt recorre a um conceito clássico – a *vita activa* – não sem antes retirar a poeira sedimentada na expressão, para desvelar o sentido originário que, na maioria das vezes, o uso corrente encobriu, numa arqueologia conceitual, bem ao modo dos pensadores ligados à epistemologia.

Por *vita activa*, Arendt pretende designar três atividades básicas da condição humana: o trabalho, a fabricação e a ação<sup>62</sup>. Porém, a própria expressão *vita activa*

---

<sup>60</sup> O termo faz referência ao que fora consignado por Descartes, nas *Meditações*: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro”. (Cf. DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução, Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.99). Nesse sentido, Arendt, a exemplo de Arquimedes, procura um ponto fixo e seguro para analisar a essência do político.

<sup>61</sup> Cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Una biografía. Traducción: Manuel Lloris Valdés. Valencia, España, 1993, p.406.

<sup>62</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10 ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.15. Na tradução dos termos, originalmente escritos em inglês: *labor*, *work* e *action*, nos atemos às advertências de Theresa Calvet de Magalhães (*A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt*. Disponível em: <<<http://www.scielo.br/pdf/soc/v17n40/1517-4522-soc-17-40-00358.pdf>>>. Acessado em 05 de setembro de 2016, p. 6-7) para quem a tradução vernácula da obra arendtiana fez uma escolha errônea ao não verter *labor* como trabalho, mas deixá-lo na forma latina. Para Magalhães, a melhor tradução seria: *labor* = trabalho, *work* = fabricação e *action* = ação.

tem uma história conceitual e Arendt a resgatará antes de expor o uso que ela própria fará do termo. É fato corrente que, desde Aristóteles, especialmente na história da Filosofia, há uma distinção pretensamente clara entre atividade teórica e a atividade prática. Esta cisão Aristóteles não a inventou por si mesmo, mas a herdou de Platão, construída sob a motivação da condenação de Sócrates, levada a termo no ano de 399 a.C., em Atenas. Tal fato foi, para Platão, o estopim do desencantamento para com a *polis* e para com o estatuto de liberdade defendido em Atenas.

Aristóteles foi educado na Academia de Platão, no seio desse ressentimento explícito entre a *polis* e o *filósofo*. Herdou, portanto, a tarefa diminuir a fenda separadora entre as ciências teóricas – especialmente a filosofia – e a ciência prática, isto é, a política. Diferentemente de Platão, Aristóteles não proporá um governo dos sábios, mas pensará uma saída para o conflito por outra via. Esse objetivo perpassa, de modo não linear, dadas as circunstâncias do modo como as obras de Aristóteles foram compostas, a *Ética a Nicômano* e a *Política*.

Aristóteles, por isso, elenca três modos de vida dignos, ou seja, aqueles que podem ser escolhidos livremente, sem coação. Desse modo, ele restringe o trabalho (labor) próprio do escravo e a fabricação (própria do artesão) como atividades humanas que não podem ser escolhidas livremente, isto é, são sempre impostas exteriormente. As formas de vida elegíveis são pois: aquelas dedicadas à arte, à política e ao pensamento. Tais atividades, passíveis de eleição, compõem a *vita activa* ou *bios políticos*. Nesse sentido, a definição de homem dada por Aristóteles – “[...] o homem é, naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade [...]”<sup>63</sup> – pressupõe o fim da dicotomia, uma vez que tanto a atividade teórica quanto a atividade política estavam no mesmo patamar e representavam a *vita activa* (isto é, a *bios políticos*).

O fim da *polis* e as transformações subsequentes no mundo antigo opuseram a *vita activa* à *vita contemplativa*, esta última típica da cristandade, com a proeminência e valorização desta última sobre aquela primeira, havendo, por extensão, uma inversão de ordem hierárquica. Todavia, não interessa a Arendt essa dicotomia que,

---

<sup>63</sup> ARISTÓTELES. *A Política*, Tradução: Nestor da Silveira Chaves. [S.l.]: Ediouro, [197?]. (Série Universidade de Bolso), p. 14.

de um modo geral, permanece ao longo de toda Idade Média. Interessa-lhe, porém, as consequências dessa inversão no âmbito das relações sociais da modernidade.

A inversão hierárquica na era moderna tem em comum com a tradicional hierarquia [baseada na superioridade da *vita contemplativa*] a premissa de que a mesma preocupação central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um único princípio global, nenhuma ordem pode ser estabelecida. Tal premissa não é necessária nem axiomática; e o uso que dou à expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior.<sup>64</sup>

O que Arendt pressupõe, portanto, não é uma hierarquia valorativa, no sentido do melhor ou pior. Há, todavia, de não se amalgamar todas as atividades indistintamente, afinal existe distinção entre as preocupações da *vita activa* e as preocupações da *vita contemplativa*, como Arendt esclareceu acima. Por isso, o passo seguinte consiste em buscar a gênese dessa distinção, de um modo geral obnubilada na modernidade.

Se as atividades básicas da condição humana são o trabalho, a fabricação e a ação<sup>65</sup>, para acontecerem elas precisam do *mundo*, no sentido material do termo e da convivência plural, conforme a definição de Aristóteles: “[...] aquele que não pode viver em sociedade, ou de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus.”<sup>66</sup> O mundo material é construído pelo trabalho e pela fabricação, isto é, a existência humana se situa dentro de elementos fabricados, frutos da intervenção humana. O labor, a fabricação e a ação são, portanto, elementos humanos e só existem na medida em que existe a convivência plural humana. Porém das três atividades, a ação é aquela que está regulada por um princípio diverso, a saber, a liberdade.

Desse modo, enquanto labor e fabricação são regidos pela necessidade, uma vez que dizem respeito àquelas atividades sem as quais não existiriam nem o mundo material nem reprodução da existência, a ação guia-se pela liberdade. É a condição distintiva do *zoon politikon* de Aristóteles. Com o surgimento da cidade-estado, essa distinção foi potencializada e as atividades humanas do labor e da fabricação ficaram

---

<sup>64</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.25-26.

<sup>65</sup> Cf. *Ibidem*, p.15.

<sup>66</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.*, p.15.

resguardadas pelo manto da *oikos*, isto é, da casa, conferindo a essas atividades o status de atividades privadas. Por sua vez, a ação foi assumida pela *bios politikos* como atividade cada vez mais independente e pública. Ao lado da ação (*práxis*), emerge outra faceta da vida pública na *polis*, a saber, o discurso como elemento persuasivo. “O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência.”<sup>67</sup>

Os elementos acima expostos são essenciais para se compreender as implicações hermenêuticas do conceito de esfera pública. Embora não seja requisito estrito, a separação entre atividades públicas e atividades privadas, compreendendo estas como relativas à sobrevivência e aquelas como elementos constitutivos da ação política, é uma condição pré-política, poder-se-ia dizer. Tal distinção prepara a solidez da instituição pública, despindo-a das nuances próprias do reino das necessidades, isto é, do mundo doméstico.

Ora, a separação acima referida passou a delimitar as características principais das duas esferas. No âmbito da *oikos* prevalece o poder do *paterfamilias*, despótico por natureza. O âmbito da *práxis*, por sua vez, constitui-se a partir de uma comunidade de iguais, os quais possuem igual possibilidade de palavra com vistas à persuasão.

A *polis* diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão.<sup>68</sup>

Essa ressalva de Hannah Arendt é deveras importante. A liberdade política da *polis* era circunscrita à possibilidade de *falar* no meio dos iguais. Tal possibilidade era reservada a todos os homens livres.<sup>69</sup> Nesse sentido, no espaço da família, o *paterfamilias* também não exercia a liberdade: ele era premido pela necessidade de

---

<sup>67</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.35.

<sup>68</sup> Ibidem, p.41. Grifos da autora.

<sup>69</sup> Como observou Giovanni Sartori, somente os homens livres e com propriedade é que poderiam dedicar-se à vida pública, uma vez que essa requeria tempo integral de dedicação: “Um autogoverno real, como os gregos os praticavam, requeria que o cidadão se dedicasse completamente ao serviço público. Governar a si mesmo significava passar a vida governando.” (SARTORI, Giovanni. **A Teoria da Democracia Revisitada**. Vol. II: As questões clássicas. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994, p.39.

*mandar* no interior da família. Nesse sentido, a *polis* muito mais que uma invenção meticulosamente pensada, surge como uma forma de objetivação de um tipo específico de liberdade: a liberdade política.

A liberdade política é a vitória sobre a necessidade. É, concomitantemente, a vitória sobre as atividades do labor e da fabricação. Aqui cabem algumas ressalvas. Como a própria Arendt assegurou, não se trata de qualificar as esferas públicas e privadas em escala valorativa, uma vez que são dimensões abrangentes da própria vida social. Tanto a esfera privada, da dominação e da necessidade quanto a esfera pública da liberdade e da ação se exigem mutuamente. É importante lembrar, também, que essa descrição da diferença entre a *oikos* e a *práxis* não é histórica e linear, mas situa-se no âmbito normativo de classificação e distinção.

Cumprir dizer que, historicamente, há muitos paradoxos no exercício político dos homens livres. Evidentemente que Arendt tem presente os limites históricos da democracia grega. Outro elemento que deve estar posto à mente do leitor é que a descrição da sociedade grega é meramente exemplar, no objetivo de se obter um paradigma de avaliação, o ponto arquimediano, conforme foi dito anteriormente. Concretamente, a democracia grega, especialmente a ateniense, se revestia de muitas contradições e, logicamente, estava longe de realizar cotidianamente as asserções ideais apresentadas, de forma descritivo-conceitual, por Arendt.

Os romanos assumiram as bases políticas da sociedade grega, porém as modificaram profundamente. Pela própria aceção que deram à esfera pública – agora concebida como esfera social, os romanos redimensionaram o conteúdo intrínseco da noção política de esfera pública. As consequências dessa aceção vão se tornar explícitas no mundo moderno, segundo Arendt. Esses elementos, todavia, serão tratados noutra etapa da presente pesquisa.

Agora, seguindo Hannah Arendt, passar-se-á à caracterização da esfera pública e o conseqüente papel que ela assume na realização da vida política.

O modelo político clássico, como ficou dito, permanece como o ponto a partir do qual Hannah Arendt empreende analisar a esfera pública moderna, delimitando as principais características políticas dessa instituição. Frise-se, também, que ao falar

em esfera pública não se pressupõe uma instituição fáctica, criada, sistêmica. A esfera pública é, na moderna reflexão da Ciência Política, uma forma de abordagem, um conceito típico, no sentido weberiano, para a compreensão do fenômeno político e das várias dimensões a partir das quais se pode analisá-lo.

Claro está, também, que não se deve pressupor mera replicação ou ainda pensar numa homogeneidade histórica objetiva das instituições greco-romanas nas quais Arendt baseia sua exposição. A pensadora explicou o porquê dessa constante referência clássica e também o motivo pelo qual ela não pode ser, simplesmente, descartada como experiência passada, uma vez que, diferentemente do que se poderia pensar, tal referência possui potencial hermenêutico válido nos mais variados contextos da vida ocidental.<sup>70</sup>

A caracterização da esfera pública é feita a partir de duas dimensões. A primeira é o caráter da aparência. O espaço público é, pois, um espaço de visibilidade. Nesse sentido, a esfera pública é o âmbito da emergência das aspirações e atividades humanas. Aquilo que, sob aspectos diversos, não pode ser visível para os outros, nunca atingirá, por sua vez, o status de elemento público, como o exemplo da dor física citado por Arendt<sup>71</sup>. Além do mais, há aspectos vivenciais que não sobrevivem à exposição pública, como o amor, por exemplo. Há ainda elementos que são rejeitados, de pronto, para a esfera privada, por serem considerados irrelevantes. Esse espaço de aparência consolida a experiência individual do mundo e da pluralidade dos indivíduos.

A segunda dimensão da esfera pública, em Hannah Arendt, refere-se à concepção fenomenológica de mundo, isto é, o público é o *mundo* no sentido não geográfico-natural, mas no sentido das relações intramundanas, estabelecidas desde a perspectiva interpessoal e também aquelas que o indivíduo enceta com as diversas instituições políticas e não-políticas, de forma cotidiana.

A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental;

---

<sup>70</sup> Cf. supra, nota 2.

<sup>71</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.60.

antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las.<sup>72</sup>

A ação política, desse modo, requer, segundo Arendt, a transcendência para uma *imortalidade terrena*. Sem tal transcendência não há política e, muito menos, esfera pública. A transcendência baseia-se na aceitação e no empenho pela durabilidade do mundo, não obstante *nossa* não permanência eterna nele. Como se consegue isso? A resposta de Arendt é peremptória: através da esfera pública e do caráter público que ela comporta. É, pois, a manutenção da esfera pública como *espaço da *vita activa**, no sentido referenciado por Arendt, que garante o caráter essencialmente político da esfera pública.

Desse modo, o poder político também se reveste de particularidades específicas. Hannah Arendt apresentou suas sínteses sobre o poder político e a autoridade nas obras *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*, respectivamente. Nessa última obra, o trabalho de Arendt é definir o significado sócio-histórico da autoridade, a partir das experiências grega, romana, cristã, entre outras, a partir da dicotomia entre exercer o mando e obedecer. A constatação da pensadora, nesse cenário, é justamente a falta de um determinante pacífico entre a existência da autoridade legítima sem o resultado consequente da violência para ser exercida.

Por sua vez, em *A condição humana* o foco é justamente determinar o significado do poder que, legitimamente, se pode qualificar de político. Tal poder político é, justamente, o que mantém a existência da esfera pública e também do espaço de interação entre os homens, na medida da pluralidade. Nesse sentido, o poder político está em franca contradição com a dominação, exercida pelo mando autoritário. Ora, sendo assim, dir-se-ia ser o poder não algo objetivável faticamente, mas apenas algo formal. “O poder é, sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força.”<sup>73</sup>

Se assim o é, o poder se apresenta sob um duplo aspecto: sua realização factual é reservada às circunstâncias deliberativas da esfera pública e seus efeitos são garantidos pela ação guiada pela unidade segundo o que foi deliberado na esfera

---

<sup>72</sup> Ibidem, p.62.

<sup>73</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.212.

pública. Por isso, o âmbito deliberativo da esfera pública, aquilo que a faz especificamente pública, a saber, a palavra e ação livres, é, a um só tempo, a fonte objetiva do poder político como também sua realização na ação, segundo as próprias deliberações da esfera pública.

### 1.3. A ESFERA PÚBLICA COMO HORIZONTE HERMENÊUTICO DO DOMÍNIO POLÍTICO

A exposição levada a termo até o atual estágio dessa pesquisa, permite algumas conclusões preliminares que, por um lado, tomam por base as principais asserções da pensadora que guia a presente reflexão, mas, por outro, se permite avançar para um horizonte hermenêutico de compreensão do fenômeno político. Desse modo, a seguir, parte-se do conceito de esfera pública como *lócus* comunicacional e discursivo como vetor válido a partir do qual chega-se a uma compreensão normativa da política. Tal validade se verificará por meio do uso da categoria esfera pública como o fator de compreensão da ordem política democrática.

Arendt, ligada sem, contudo, ser adepta intrínseca à fenomenologia de Husserl-Heidegger empreendeu realizar uma reflexão visando a busca pelo sentido originário da política como forma de reagir aos contraditórios e desconcertantes acontecimentos da modernidade que, de algum modo, apresentavam-se, à autora, como denotativos de uma situação de não-política ou por uma recusa eminente da dignidade da política. Desse modo, o projeto intelectual da pensadora pode ser definido por uma busca de resgatar o domínio político pelo chamado do cidadão a reassumir a esfera pública, dominada pelos interesses privados.

Desse modo, a esfera pública se constitui como *lócus* de visibilidade e aparência. A terminologia *lugar* não pode ser entendida como um residual fáctico, uma vez que a esfera pública não pode ser tomada como um sistema material de convergências ou como uma instituição concreta do organismo político. Ela pode ser descrita, segundo Habermas, como uma “rede adequada para a comunicação”,<sup>74</sup> estatuída devido ao caráter plural dos indivíduos. E, por isso, os indivíduos interagem na base de uma visibilidade como agentes públicos.

Os que agem comunicativamente encontram-se numa situação que eles mesmos ajudam a constituir através de suas interpretações negociadas

---

<sup>74</sup> HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre a facticidade e validade. Vol II. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 92.

cooperativamente, distinguindo-se dos atores que visam o sucesso e que se observam mutuamente como algo que aparece no mundo objetivo.<sup>75</sup>

Nesse sentido, aparência não é simplesmente presença física. Porque, pode ocorrer, que haja presença física, sem, necessariamente haver esfera pública como espaço de interação. Os agentes que *aparecem*, nesse sentido, *tomam* posição sobre os atos de fala dos outros agentes e assumem mutuamente compromissos e realizam ações cujo substrato é um enunciado tematizado e decido de modo livre, na arena pública. “Na experiência da *polis* que, com alguma razão, tem sido considerada o mais loquaz dos corpos políticos, [...] ser político [...], significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência.”<sup>76</sup>

Para Hannah Arendt, é justamente a possibilidade intersubjetiva de falar e agir, como descrito acima, que constitui o poder qualificado como político, cuja efetivação “mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre os homens que agem e falam.”<sup>77</sup> Qualquer outra forma de organização e objetivação do poder, degenera, por isso, em violência. Para Arendt, é da atual configuração da sociedade de operários que decorre uma generalização da esfera pública e o conseqüente fim dos espaços de interação. Nesse sentido, os atos comunicativos não estão mais atrelados aos contextos densos das interações.

Além disso, ainda conforme Hannah Arendt, a permanente atrofia da esfera pública decorre da vitória do *homo faber* (aquele que ordenou a vida segundo apenas a atividade da fabricação) e a reificação do trabalho (*animal laborans*) como atividade que constrói o mundo. Isso posto, Arendt não está denunciando o caráter anti-político do trabalho, mas o caráter apolítico do mesmo. Dessa forma, uma sociedade organizada na base dessas modulações impede a consecução de uma “esfera pública autônoma, na qual os homens possam aparecer *qua* homens”<sup>78</sup>, isto é, na qual se pressuponha a aparência política dos demais.

Ora, nessa conjuntura de virtualização ou de recusa política por parte da sociedade moderna de operários, tem-se, necessariamente, a derrocada da esfera

---

<sup>75</sup> Ibidem, p.92-93.

<sup>76</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.35.

<sup>77</sup> Ibidem, p.212.

<sup>78</sup> Ibidem, p.224.

pública por meio esvaziamento do espaço de aparência entre os agentes, pressuposto da autonomia da esfera pública. Não se pode, todavia, absolutizar os elementos destacados: a realidade é menos uniforme do que é pressuposto pela pensadora. Não obstante a predominância dos processos destacados, há que se ter presente a persistência de fatores exógenos que não permitem concluir uma uniformidade lateral, conforme se poderia supor a partir de uma leitura apressada da proposta em discussão.

Cabe destacar também que o fim do espaço de aparência e o decorrente isolamento dos agentes não pode ser classificado desde o ponto de vista físico. A sociedade de massas e a sociedade de operários propicia e avoluma o ajuntamento de pessoas, seja pelos motivos gerais de moradia, lazer, entretenimento ou em razão das práticas laborais. O isolamento mencionado possui caráter eminentemente político, isto é, gera-se a partir da atrofia seja dos espaços de fala, seja dos espaços de interação legítimos. Nesse sentido, não se pode concluir que houve o fim da convivência humana e um isolamento propositadamente articulado, mas o fim da convivência que tinha a pluralidade por substrato constitutivo.

A esfera pública possui uma segunda característica básica: ela é, vinculadamente, um espaço comunicacional em decorrência da primeira característica acima elencada. Para Habermas, por exemplo, que estudou e definiu os espaços públicos de interação, a esfera pública se “constitui principalmente [como] uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento, [...]”<sup>79</sup>

Há, desse modo, certa recursividade: o agir comunicativo gera o espaço social que é, novamente, tematizado na estrutura comunicacional da esfera pública. Dos fluxos comunicacionais exercidos na esfera pública, resultam opiniões públicas, que não podem ser confundidas com uma média estatística de opiniões coletadas. As opiniões públicas se formam porque originam-se de práticas comunicacionais seguidas em comum.

Nesse palco, evidentemente, as generalidades devem ser excluídas e a comunicação pública deve ser efetivada mediante critérios formais que garantem a

---

<sup>79</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre a facticidade e validade. Vol II. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 92. (Grifos de Habermas)

qualidade argumentativa. Tal qualidade requerida para que as opiniões públicas se tornem influentes politicamente, todavia, não deve ser tomada como uma forma de especialização ou intelectualização das opiniões públicas. Porém, grupos e pessoas de interesses podem, pela posição social e econômica, influir decisivamente e direcionar a constituição da opinião pública. Para coibir tal possibilidade e

Para preencher sua função, que consiste em captar e tematizar os problemas da sociedade como um todo, a esfera pública política tem que se formar a partir de contextos comunicacionais das *peças virtualmente atingidas*.<sup>80</sup>

Os agentes comunicativos, desse modo, são restringidos ao campo das pessoas privadas, que não possuem nenhum capital simbólico para influenciar unilateralmente a opinião pública. São pessoas privadas, que discutem desde o *mundo da vida* a partir do qual se articulam e agem comunicativamente. Por isso, a exigência comunicativa da esfera pública não se ancora no domínio de uma linguagem especializada, mas é pautada pela linguagem cotidiana e pelas experiências singulares. Tais experiências singulares são lidas na perspectiva de mundos da vida comum.

A partir dessa estruturação as experiências singulares se tornam politicamente relevantes, pois são articuladas no contexto não apenas do anonimato privado, mas são tematizadas na esfera pública. Os agentes comunicativos da esfera pública direcionam os discursos para o entendimento entre agentes estranhos, entendimento que de resto prevalece na vida cotidiana. Esses procedimentos, esboçados desde uma perspectiva formal, todavia, são precursores da efetivação empírica dos canais comunicacionais no interior da sociedade. Eles se desdobram em instituições ou quase-instituições capazes de traduzir, de modo político, as aspirações privadas daqueles *virtualmente atingidos*. Tais instituições (ou quase-instituições) não são, porém, a esfera pública que, como ficou definido, não se constitui formalmente, de um ponto vista organizacional e sistêmico.

Essa última ressalva é importante para que o leitor tenha presente, mais uma vez, que os níveis comunicacionais no interior da esfera pública não são homogêneos. Também não se pode supor que as aspirações privadas sejam, todas elas, relevantes politicamente, uma vez que, como alertou Arendt, há exigências privadas que não

---

<sup>80</sup> Ibidem, p.97. (Grifos de Habermas)

resistem à luz pública e, portanto, devem ser tratados sempre a partir da esfera privada e nela permanecer.

Por fim, a esfera pública preconiza igualdade entre os que tomam a palavra. A tematização do presente tópico constitui, sem dúvidas, um importante impasse na forma como foi abordado por Arendt. Como é sabido, em Hannah Arendt, o modelo de igualdade política está assentado nas inspirações greco-romanas às quais constituem, para a pensadora, o ponto de partida da reflexão política, como ele própria justificou. Esse modelo, todavia, além de historicamente não-verificado (o que de, *per si*, não constituiria o fracasso da ideia), também se apresenta com uma contradição de base: a igualdade política deriva da desigualdade privada, isto é, o cidadão da *polis* deriva seu poder de participação política a partir da desigualdade da esfera privada, na qual ele é o déspota e, portanto, não é livre. Ora, a desigualdade no lar é consequência da posse da propriedade o que, por conseguinte, concorre para desigualdade também no âmbito da *polis* entre os que possuem mais e os que possuem menos.

No âmbito da filosofia política de Hannah Arendt, todavia, esses não são problemas reais, por duas razões. A primeira refere-se ao fato de que a posse da propriedade privada não é prerrogativa para a participação política, isto é, não se exige dos cidadãos a titularidade de bens econômicos para a efetiva participação política. O exemplo seria o de Sócrates que se apresenta como partícipe da esfera pública sem, contudo, ser (grande) proprietário de terras ou outros haveres. Nesse sentido, a esfera pública é que funda a liberdade, esta sim requisito político indispensável.

A segunda razão é um corolário teórico. No âmbito público existe a igualdade política justamente porque a motivação das tomadas de posição não se ancora na defesa de interesses pessoais. Desse modo, não haveria contradição nem seria causa de desigualdade entre um cidadão que no âmbito privado fosse menos possuidor que outro, porque é, justamente, a separação radical entre as esferas privada e pública que funda o domínio político. Além do mais, a ação política pressupõe a transcendência relativamente ao mundo: o cidadão decide-se pela ação em razão da durabilidade do mundo em relação inversa à duração da existência pessoal, elemento não contemplado na execução dos negócios econômicos, que se baseia na posse e na fruição dos bens em vistas à máxima duração da própria vida. Essas asserções

estão em pleno acordo com a teoria política geral de Arendt, para quem a ordem política não pode ser preenchida pelas aspirações privadas, sob pena de naufrágio do próprio domínio político.

As análises empreendidas até aqui visam recuperar as possibilidades hermenêuticas do conceito de esfera pública, um elemento que, ao lado da dimensão econômica da vida social, alcançou status independente nas análises da Ciência Política. Percorreu-se as principais ideias de Hannah Arendt investigando o modo pelo qual a autora, a partir dos contextos e enfoques do século XX que a motivaram a refletir sobre o fenômeno político, permitem descortinar e propor o sentido da ação política para a modernidade.

Pode-se inferir, de modo preliminar, que a esfera pública é o substrato para a consecução da democracia. A efetividade empírica da experiência democrática, todavia, não pode ser pensada a partir apenas de um único aspecto. A manutenção de uma esfera pública comunicacional, como espaço de aparência e visibilidade dos sujeitos históricos, é condição fundamental para a constituição da ordem política democrática. As interferências recorrentes, que visam degradar tal espaço, devem ser debeladas pela solidificação de princípios políticos pautados pela liberdade e pela capacidade de ação.

## Capítulo II

### AS EXPERIÊNCIAS TOTALITÁRIAS DO SÉCULO XX:

#### O mundo sem política

As experiências totalitárias do século XX constituem, de forma cabal, uma singularidade na forma de compreensão e realização da política no Ocidente. Tal singularidade não se justifica pela violência atroz que caracteriza regimes como o nazismo ou o stalinismo, por exemplo. Governos de exceção e tiranias aconteceram, de forma regular, em toda a história cultural do mundo ocidental, atuando sempre na base da brutalidade. Nesse sentido, o aspecto de singularidade atribuído aos totalitarismos do século XX não pode se fundamentar nos elementos meramente exteriores: a raiz singular dos supramencionados governos deve ser buscada na forma como os líderes de tais movimentos os constituíram como forma de organização política real. Ditaduras e tiranias são regimes políticos cruéis, mas o totalitarismo é o único com o qual não se pode coexistir. O século XX, portanto, ofereceu uma constelação de possibilidades reais para a emergência do domínio total, de tal modo que, se pode dizer, o totalitarismo só emergiu no referido século porque encontrou a confluência de elementos únicos, nunca antes divisados na história do Ocidente.

Como se afirmou, o tema da sobrevivência é colocado na ordem do dia no regime totalitário. Trata-se de sobreviver no duplo sentido que os gregos atribuíam à palavra *vida*: *zoé*, a vida biológica, própria tanto aos homens como aos animais, regulada unicamente pelas leis da espécie, e a *bios*, como expressão da identidade própria e grupal, preenchida, por isso, de um sentido eminentemente político, pressuposto da vida social. Ora, o totalitarismo põe em cheque a existência humana nessa dupla dimensão. O domínio total pervade a existência política, pelo controle do

governo e, por fim, atinge o âmbito da zoé, pelo controle do corpo, através dos campos de concentração.

Assim, a característica primeira do totalitarismo é o domínio total da existência humana e, por conseguinte, a politização de todas as dimensões do viver. A gênese desse processo foi analisada por Michel Foucault (1926-1984) sob a designação de *biopolítica*. Esse conceito, que Foucault não teve tempo de desenvolver em todas as suas consequências, refere-se, diretamente, a uma forma de organização política genuinamente moderna, baseada no sofisticado controle dos indivíduos a partir do corpo e da existência biológica.

Antes das reflexões de Foucault, Hannah Arendt desenvolvera uma acurada análise do mundo moderno, marcado pelo predomínio incontestado do *homo laborans* na cena política. Para Arendt foi, justamente esse fator que concorreu, de forma decisiva, para a decadência da esfera pública na sociedade moderna. A produção intelectual de Foucault e Arendt nunca chegaram a convergir. Arendt, por exemplo, em *A condição Humana*, publicado em 1958, não estabeleceu conexão com as penetrantes reflexões de sua obra anterior, *Origens do Totalitarismo*, publicado em 1949. Da mesma forma, Foucault não dedicou análise específica aos regimes totalitários e suas correspondentes arquiteturas de poder, campo por excelência da biopolítica no século XX. No caso de Foucault essa lacuna se deve, em parte, ao falecimento precoce do filósofo quando ainda não havia explorado o leque hermenêutico da biopolítica.

O filósofo italiano Giorgio Agamben (1942), especialmente no primeiro volume de *Homo Sacer*, defende que se faça a recepção pela ótica biopolítica da obra arendtiana, especialmente tendo como paradigma o *campo* como forma de compreensão da arquitetura de poder dos regimes totalitários. Nesse contexto, o campo é o *lócus* primário, na modernidade, para a efetivação do bio-poder a partir da consolidação do estado de exceção. Para Agamben, foi “o ingresso da zoé [a vida considerada apenas desde o ponto vista biológico] na esfera da *pólis*, a politização da

vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico.”<sup>81</sup>

As análises subsequentes assentam-se no postulado de que, ao fazer esboroar a esfera pública, pela prevalência do *homo laborans* sobre a ação política, a modernidade criou o ambiente fértil para desenvolver até às últimas consequências o bio-poder, ensejando, portanto, o desenvolvimento de regimes totalitários. Nessa leitura, considerar-se-á o flanco aberto por Giorgio Agamben para a compreensão *biopolítica* da obra de Hannah Arendt, especialmente *Origens do Totalitarismo*, texto de singular agudeza hermenêutica sobre os regimes totalitários do século XX. Nesse sentido, cabe lembrar, não se buscará uma radiografia histórica dos fatos atinentes aos supramencionados regimes. O intento precípua será refletir sobre a política de domínio total como peça da constelação moderna de derrocada da ação política.

As teses estudadas no capítulo anterior, desse modo, são desenvolvidas em referência aos movimentos totalitários do século passado, especialmente o nazismo. Como ficará claro, a aplicação do conceito de biopolítica não se choca contra as reflexões precedentes sobre a derrocada da esfera pública. A seu tempo, se determinará em que medida foi, justamente, o declínio da esfera pública como campo político por excelência que propiciou o surgimento do *campo de concentração* como objetivação da biopolítica moderna.

---

<sup>81</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2002, p.12.

## 2.1. A SOCIEDADE DE MASSA E FIM DO MUNDO COMUM

Marx Weber (1864-1920) definira a Sociologia como “uma ciência que pretende entender pela interpretação a ação social para desta maneira explicitá-la causalmente no seu desenvolvimento e nos seus efeitos.”<sup>82</sup> Na mesma senda, a ação social é determinada por um comportamento (individual ou coletivo) referido ao comportamento de outrem. É, portanto, um agir dotado de sentido. Dessa maneira, ao se analisar a sociedade de massas, como pretende-se no desenvolvimento seguinte, ter-se-á presente as advertências de Weber no respeitante ao conceito e limites da ação social. O termo massas, genérico na forma e no conteúdo, foi objeto de análises das várias ciências, desde a Estatística à Psicologia Social. Em decorrência disso, ao iniciar a segunda etapa da presente pesquisa pela análise da sociedade de massas, faz-se necessário algumas definições de limites temáticos.

Na perspectiva de Hannah Arendt, interessa aqui a sociedade de massas referida ao processo de deterioração da esfera pública, como definido no capítulo primeiro, com a vitória do *animal laborans* e o conseqüente esvaziamento da dimensão política da esfera pública. Além disso, no decorrer desse capítulo interessa, sobretudo, a sociedade de massas no processo de consolidação e sedimentação dos regimes totalitários do século XX, objeto precípua de reflexão do capítulo que ora se inicia. Arendt analisou o papel das massas nos regimes totalitários, especialmente em *Origens do totalitarismo*, destacando o *modus procedendi* dos líderes totalitários relativamente às massas.

Poder-se-ia supor que os governos totalitários somente se sustentam porque se ancoram no apoio incondicional das populações. Nessa suposição, os líderes angariariam o apoio populacional, por meio de apelos diversos, sejam econômicos ou sociais, especialmente pelo uso da propaganda de Estado. O que se verifica, na realidade, é algo bem diverso: os totalitarismos organizam politicamente as massas, as inserem na engrenagem política. Esse fato pode ser verificado por aquilo que

---

<sup>82</sup> WEBER, Marx. *Metodologia das Ciências Sociais*. Vol. 1. Tradução: Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, s/d, p.400.

Arendt denominou de a *impermanência* dos líderes totalitários mortos, ou seja, a rapidez com a qual são esquecidos e substituídos.

Essa impermanência tem certamente algo a ver com a volubilidade das massas e da fama que as tem por base; mas seria talvez mais correto atribuí-la à essência dos movimentos totalitários, que só podem permanecer no poder enquanto estiverem em movimento e transmitirem movimento a tudo que os rodeia.<sup>83</sup>

Esse elemento, todavia, não deve obnubilar o fato de que os governos totalitários se sustentam, em grande medida, pelo apoio das massas. O que é necessário entender é que as razões da adesão das massas não derivam apenas do poder do convencimento carismático do líder, das benesses advindas com a ascensão do novo governo ou da propaganda política. O sucesso, por assim dizer, do regime totalitário se ancora na organização e uso político das massas. Nas palavras de Hannah Arendt: “Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolvem certo gosto pela organização política.”<sup>84</sup>

Por essa razão, segundo a pensadora, os movimentos totalitários demonstraram o erro de duas teses muito difundidas na Teoria Política do Ocidente. A primeira delas pressupunha de um modo geral, o povo era politicamente ativo, isto é, que havia uma adesão considerável ao processo democrático de escolha política, seja pela filiação partidária ou outra mediação participativa. A segunda tese, por sua vez, dizia respeito à crença de que as massas eram realmente indiferentes, neutras, alheias aos processos históricos, razão pela qual jamais poderiam constituir um componente político com alguma relevância. Nesse sentido, “os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação de setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis dos países.”<sup>85</sup>

Esse aspecto resulta sumamente importante porque a Democracia, embora pressuponha a igualdade entre os indivíduos, somente adquire real sentido quando

---

<sup>83</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.356.

<sup>84</sup> Ibidem, 361.

<sup>85</sup> Ibidem, 362.

exercida dentro de marcos distintivos, quais sejam: a classe, o partido ou uma escala sócio-hierárquica. As raízes da deterioração do sistema de classes e o consequente colapso do Estado-nação devem ser buscadas no período entre guerras, antes da ascensão do totalitarismo. Esse lapso temporal foi marcado pela sistemática política de negação dos direitos humanos e a rejeição da proteção estatal aos pleitos dos vulneráveis (apátridas e minorias étnicas). Esse estado de coisas criou o ambiente no qual os indivíduos não se incorporavam mais ao mundo comum de aspirações e identificações.

Ao lado da apatia generalizada criada pelo fim do mundo comum, concorreu decisivamente para a implementação dos sistemas totalitários a vitória decisiva do *animal laborans*, voltado para o trabalho, a sobrevivência competitiva e o consumo, para quem, segundo a norma burguesa vigente, “o exercício dos deveres e responsabilidades do cidadão era tido como perda desnecessária do seu tempo e energia.”<sup>86</sup> Porém, o totalitarismo não se apropria apenas da indiferença resultante da organização social burguesa. Embora apático, o operário pertence a uma classe – a operária – o que lhe permite acessar elementos de diferenciação interpessoal e grupal, o que o totalitarismo não pode suportar.

A derrocada do sistema de classes, resultante do período entre guerras, levou, conseqüentemente ao colapso dos partidos políticos. Ora, o colapso dos partidos, a derrocada do sistema de classes fez emergir na cena histórica as massas desorganizadas e desarticuladas, que de resto, sempre existiram adormecidas. Nesse contexto, indivíduos antes caracterizados pelo pertencimento a uma classe e as massas neutras, sem relevância política, leram a própria história pessoal em termos de fracassos e injustiças sociais. Desse modo,

Os movimentos totalitários dependiam menos da falta de estrutura de uma sociedade de massa do que das condições específicas de uma massa atomizada e individualizada, como se pode constatar por uma comparação do nazismo com o bolchevismo, que surgiram em seus respectivos países em circunstâncias muito diversas. A fim de transformar a ditadura revolucionária de Lênin em completo regime totalitário, Stálin teve primeiro de criar artificialmente aquela sociedade

---

<sup>86</sup> Ibidem, 363.

atomizada que havia sido preparada para os nazistas na Alemanha por circunstâncias históricas.<sup>87</sup>

Por isso se pode dizer que os movimentos totalitários são organizações de massa, isto é, surgem porque encontram o campo fértil de indivíduos isolados e atomizados. Ou, como no caso soviético, essa atomização e isolamento são criados. Para sua concretização, exige-se das massas a fidelidade irrestrita, somente alcançada quando não existem mais laços sociais comuns e, por extensão, não existe mais esfera pública. Além disso, não há mais conteúdo político concreto: tanto o nazismo quando o bolchevismo não se apresentam com propostas concretas que se efetivariam somente com a tomada do poder ou controle da administração pública. O discurso totalitário, desse modo, não se dirige aos mecanismos regionais de superação do *status quo*, mas se apresenta a partir de uma agenda global-planetária, com propostas trans-históricas.

A tomada de poder através dos instrumentos de violência nunca é um fim em si, mas apenas um meio para um fim, e a tomada do poder em qualquer país é apenas uma etapa transitória e nunca o fim do movimento. O fim prático do movimento é amoldar à sua estrutura o maior número possível de pessoas, acioná-las e mantê-las em ação; um objetivo político que constitua a finalidade do movimento totalitário simplesmente não existe.<sup>88</sup>

Arendt lembra também que as elites e a ralé da Europa entre guerras aderiram aos movimentos totalitários porque, excluídas que estavam do processo de estratificação social por meio das classes, viram a possibilidade de uso da força das massas em proveito pessoal. Tal intento não logrou êxito, porque, em ambos os casos, os intentos das elites e da ralé foram subsumidos à política totalitária que tudo açambarca.

Ao iniciar o presente tópico, invocou-se as definições de Marx Weber para a análise que se pretendia efetuar ao longo do texto. Conforme Weber, a ação social que merece essa nomenclatura é aquela dotada de sentido e intencionalidade. Nesse sentido, o papel das massas na empresa totalitária poderia ser simplesmente instrumentalizado se lido sob o enfoque da manipulação passiva. Como se viu, na

---

<sup>87</sup> Ibidem, p.368.

<sup>88</sup> Ibidem, p.276.

breve descrição anterior, as massas não foram meros sujeitos passivos no processo de construção totalitária.

Contrariamente, foi a organização política das massas que permitiu a emergência do totalitarismo numa confluência singular de fatores históricos e arranjos políticos que contribuíram para a formação dos governos totalitários da Alemanha, por exemplo. Nesse caudal histórico, o papel da sociedade de massa foi imprescindível e também condição de sucesso do III Reich na Alemanha e do projeto totalitário de Stálin na URSS. Porém, o modelo de sociedade de massa tal qual se conhece e que concorreu para o totalitarismo do século XX é uma forma política exclusiva da sociedade ocidental moderna.

As raízes históricas de tal sociedade são determinadas a partir de um longo processo de negação do domínio político, de destruição do mundo comum e, por fim, atomização e isolamento. Esses elementos são encontrados na sociedade de massa organizada em regime totalitário. O indivíduo típico da sociedade de massas é Adolf Eichman, cujo julgamento Arendt presenciou e motivada por esse evento a autora escreveu *Eichmann em Jerusalém: um relato da banalidade do mal*. Eichman é um burocrata, incapaz de ler o mundo desde a perspectiva do outro, que responde às inquirições da promotoria com frases prontas, um indivíduo que se apresenta entre o caricato e o cômico. Ele é, portanto, representativo da sociedade de massa na qual o nazismo se solidificou.

O totalitarismo, inicialmente, organiza politicamente as massas, as insere na cena pública. Porém, as engrenagens da máquina totalitária que se desenvolvem rumo do domínio total são bem definidas. À organização inicial das massas, segue-se a propaganda que pulveriza a ideologia totalitária e, na fase seguinte, o terror como política do Estado. Nesse cenário pode-se falar que os totalitarismos do século XX estatuem um mundo sem política, no sentido originário do termo, ao politizarem – pelo controle implacável – todas as dimensões da vida humana.

## 2.2. O TOTALITARISMO E A EXPERIÊNCIA DA SOLIDÃO POLÍTICA

As análises precedentes permitiram compreender, na senda de Hannah Arendt, os dados imediatos sobre o totalitarismo, o papel das massas na constituição dos referidos sistemas e, por último, se acenou, ainda de modo introdutório, à natureza dos estados totalitários. Doravante, nas análises seguintes, buscar-se-á aprofundar ainda mais a caracterização do totalitarismo e os limites que tais regimes impõem ao domínio político, especialmente a partir das experiências históricas do século XX. O ponto de partida que funcionará como linha diretiva é, justamente, a evidente singularidade dos regimes totalitários na história do Ocidente. Singularidade essa constatada e pressuposta por Arendt para escrever *Origens do totalitarismo*.

O signo da singularidade, aplicado ao totalitarismo do século XX, não torna o fenômeno totalitário um evento sem precedentes na história, ele resultou no fato de que o totalitarismo “destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, da alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo.”<sup>89</sup> Ao se afirmar como uma ordem política cujos lineamentos se ancoram não nas forças rotineiras do processo político normal, o totalitarismo desafia a própria essência do governo, do poder político e da ordem jurídica ao apor fundamentos absolutos a tais elementos.

Nesse sentido, o totalitarismo suplanta as definições usuais da Ciência Política ao estatuir um *programa* de governo de dimensões globais, a partir de uma destinação supra-histórica a qual estão subordinados todos os indivíduos e, de forma ampla, toda a realidade atual. Além disso, segundo Arendt, o totalitarismo faz esboroar o *consensus iuris*<sup>90</sup>, em razão do qual as relações de direito entre os estados estão assentadas. Tal *consensus iuris* é o que permite, por exemplo, o julgamento dos crimes. Na ordem totalitária, o *consensus iuris* não é mais a lei positivada ou os costumes dos povos na ordem internacional, mas a própria humanidade torna-se a “encarnação da lei”.<sup>91</sup>

O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se

---

<sup>89</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.513.

<sup>90</sup> Ibidem, p.514.

<sup>91</sup> Ibidem, p.515.

livremente por toda a humanidade sem estorvo de qualquer ação humana espontânea. [...] Culpa e inocência viram conceitos vazios; o “culpado” é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às “raças inferiores”, quanto a quem é “indigno de viver”, quanto a “classes agonizantes e povos decadentes”. [...] o terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, ou seja a Natureza ou a História.<sup>92</sup>

Ora, o fim último, a destinação para a qual o totalitarismo direciona a humanidade não se enquadra nas categorias teleológicas da vida política corriqueira: o totalitarismo não pretende senão criar a *humanidade*. Nesse afã, a vida singular não possui importância, podendo ser sacrificada, indiscriminadamente, na lei do movimento que instaura a nova ordem da Natureza ou da História. Essa é, por extensão, a diferença entre as tiranias/ditaduras e o governo totalitário, uma vez que ações sob o terror total não têm por meta os interesses de um tirano ou de uma classe. No totalitarismo a destinação das ações atuais são circunscritas numa lógica espiritual de alcance universal.

Contrariamente à ordem constitucional, os regimes de exceção totalitários destroem o espaço inter-humano da pluralidade, necessário à liberdade política. Em seu lugar, segundo Arendt, o totalitarismo faz emergir um *cinturão de ferro* que transforma todos os indivíduos num único homem de grandes dimensões. Nesse ambiente de compressão não há espaço para as liberdades e individualidades. Tudo o que acontece na ordem do terror é para acelerar a história até a culminância evolutiva preconizada pela lei do movimento. Por isso, não há ilegalidades ou arbitrariedades na política totalitária: tudo simplesmente concorre para fazer surgir, o quanto antes, a *humanidade*.

Nesse sentido, a eliminação da vida humana pelo regime está em perfeita sintonia com a ordem histórica de fazer sucumbir os indignos de viver sob a nascente humanidade advinda da política totalitária. Também nesse tocante o totalitarismo se diferencia da tirania ou da ditadura, uma vez que o medo não é mais um elemento de coação para evitar a ação dos adversários: na ordem totalitária ou se é vítima ou se é

---

<sup>92</sup> Ibidem, p.517.

carrasco. Essa é a raiz da *ideologia* que subjaz ao domínio totalitário. Para Arendt, “ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma idéia.”<sup>93</sup>

A ideologia – como lógica de uma ideia – tem por objeto a história e, por isso, pretende desvelar o movimento dessa mesma história à qual se aplica a ideia. Portanto, a ideologia conhece o movimento, o vir-a-ser da ideia na história. A ideia, por isso, não é uma essência ou um princípio de razão: ela é explicação do movimento da história, criada pela própria ideia. “O movimento da história e o processo lógico da noção de história supostamente correspondem um ao outro, de sorte que o que aconteça, acontece segunda a lógica de uma ‘idéia’.”<sup>94</sup> Por essa razão, como ficou dito, no totalitarismo ou se é carrasco ou vítima do terror, pois a única lógica plausível é a lógica da história totalitária. As ideologias, por isso, contêm germens totalitários que são plenamente desenvolvidos no seio de movimentos totalitários.

Ora, por essa razão, as ideologias possuem características específicas, das quais se ressaltam três, conforme Hannah Arendt: a primeira característica é, pois, a pretensão de explicação total da realidade ensejada pela ideologia. Tudo o que acontece na história é explicado pela lógica da ideia que subjaz ao conjunto ideológico total. O segundo elemento presente às ideologias é o descompromisso com o real: tudo o que acontece empiricamente é infinitamente inferior e pouco importante frente à lógica suprema dimanada da ideologia. Por fim, a ideologia deduz da realidade uma lógica absolutamente encadeada com os objetivos do movimento totalitário. Nessa tarefa se empregam as instâncias de formação ideológicas e a propaganda política. Donde conclui a autora:

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe mais a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento)<sup>95</sup>

A vida política, sob o terror total, assume cores completamente inéditas. Um traço distintivo, num ambiente pré-totalitário de organização social, é, justamente, o isolamento, no qual todos estão contra todos, numa vigilância permanente. Esse

---

<sup>93</sup> Ibidem, p.521 (Sic).

<sup>94</sup> Ibidem, *Loc. Cit.*, (Sic), grifo da autora.

<sup>95</sup> Ibidem, p.526.

estado de coisas é comum também à tirania. Em decorrência do isolamento, acabam-se as possibilidades e estratégias existenciais engendradas coletivamente. Nesse sentido, o isolamento pré-totalitário enseja a derrocada das relações políticas interpessoais, minando a capacidade de oposição coletiva às forças tirânicas.

Nessa fase, todavia, ainda se preservam as capacidades privadas do livre pensamento e da criatividade. As tiranias têm horror às coletividades, porém não se impõem de modo absoluto no domínio da vida privada que é, evidentemente, controlada, porém, com certa margem de ação própria. O isolamento, desse modo, atinge o nível da ação política, dir-se-ia, da agremiação e reunião públicas sem as quais não há vida política. Sob o terror total isso não é mais possível, uma vez que o mínimo domínio mais recôndito da existência está plasmado por um rígido código de conduta ao qual não se pode eximir-se de obedecer sob pena de morte certa.

Outra elementar diferença entre as tiranias e os totalitarismos nesse tocante é, precisamente, o fato de que sob esse último a vida privada foi subsumida dentro do *cinturão de ferro*. De tal modo, que a vida privada não é mais possível e a lógica da ideologia não permite nenhuma espécie de liberdade. Aquilo que era apenas isolamento, cerceamento às colegialidades e pluralidades da esfera pública, degenera em solidão nas inter-relações sociais.

O fenômeno do isolamento é uma constante na modernidade, especialmente quando se efetiva a atividade laboral fabril como determinante da constituição da sociedade. O universo do *homo faber*, por exemplo, é marcado pelo isolamento. O trabalho supõe isolamento, necessária ausência da cena pública e dos negócios coletivos. Nesse sentido, sociedade de operários não tem espaço para coletividades público-políticas, porém não exime o *homo faber* do contato com o mundo das coisas, isto é, com aquilo que é o resultado do próprio trabalho.

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Ibidem, p.527.

E a solidão é um dos pressupostos da ordem totalitária, uma vez que, na solidão, a vida privada também foi destruída e o sentido de pertencimento a um mundo comum é solapado. O aspecto da solidão provoca, segundo Arendt, o “desarraigamento e a superficialidade”. A solidão se consolida não apenas no está a sós. Paradoxalmente, a essência da solidão se manifesta em face dos outros, quando, justamente, os outros já não compõem o mundo comum de referências do *eu*.

O totalitarismo não criou, *ex nihilo*, o desarraigamento e a superficialidade do mundo moderno. Ele serviu-se de tais elementos já bastante presentes na sociedade industrial moderna, aguçados pela derrocada dos sistemas políticos mundiais. Foi justamente esse tempo – *o nosso tempo*, no dizer de Hannah Arendt – que propiciou o surgimento de uma forma de governo absolutamente nova e, na mesma medida, absolutamente terrível, cuja imagem ficará presente à humanidade, indefinidamente.

### 2.3. O TOTALITARISMO E O DOMÍNIO TOTAL

Quando assume o controle de um Estado, o totalitarismo tem que resolver duas contradições intrínsecas, sob pena de sucumbir. A primeira contradição é de raiz interna e refere-se, segundo Arendt,<sup>97</sup> ao binômio *governo* e *movimento*: como se apresentar, para as massas, como sistema de alcance mundial, com aspirações trans-históricas, uma vez que, ao chegar ao poder, o totalitarismo corre o risco de se tornar uma dentre tantas modalidades de governo? A segunda contradição, por sua vez, é externa, pois, no concerto das nações, não possível haver qualquer prevalência entre um ou outro regime político, nem muito menos a sobreposição de um país sobre o outro, isto é, há uma contradição de fundo entre a pretensão ao domínio global e o limite do governo totalitário ao território nacional.

Em resumo, o movimento totalitário tem que impedir a estabilização da vida social e política. Por isso a tarefa de cada agente totalitário é evitar a normalização da vida, isto é, a sedimentação de um modo de vida que poderia, se comparado com a realidade, mostrar-se absolutamente falso e ambíguo.

No momento em que as instituições revolucionárias se tornassem modo nacional de vida – no momento em que a alegação de Hitler de que o nazismo não é produto de exportação, ou a de Stálin de que o Socialismo só pode estabelecer-se num único país, fosse algo mais que uma tentativa de iludir o mundo não-totalitário – o totalitarismo perderia a sua qualidade “total” e ficaria sujeito às leis das nações, segundo as quais cada uma possui um território, um povo e uma tradição histórica específicos que determinam a sua relação com as outras nações – uma pluralidade que refuta *ipso facto* qualquer alegação de que uma determinada forma de governo possa ser absolutamente válida.<sup>98</sup>

Nesse mesmo sentido, a posse do poder no domínio totalitário enseja o perigo de confronto com a realidade, uma vez que exercício do poder supõe o manejo não de um mundo fictício – como o faz supor a propaganda totalitária – mas o confronto direto com os fatos da vida real, os quais a ordem totalitária quer, constantemente suprimir. Todos esses problemas de fundo têm que ser enfrentados sob pena de que domínio total sucumba, transforme-se no mero controle feroz de um único estado e de uma população dominada apenas pelo medo. O domínio total pressupõe ao

---

<sup>97</sup> Ibidem, p.441.

<sup>98</sup> Ibidem, p.441-442. (Grifo da autora)

mesmo tempo expansão ilimitada sobre a terra e suplantação de qualquer fagulha da realidade não-totalitária que possa atingir as pessoas dentro do *cinturão de aço*.

Segundo Arendt, tais dicotomias são resolvidas de modo a consolidar o totalitarismo como poder permanente, sem, contudo, atingir o estatismo para o qual tendem as formas de governo criadas pelos indivíduos. Por isso, para coibir a prevalência dos fatos não-totalitários na vida das pessoas, isto é, para evitar que se escape do cinturão de aço, consolidado pela ficção criada, o totalitarismo constitui a polícia secreta como “executora e guardiã”<sup>99</sup> da política interna, construindo, dessa forma, ao mesmo tempo, por um lado, a ideia de movimento permanente, ao perscrutar e *encontrar* inimigos objetivos em toda parte e, por outro, a necessária vigilância sobre os fatos da vida cotidiana, para que os indivíduos não sejam atingidos pela realidade não-totalitária.

A segunda saída é, evidentemente, a mais drástica: o totalitarismo “erige campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total.”<sup>100</sup> O campo, como laboratório político do domínio total é, certamente, o elemento mais distintivo da experiência totalitária. Contudo, como experiência biopolítica, o *campo* é a culminação de um longo processo de sedimentação e domínio sobre o corpo engendrado pela modernidade.

Hannah Arendt não estudou os campos de concentração numa perspectiva biopolítica. Tal tarefa, em grande medida, foi levada a cabo por Giorgio Agamben (1942, Itália), cuja produção intelectual dialoga com importantes referências da cultura ocidental, nomeadamente a cultura greco-romana, por via do Direito e da Filosofia. Na senda de Michel Foucault (1926-1984), Agamben estudou os totalitarismos do século XX sob a ótica da biopolítica. As conclusões do filósofo italiano permitem adensar a compreensão do *campo* como culminância do processo de politização da vida, por meio do controle sobre o corpo, ao mesmo tempo *sacer* e matável. Um dos objetivos perseguidos pelo pensador italiano é estabelecer um diálogo entre a obra de Arendt e a de Foucault, como foi acenado anteriormente. O conceito de *homo sacer*, portanto se apresenta como o ponto hermenêutico de convergência buscado.

---

<sup>99</sup> Ibidem, p.442.

<sup>100</sup> Ibidem, *loc. cit.*

Agamben pesquisou a história conceitual do termo *homo sacer*, figura do antigo direito romano que, todavia, foi apropriada pela política moderna pelo domínio e controle do corpo. Como já foi acenado, o pesquisador italiano buscou as raízes do conceito de biopolítica na antiguidade grega, na qual a vida era definida a partir de duas instâncias distintas: a vida biológica, “vida nua”, conforme o mesmo pesador, e a vida qualificada, isto é, preenchida de sentido pelo posicionamento dos sujeitos no escopo social.

Agamben definiu o conceito *vida nua* por uma referência à Filosofia Primeira (Metafísica) de Aristóteles: “‘Nua’, no sintagma ‘vida nua’, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro.”<sup>101</sup> Por ser puro, a filosofia sempre entendeu a mais originária definição do ser, aquilo que é, sem qualificativos. No livro quarto da *Metafísica*, Aristóteles afirma que o ser “[...] se diz de muitos modos, porém sempre em relação a uma só natureza ou coisa [...]”<sup>102</sup>. A única natureza ou coisa, da qual fala o Estagirita, é o *ser puro*. Nesse sentido, a vida nua pode também ser entendida como a vida em si, sem qualificativos, sem nenhuma relação com o ser dito de muitos sentidos, mas apenas referida à humanidade do homem.

Desse modo, a vida nua é o oposto das definições, também aristotélicas de *animal político*<sup>103</sup> ou animal racional. A vida nua é a vida, sem qualificativo, que entra na ordem do ser-em-si, sem determinações concretas específicas. O conceito cunhado por Agamben, portanto, permite descortinar os sentidos que a política moderna propõe a partir de um sujeito cuja única determinação objetiva é o fato de estar vivo e, portanto, ser possível matá-lo. Ao longo da presente pesquisa, a noção de vida nua será usada sempre para designar essa relação originária da vida pura.

A figura do *homo sacer*, por isso, é a objetivação jurídica da vida nua, do corpo desprovido de qualquer segurança. Qualquer um pode impingir a morte ao *homo sacer*. O corpo matável do *homo sacer* não possui segurança, de nenhuma ordem, seja jurídica ou política. O assassinato do *homo sacer* não se enquadra em nenhum

<sup>101</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.187

<sup>102</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução ao castelhano: Tomás Calvo Martínez. Madrid, Espanha: Editorial Gredos S.A., 1994, p.162.

<sup>103</sup> Cf. Idem. *A Política*, Tradução: Nestor da Silveira Chaves. [S.l.]: Ediouro, [197?]. (Série Universidade de Bolso), p. 14.

conceito ou tipo jurídico-ritual-penal: a morte do *homo sacer* não é homicídio, nem sacrífico, nem aplicação de pena capital. No campo de concentração, o *homo sacer* tornou-se objeto da experiência laboratorial do totalitarismo. “O hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido da vida matável e insacrificável.”<sup>104</sup>

Se o totalitarismo faz ressurgir a figura antiga do corpo matável, a política moderna, todavia, preparou o terreno para esse ressurgimento, ao estabelecer a inerência de direitos ao cidadão e, portanto, conferir tais direitos ou suprimi-los de forma unilateral. As reflexões de Agamben, por isso, acenam para além do *laboratório totalitário*, percorrem o processo pelo qual a política é transformada em biopolítica, por meio do controle da “vida nua”. Controle esse que se espraia por dimensões da vida humana ainda não contidas na figura do *homo sacer*.

Nele, o entrelaçamento de política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.<sup>105</sup>

É, pois, justamente o processo de sedimentação da biopolítica, a consolidação do *modus operandi* de uma ordem de controle estrito surgida, contraditoriamente, por meio da emergência dos direitos e das liberdades modernas. No dizer de Agamben, cada novo direito insere resolutamente a vida individual na esfera gerencial do Estado. Esse fato se verifica porque, como ficou dito no início, a vida biológica ou *zoé*, tornou-se decisiva no âmbito político.

Há, desse modo, uma contiguidade entre as democracias burguesas e os estados totalitários. Contiguidade essa que se manifesta na forma quase instantânea como democracias parlamentares da Europa se converteram em regimes totalitários e, em seguida, em democracias parlamentares novamente. Ora, se há tal transmutação imediata, fica patente que as democracias modernas nasceram sob o

---

<sup>104</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.121.

<sup>105</sup> Ibidem, p.126. (Grifos do autor).

signo da biopolítica e o domínio político transformara-se tão somente em estratégia de controle, cujo objetivo precípua era “assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua.”<sup>106</sup>

A modernidade inaugura um domínio político que, aos poucos transforma-se em *tanatopolítica*<sup>107</sup>, isto é, a política, cuja imagem clássica era, precisamente, o poder de decidir coletivamente, no âmbito público, sobre vida, torna-se âmbito que requer, cada vez mais, o poder de decidir sobre a morte dos indivíduos. A emergência do campo de concentração, sob o totalitarismo, desse modo, é a culminância de um processo secular no qual o *homo sacer* ressurge na figura da pessoa desprovida de qualquer direito e, por extensão, torna-se o “paradigma oculto do espaço político da modernidade”.<sup>108</sup>

O primeiro indício da politização da vida nua é encontrado no instituto do *Habeas Corpus*, de 1679. Ora, se o *Habeas Corpus* pode ser saudado como o direito fundador da democracia liberal, ele é igualmente o primeiro indicativo concreto de que a prevalência do corpo na ordem jurídica moderna desponta de modo imperativo no domínio político dessa mesma modernidade. Se na origem, o *Habeas Corpus* assegurava a presença física do cidadão diante da corte jurisdicional, na modernidade ocidental, o mesmo direito se aplica, tão somente, ao corpo do *homo sacer*, isto é, na luta contra o absolutismo, o direito e a política modernos exigem proteção ao sujeito anônimo, desprovido de uma vida qualificada, portador exclusivamente da vida nua.

No *corpus*, desse modo, se objetiva duas dimensões muito caras à modernidade: a “sujeição ao poder soberano” do Estado, de um lado, e do outro, os direitos e liberdades individuais, estas últimas, conquistas da modernidade burguesa contra o absolutismo decadente. Mesmo a filosofia política da modernidade, cujos nomes principais são Thomas Hobbes e J-J Rousseau, está plasmada pela metáfora do corpo matável dos indivíduos que está na base da fundação do Estado moderno.

---

<sup>106</sup> Ibidem, p.128.

<sup>107</sup> Termo usado por Giorgio Agamben (*Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.149), literalmente traduzido por política da morte.

<sup>108</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.129.

O segundo indício a indicar que a biopolítica assumiu a cena na modernidade é encontrado na emergência da necessidade de afirmação dos direitos do homem. Nesse sentido, as declarações de direitos, surgidas no bojo das revoluções burguesas do século XVIII, constituem eventos paradoxais. Por um lado, a Declaração dos Direitos do Homem significava que o fundamento da ordem legal, doravante, não mais estaria ancorado em Deus ou na vontade de um soberano, mas na própria humanidade, isto é, afirmava-se, a um só tempo, o homem como sujeito de direitos e fundamentos desse mesmo direito.

Porém, os acontecimentos históricos provariam que tal afirmação, solenemente aceita e saudada como o sinal mais claro de que a ordem feudal ruíra e com o ela o *Ancien Régime*, possuiria, em situações reais pouco efeito prático. É, pois, por meio dos apátridas e refugiados que se vai encontrar a barreira intransponível para a efetivação dos direitos do homem. Hannah Arendt dedicou especial atenção à figura do refugiado e do apátrida na ordem pré-totalitária do Europa, no ambiente de derrocada do Estado-nação.

Os refugiados e apátridas deviam ser os sujeitos prioritários dos direitos humanos, universais e imperativos. Porém, “no sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configura-los como direitos dos cidadãos de um Estado.”<sup>109</sup> Foi precisamente o que se verificou: aos refugiados, apátridas e demais minorias foi negado qualquer direito. Neles se revificava novamente a figura do *homo sacer*, cuja morte não podia ser imputada como crime nem como sacrifício pela simples ausência de nacionalidade.

A promulgação dos direitos do homem se estruturou, portanto, com profunda ambiguidade no seio da comunidade das nações. Para Agamben, o próprio título do documento de 1789 – *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* – deixa entrever a dicotomia e entre os termos homem e cidadão. Seriam realidades autônomas? Seriam, ao contrário, termos unitários e intercambiáveis? Os problemas práticos dessa confusão somente seriam sentidos quando emergisse na cena política

---

<sup>109</sup> Ibidem, p.133.

homens – refugiados, apátridas, minorias – aos quais não se vinculava nenhum sistema protetivo nacional.

Os direitos do Homem, afinal haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha seres independentes de todos os governos; mas sucedia que, momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los.<sup>110</sup>

Há aqui movimentos em cadeia que permitem entrever o estabelecimento da vida nua como suporte fático da ordem jurídico-política da modernidade. Por um lado, ao falar de direitos do homem as declarações sucessivas inscrevem a vida natural (zoé) como o pano de fundo da prevalência dos direitos. No entanto, essa prevalência é camuflada pela figura do cidadão, ao qual, doravante se dota de pleno direito não pelo fato da *humanidade*, mas porque a ordem jurídica o confere e, por conferir, pode também retirar. “Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir a luz como tal), do cidadão.”<sup>111</sup>

Nessa circunstância, o conceito e o exercício da cidadania ancora-se na disponibilidade de concessão por parte do poder jurídico do Estado. Se a pretensão da modernidade, ao falar em direitos do homem, era fugir aos fundamentos metafísicos do Antigo Regime e estabelecer o próprio homem como o aquele do qual brotam dos direitos, a biopolítica em curso coopta essa pretensão e a reformula: há que se falar antes de direitos do cidadão, albergados na estrutura do estado nacional. Com isso, a cisão entre homem e cidadão, nessa relação ambígua, obnubila a pretensão de direitos humanos.

Os totalitarismos europeus, desse modo, nascem com o objetivo de redefinir a fronteira entre o homem e o cidadão, de modo limitativo. Para Agamben, somente a partir desses eventos históricos é que se impõem perguntas como *O que é francês? O que é alemão?*<sup>112</sup> Ao definir negativamente quem não é alemão, por exemplo, decide-se, no totalitarismo, quem, por não possuir o vínculo do solo e do sangue, não

---

<sup>110</sup> ARENDT, Hannah. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.325.

<sup>111</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua**. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.135.

<sup>112</sup> Cf, *ibidem*, p.136.

pode viver *como* alemão e., por isso, pode ser eliminado. O século XX, desse modo, no seu alvorecer, rompeu o nexo entre o nascimento e prevalência de direitos.

Por um lado, os Estados-nação operam um maciço reinvestimento da vida natural, discriminando em seu interior uma vida por assim dizer autêntica e uma vida nua privada de todo valor político (o racismo e a eugênica nazista são compreensíveis somente se restituídos a este contexto); por outro, os direitos do homem, que faziam sentido apenas como pressuposto dos direitos do cidadão, separam-se progressivamente destes e são utilizados fora do contexto da cidadania, com o suposto fim de representar e proteger uma vida nua que vem a encontrar-se, em proporção crescente, expulsa às margens dos Estados-nação, para ser então posteriormente recodificada em uma nova identidade nacional.<sup>113</sup>

Nesse contexto, nascem as diversas teses eugênicas que nortearam a constituição dos totalitarismos. É também nesse cenário que se cunha o conceito de “vida indigna de ser vivida”, advindo, primeiramente do campo médico, como reflexão sobre a eutanásia em casos limites e, posteriormente, aplicado à vida nua dos que, na ordem totalitária, não possuem a cidadania do solo e do sangue. Mesmo que advinda do campo médico, a discussão sobre a “vida indigna de ser vivida” insere-se no âmbito da biopolítica por meio do controle e gestão da vida nua. Mais uma vez, emerge a imagem prototípica do *homo sacer*, a figura cuja substancialidade se radica na posse de um corpo matável. Adicione-se a essa espiral o aparecimento da personalidade médica como aliado do *soberano* na decisão sobre a vida e a morte do *homo sacer*.

Ora, o *campo de concentração* é o ambiente por excelência, criado pelo totalitarismo eugênico, para a objetivação da biopolítica levada ao extremo. O caminho legal para a execução do laboratório totalitário foi construído pelas leis impostas tão logo se consolida o poder nacional-socialista na Alemanha, em 1933. Leis eugênicas e da cidadania do Reich são expedidas nesse contexto de tomada do poder e devem ser enquadradas dentro dos marcos biopolíticos do totalitarismo nazista no qual o *campo* assumirá o mais destacado desenvolvimento.

Hannah Arendt e Giorgio Agamben, cada um por motivações próprias, avaliaram o papel político do campo de concentração. Para ambos, como já ficou

---

<sup>113</sup> Ibidem, p.139.

acenado, o campo é laboratório do domínio total (Arendt) e paradigma (bio)político moderno (Agamben). Nos dois casos, todavia, o campo de concentração assume a máxima completude dentro dos marcos do regime totalitário, no qual a noção de política ou já foi abandonada (Arendt) ou já foi absolutamente transformada (Agamben).

A produção intelectual arendtiana dedicou pouco espaço à análise do campo de extermínio, como tal. Evidentemente, Arendt escreveu muito sobre o que foi o nazismo, o desenrolar das atividades da guerra e as consequências da política hitlerista para os povos imediatamente implicados: judeus, ciganos e refugiados. Porém relativamente aos campos de concentração, à fenomenologia e significado dos mesmos, há apenas um texto legado, de um projeto inconcluso.<sup>114</sup> O texto, embora pequeno, descreve com a acuidade particular da pensadora como se configura, dentro do estado totalitário, o campo de concentração como laboratório.

Agamben, por sua vez, escreve o primeiro volume de *Homo Sacer* tendo o campo como paradigma do horizonte hermenêutico para a compreensão do fenómeno político moderno. Além disso, o pensador italiano ainda supõe que a noção de campo seja, estruturalmente mais ampla, do que aquelas formas de aprisionamento levadas a termo pelos regimes nazista e stalinista, que, portanto, estariam encerrados no passado. Ao contrário, o campo de concentração é “a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos.”<sup>115</sup>

As reflexões de ambos os mencionados pensadores não são antagônicas. Permitem, por isso, vislumbrar no evento do campo de concentração histórico, tal qual foi engendrado dentro da máquina de morte nazista-stalinista, um parâmetro indicativo da constituição política moderna. Ambos os autores também estão de acordo, com base nos fatos, de que os campos de concentração não são, de per si, singularidades

---

<sup>114</sup> O referido texto foi publicado em: ARENDT, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005, sob o título: *As técnicas das ciências sociais e o estudo dos campos de concentração*, páginas 283-299 do referido livro.

<sup>115</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.173.

totalitárias. O que, então, os faz diferentes? A resposta a essa questão é decisiva para compreender a história política da modernidade.

Os primeiros campos de concentração alemães foram criados ainda sob o governo social-democrático, em 1923, na esteira do estado de exceção publicado, com base constitucional, na República de Weimar, para conter opositores e manter a ordem social.<sup>116</sup> Tais situações de exceção não perduraram por mais de cinco meses. Quando em 28 de fevereiro de 1933 os nazistas tomam poder, impõem também o estado de exceção constitucionalmente previsto, porém, não mais com vistas a conter sedições ou pressões externas nem muito menos com indicativo temporal para cessação, além de não mencionar no texto decretal a expressão *estado de exceção*. “De fato, o decreto [que suspendeu o dos direitos e liberdades individuais] permaneceu em vigor até o fim do terceiro Reich, que, neste sentido, pode ser eficazmente definido como ‘uma noite de S. Bartolomeu que durou 12 anos.’”<sup>117</sup>

Nesse cenário, o estado de exceção não é mais uma *exceptio* legal: é tornado a própria norma legal. A lei é a lei de exceção, da suspensão dos direitos e da restrição absoluta da liberdade. O *campo* como *iuris* é criado antes mesmo dos campos de concentração se tornarem em permanentes oficinas da morte. Quando, por isso, as forças de Hitler criam ou assumem o controle de um campo de concentração específico é porque tais espaços já não se constituem, pela força do estado legal vigente, parte do ordenamento jurídico ou das leis carcerárias. O campo é *exceptio* no qual não existe mais sujeito de direitos, apenas a vida nua.

Na fase mais primitiva de sua organização, os campos de concentração abrigavam, porém já sob a lógica da exclusão penal e carcerária, prisioneiros opositores ao regime nazista. Todavia, quando a partir de 1938, época em que o regime recrudescer a lógica das perseguições, comandadas diretamente por Himmler através da SS, os campos passaram a ser quase que complementarmente habitados por pessoas absolutamente inocentes e que não representavam a mínima ameaça ao nacional-socialismo. E, dadas as formas de organização interna, com hierarquias e distribuições de funções administrativas confiadas aos próprios prisioneiros “era mais

---

<sup>116</sup> Cf. *Ibidem*, p.174-175.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p.175.

seguro, certamente, ser um assassino ou um comunista do que ser simplesmente um judeu, um polonês ou um ucraniano.”<sup>118</sup>

Além disso, a conformação arquitetônica dos campos de concentração é tal que, invariavelmente, eles são construídos fora das cidades, em completo distanciamento urbano. Essa opção, que em muito se diferencia das construções normais do sistema prisional, obedece a dois objetivos dos regimes totalitários. O primeiro é encerrar o prisioneiro no mais completo isolamento, de tal modo que ao ser encerrado em um campo não se ouvia mais falar do detido: era como se houvesse desaparecido, por completo, da terra, havendo, inclusive ordens oficiais para que assim se procedesse.

O segundo objetivo é mais característico. Como ensaio do domínio total, o campo se apresenta como laboratório-teste de domínio do indivíduo. Tal domínio somente obtém o grau de sucesso desejado no totalitarismo quando se criam – ressalte-se, portanto, o caráter *criado* dos campos - condições mais extremas, selvagens e ignotas de sobrevivência. Ao criar esse ambiente, o totalitarismo está apto a destruir e desintegrar a pessoa humana, desde as capacidades de criatividade e espontaneidades que são inerentes à natureza humana. Hannah Arendt traçou os estágios desse processo de domínio total sobre o ser humano.

Esta desintegração da personalidade se realiza através de diferentes estádios. O primeiro se dá no momento aprisionamento arbitrário, no qual se destrói a pessoa sob a ótica jurídica, não por causa simplesmente da injustiça presente nesse aprisionamento, mas porque o encarceramento não tem a mínima relação, qualquer que seja, com as ações ou opiniões dessa pessoa. O segundo estágio incide sobre a personalidade moral do sujeito e se consegue mediante a separação absoluta do campo do resto do mundo, uma separação que faz o martírio pessoal algo absolutamente sem sentido, vazio e ridículo. O último estágio é o da destruição da individualidade mesma, conseguido pela permanência e institucionalização da tortura. O resultado é a redução dos seres humano a mais ínfimo denominador comum possível de “reações idênticas”.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup>As técnicas das ciências sociais e o estudo dos campos de concentração. IN: ARENDT, Hannah. **Ensayos de comprensión 1930-1954**. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparros Editores, 2005, p.294.

<sup>119</sup> Ibidem, p.295-296.

A realidade vivida no campo, portanto, se choca com os padrões elementares de avaliação, tão ao gosto das ciências humana e sociais. Nada destoa mais do senso comum utilitarista, segundo Arendt, do que o castigo infligido mais supliciantemente ao inocente do que ao criminoso, quando avaliado sob a lógica do real, para a qual tanto o bem quanto mal possuem sentidos. O campo destrói consigo qualquer padrão ético para responsabilização dos que nele atuavam, isto é, dos agentes nazistas, pois em que medida punir um criminoso quando a única maior pena possível – a condenação à morte – não resulta minimamente paralela ao crime cometido?

O campo de concentração, para Arendt, permanecerá sempre como a incógnita de muitas questões que, por um lado, não se impunham antes das fábricas da morte, mas que, passado o período da guerra, urgem por respostas, não pelo número de vítimas ou pela crueldade das mortes, mas pelo sentido do viver e do morrer sob a égide de um tal regime. A única resposta, consignada pela autora a partir de um depoimento de um sobrevivente do campo de Buchenwald, no leste da Alemanha: “Os homens normais não sabem que tudo é possível”.<sup>120</sup> Tal frase poderia ser reescrita da seguinte: *Os homens não sabem como é viver num mundo onde tudo é possível.*

As duas concepções que embasaram as reflexões anteriores sobre o significado (bio)político dos campos de concentração – as de Arendt e Agamben – convergem para uma questão ainda mais aguda: O campo permanece? A resposta não é fácil. Para Agamben, por exemplo, visualmente se pode entrever campos sendo construídos e movimentados a todo instante, dentro da lógica das nações. Refugiados e perseguidos, moradores de periferia e doentes terminais, configuram a reaparição do *homo sacer*, uma vez que tais sujeitos são inseridos no espaço das sombras, isto é, fora do alcance das leis jurídicas protetivas e os códigos penais punitivos. Não se estaria em face de um outro modelo de campo, quando o que se tem como material humano nesses espaços é a simples vida nua?

Há, por isso, campos em metamorfose na sociedade moderna: zonas de sombra, nas quais direito, cidadania, política e direitos humanos são palavras sem

---

<sup>120</sup> Cf. *Ibidem*, p.296-297. Singular também a esse respeito é o que se encontra registrado em: ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.488.

sentido. Tais zonas podem se dar no espaço aduaneiro de um aeroporto ou nas periferias de um grande centro urbano. Porém, o campo também se verifica de modo mais diluído, quando o que está em jogo é a administração da miséria e da exclusão por parte dos sistemas de poder. Quando se pretende eliminar os depauperados por meio da inclusão deles nos bens capitalistas, emerge a mesma lógica de eliminação dos judeus pelo regime nazista, uma vez que se trata de eliminar um povo que, como os judeus resistiam à assimilação, dentro de um mundo que não suporta senão a indistinção obediente.

Nesse sentido,

Toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bíos*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada.<sup>121</sup>

É, pois, justamente aqui que as reflexões de Agamben e Arendt convergem para uma conclusão comum, embora embasados em premissas diferentes: o domínio político moderno do ocidente – para Agamben ainda antes da modernidade – se baseia na formação de um corpo sócio-político de indivíduos que se caracterizam pela indistinção, isto é, são inseridos dentro de uma lógica que não os permite *aparecer* dentro de uma esfera pública política, que, de resto, não mais existe como tal. Há, desse modo, celeiros de indivíduos, indiferentes e passivos, incapazes de reflexão e posicionamento ético. Adolf Eichmann é paradigma da ação política na modernidade, não apenas do totalitarismo.

As saídas para esse entrave no qual se encontra o destino político dos povos, contudo, são diferentes em ambos os pensadores. Agamben discorda que a reassunção das distinções clássicas ainda possa ser possível, no âmbito político no qual se vive, tendo em vista a permanente emergência do *homo sacer*, com a vida nua matável que caracteriza. As indicações do pensador italiano asseguram que somente no interior da própria constituição biopolítica se poderá encontrar a saída para do dilema aberto, como um sulco vivo, na consciência epocal do Ocidente.

---

<sup>121</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.193.

Hannah Arendt, por sua vez, como foi acenado ao longo dessa pesquisa, pressupõe possível a reassunção da esfera pública e do domínio da pluralidade, não obstante a continuidade histórica após os totalitarismos e o declínio completo da ação política no mundo moderno. Essa proposta arendtiana será mais aprofundada na sequência deste trabalho, no próximo capítulo. Antes, porém, faz-se necessário caracterizar o sujeito histórico-político tipo da ação política pós-Auschwitz, cuja característica básica é o anonimato.

## 2.4. O ANONIMATO POLÍTICO

O tema do anonimato não foi abordado diretamente por Hannah Arendt, embora esteja pressuposto de forma implícita nas diversas etapas da reflexão da pensadora. Os estudos da prevalência da esfera privada em detrimento da esfera pública, ancorado grandemente em *A condição humana*, constante no capítulo anterior, apontam para a constituição de uma sociedade marcadamente composta por pessoas anônimas. Além disso, o estudo do totalitarismo permitiu perceber que, em grande medida, a possibilidade de constituição dos referidos regimes foi propiciada pela incapacidade dos indivíduos de quebrarem, por assim dizer, o invólucro no qual foram envolvidos, emergindo como membros de uma classe, mas aparecendo apenas como *massa*.

Ao falar de anonimato, não se pressupõe a simples indiferenciação dos indivíduos no corpo social, de resto uma resultante natural do processo de sociabilidade, uma vez que a vida gregária pressupõe certa estabilidade *inter pars*. O anonimato referido acima diz respeito àquilo que Georg Simmel (1858-1918) caracterizou como um dos problemas mais graves da vida moderna, qual seja a “reivindicação que faz o indivíduo de preservar a autonomia e individualidade de sua existência em face das esmagadoras forças sociais, da herança histórica, da cultura externa e da técnica de vida.”<sup>122</sup> Tal reivindicação, legítima em sua raiz, degenera numa forma de vida cuja organização de base é o distanciamento político entre os sujeitos e, por extensão, o declínio do mundo comum, sobre o qual se assenta a esfera pública.

A radiografia dessa sociedade foi estudada por muitos autores, sob signos diversos. Na perspectiva de Simmel, por exemplo, a busca de individualidade desemboca na atitude *blasé*, fenômeno típico do espírito das grandes metrópoles. As características do fenômeno descrito pelo supramencionado pensador levam ao completo isolamento, indiferenciada atitude para com os demais sujeitos, embotamento das relações, a tal ponto que, por fim, “sequer conhecemos de vista

---

<sup>122</sup> SIMMEL, Georg. *A metrópole e vida mental*. IN: VELHO, Otávio Guilherme. **O fenômeno urbano**. Tradução: Sergio Marques dos Reis. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973, p.11.

aqueles que foram nossos vizinhos durante anos.”<sup>123</sup> Ora, se esse fenômeno é perceptível e reconhecido nos grandes centros urbanos, em razão da própria natureza do viver engendrado dentro dos limites metropolitanos, ele não tem seu termo nessa simples reação de distanciamento.

As relações sociais, que pressupõem sempre certo contato e diálogo, no seio de uma comunidade na qual a esfera privada invadiu toda das dimensões públicas, são obliteradas de modo mais radical, não apenas pelo *desconhecimento* dos vizinhos. Tal obliteração tem sua raiz, como Arendt acenara em *A condição humana*, consignado no primeiro capítulo dessa pesquisa, na forma de organização que privilegia o distanciamento porque prescreve como única forma de vida aquela do *animal laborans*. Num tal ambiente, a individualidade foi subsumida no puro metabolismo fabril ou laboral, processos que exigem automatização da própria vida e do viver.

As asserções arendtianas acerca desse processo de completo distanciamento político é, com razão, o resultado mais radical da negação da própria ação política. A consequência mais imediata é o aparecimento do homem *blasé*, descrito por Simmel. O produto final, todavia, é *Eichmann*. Arendt assistira ao julgamento de Adolf Eichmann, havido em Jerusalém no 1961, como repórter da revista *The New Yorker*, a partir do qual a filósofa escrevera, primeiramente, um relato circunstanciado para a própria revista, publicado em 1962 e, em segundo lugar, um livro, lançado em 1963, ligeiramente aumentado na versão de 1964.<sup>124</sup>

O contato com essa personagem e o envolvimento no julgamento em Jerusalém foi decisivo para a pensadora consolidar seu posicionamento sobre o totalitarismo e as implicações ético-políticas da ação sob o totalitarismo. Os desdobramentos intelectuais do caso, as discussões havidas e as polêmicas suscitadas, evidentemente, extrapolam os limites dessa pesquisa. O conceito *banalidade do mal*, cuja posituação objetiva Arendt encontrou em Eichmann, a par

---

<sup>123</sup> Ibidem, p.17.

<sup>124</sup> Todos os dados mencionados encontram-se descritos na *Nota ao leitor*, constante no próprio exemplar do livro: ARENDT, Hannah. ***Eichmann em Jerusalém***. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

das críticas que recebeu, permanece um importante veio hermenêutico para compreensão dos fenômenos totalitários, aos quais o mundo foi submetido.

Longe de escrever um relato repleto de comiseração – seja para com os judeus, seja para com o réu – Arendt tem consciência de que o julgamento de Eichmann foi executado com propósitos muito definidos pelos dirigentes de Israel, o que poderia descambar para a teatralidade vazia. A ação do promotor de justiça, os interrogatórios de testemunhas da acusação e o pouco interesse da defesa levavam, irremediavelmente para tal. “Dessa forma, o julgamento nunca se transformou numa peça, mas o espetáculo que Bem-Gurion tinha em mente desde o começo efetivamente aconteceu, ou melhor, aconteceram as ‘lições’ que ele achou que devia ensinar aos judeus e aos gentios, aos israelenses e aos árabes, em resumo ao mundo inteiro.”<sup>125</sup> Além disso, o julgamento também serviu para, mais uma vez, expor a participação dos judeus na própria destruição. O trabalho de Eichmann no transporte de prisioneiros inocentes, seja para os campos de concentração de extermínio ou para a deportação forçada foi, em grande medida, auxiliado pelos Conselhos Judeus que, em alguns casos, selecionavam os que seguiam para câmara de gás ou para os trabalhos forçados, quando essa última opção, no contexto da guerra indicava ao menos uma sobrevida.

Esse dado, de modo algum, pode resultar na mínima mitigação da responsabilidade absoluta dos nazistas na perpetração dos crimes contra o povo judeu, no âmbito da chamada Solução Final, na Segunda Guerra Mundial, uma vez que não foi o *povo judeu* que se acomodou a tais diretivas, mas lideranças judaicas do Reich e das nações ocupadas, que por fim, também terminaram mortas. Esse ponto do relato arendtiano foi alvo de grande polêmica, ao ponto de que houve cisão entre a pensadora e a comunidade judaica. *Política e Verdade*, texto posteriormente inserido na obra *Entre o Passado e o Futuro*, abordam as inverdades surgidas no âmbito dessa polêmica, bem como a necessidade imperativa de se dizer a verdade, não obstante o mundo pereça, conforme a sentença latina: *Fiat veritas, et pereat mundus*.

---

<sup>125</sup> ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.20.

O julgamento de Eichmann é esclarecedor sobre aquilo que Arendt denominou banalidade do mal. Ela mencionou essa expressão nas últimas linhas do relato original – além é claro de apor a expressão como subtítulo – depois de descrever as últimas palavras do condenado, antes da execução. A polêmica surgida em torno da obra, como um todo, levou Arendt a esclarecer o que a expressão significava, no contexto no qual ela foi usada.

Eichmann estava longe de ser um perverso, coautor da engrenagem de morte da máquina nazista, cuja obstinação em matar saltasse aos olhos da Corte, em Jerusalém, seja pelo testemunho pessoal ou pelo relato de terceiros e provas documentais. Não se encontrou motivação simplesmente criminosa e facínora no acusado.

A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*. [...] Em princípio ele sabia muito bem do que se tratava, e em sua declaração final à corte, falou da “reavaliação de valores prescrita pelo governo [nazista]”. Ele não era burro. Foi pura irreflexão — algo de maneira nenhuma idêntico à burrice — que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é “banal” e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum.<sup>126</sup>

O acusado era um burocrata típico, funcionário mediano do serviço administrativo público do Reich. Foi esse comportamento que causou espanto a Arendt. “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa.”<sup>127</sup> O comportamento do réu é, portanto, o comportamento típico do homem comum, que afastou de si a responsabilidade do pensamento. Essa atitude não resulta de uma maquinação específica, mas é automática: deriva do simples pertencimento a uma sociedade que se estatui sobre

---

<sup>126</sup> Ibidem, p.310-311. (Grifos da autora)

<sup>127</sup> Ibidem, p.62

princípios de supressão das pluralidades e, por conseguinte, envenena de modo radical a ação política.

Não o fez por ignorância tácita. Também não agiu de modo diverso porque não pudesse: Eichmann podia declinar de todas as incumbências que o ligavam à Solução Final, sem que, com isso, pusesse a própria vida em risco. Os testemunhos dos diversos julgamentos do pós-guerra, a começar pelo de Nuremberg, demonstravam com clareza que não havia punição capital, quanto muito disciplinar, para aqueles que se eximiam das tarefas administrativas no Reich. Em frente à plateia que assistia ao julgamento não estava um monstro: estava um sujeito bem comum, sem muita capacidade intelectual, que se expressava por clichês – até na hora da execução. Eichmann, portanto era *animal laborans* do Reich. É precisamente a incapacidade de *pensar*, como atividade do julgamento ético, que está patente em Eichmann e o configura como o homem representativo do anonimato político que permeia a ação política da modernidade, ou em outros termos, a Eichmann é a negação da ação política.

## Capítulo III

### O PENSAMENTO E A DIGNIDADE DA POLÍTICA

Hannah Arendt morreu, repentinamente, em 4 de dezembro de 1975, enquanto recebia amigos em casa. Na máquina de escrever, a autora deixara uma folha em branco, exceto pelo título – O julgar – e duas epígrafes. Era a planejada terceira seção da obra de culminância do pensamento arendtiano: *A vida do espírito*. Conforme antecipado pela autora, o livro deveria analisar as atividades básicas da vida intelectual: o pensar, o querer e, por fim, o julgar. A primeira etapa já havia sido escrita e, em ocasiões específicas, havia sido submetida às críticas de colegas ou emendas, advindas ou das aulas ministradas ou das palestras e seminários proferidos a partir do ano de 1973. A segunda seção fora concluída no sábado anterior à morte de Arendt (a pensadora morreria numa quarta-feira), porém já fora apresentada sob a forma de aulas na The New School for Social Research.

Segundo Mary McCarthy<sup>128</sup>, inventariante editorial de Arendt, no projeto de *A vida do espírito*, a seção *O julgar* deveria ser a mais curta e resumida, uma vez que as fontes – nesse caso preciso a fonte – exclusiva de pesquisa da pensadora havia sido apenas Kant, cujo resumo já fora apresentado nas conferências ministradas nos seminários sobre a *Crítica do Juízo*. Esses esclarecimentos biográficos são necessários porque a fonte precípua na qual se escora o terceiro ato da presente pesquisa são *A vida do espírito* e os escritos que se relacionam com a temática da referida obra, especialmente aqueles dedicados à terceira *Crítica* de Kant.

---

<sup>128</sup> Cf. ARENDT, Hannah. ***A vida do espírito***: o pensar, o querer, o julgar. Tradução: Antonio Abranches et all. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p.384s. No relato de Mary McCarthy estão baseadas as principais informações sobre a última obra de Arendt.

Nesse sentido, a última obra de Arendt – incompleta – é a terceira coluna de um pensamento cujas raízes e nuances não são fáceis de percorrer ou qualificar. Arendt, como já ficou dito, recusava ser chamada de filósofa e, por conseguinte, tinha ojeriza aos sistemas de pensamento e ao academicismo vago, tão em moda nas universidades da época. Além disso, por definição, Arendt estava longe de se enfileirar junto daqueles que foram designados por Kant como “pensadores profissionais”<sup>129</sup>.

O mote – confessado pela autora na introdução da obra – fora, mais uma vez, as conclusões oriundas do processo e julgamento de Eichmann, em Jerusalém, em 1961, e as questões relativas à crise da metafísica, advindas das experiências e contatos de Arendt com a filosofia europeia do período anterior à Segunda Guerra Mundial, nomeadamente a fenomenologia e o pensamento de Heidegger, cujas tentativas de restaurar a ordem metafísica tradicional mostrara-se equivocada.

Nesse sentido, *A vida do espírito* apresenta-se como uma tentativa de acerto de contas com a filosofia ocidental, algo que está subjacente ao itinerário intelectual de Hannah Arendt. *Origens do totalitarismo*, por exemplo, que, pelo manuscrito original, remonta ao ano de 1949, somente em 1951 foi publicada, cuja análise perscrutava as raízes da emergência do fenômeno totalitário na Europa e na União Soviética. Nessa obra, Arendt traça o percurso – Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo – até o domínio total, expresso materialmente nos campos de concentração da Alemanha Nazista ou nos *gulag* soviéticos.

No passo seguinte, em 1958, vem a lume *A condição humana*, livro no qual, a partir do itinerário de raízes profundamente clássicas, Arendt descreve como aconteceu o fim da esfera pública, na modernidade, e a emergência dos *animal laborans* como sujeito em grande medida abstraído da ação política, uma vez que a distinção geradora do político – como se verificava na *polis* – não existe mais nos tempos modernos. A tríade conceitual – labor, *work* e ação – constitui o veio hermenêutico no qual Arendt ancora a compreensão do processo de derrocada do domínio do político moderno.

---

<sup>129</sup> CF. *Ibidem*, p.5.

O último parágrafo de *A condição humana* é concluído com uma citação de Catão, pensador romano do século III a.C., cuja afirmação é o elo entre a obra encerrada e aquela que só conheceria a luz depois da morte de Arendt: “*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset.*”<sup>130</sup> Ora, se a sentença de Catão for verdadeira, então a diferença entre *vita activa* e *vita contemplativa*, como foi proposta pela tradição do pensamento, não faz sentido e se o faz não considera a atividade do pensamento como verdadeira atividade.

Desse modo, em *A vida do espírito*, publicada *post mortem* somente em 1978 – embora a maior parte tenha sido escrita pela própria Arendt ainda em vida – a autora propõe uma saída para a mencionada dicotomia entre *vita activa* e *vita contemplativa*, presente em toda a história cultural do Ocidente e que marca de forma precípua a história da filosofia desde a morte de Sócrates. A saída desse impasse só é possível se se definir no âmbito da teoria política as respostas às perguntas: o que é o pensar? o que é o querer? o que é o julgar? Essas são as atividades básicas do espírito, assim como labor, *work* e ação são as atividades básicas da condição humana.

Porém, a Arendt não interessa equacionar as respostas às mencionados perguntas como um exercício de diletantismo intelectual, apresentando as sólidas respostas de uma metafísica revisionista que, mesmo com essa conotação, não deixaria de esgrimir contra os críticos a face dogmática. A autora está mais interessada em conhecer o que significa pensar? ou, onde estamos quando pensamos? ou ainda, com quem estamos quando pensamos? Também nessa mesma senda, importa definir o que significa o querer como capacidade volitiva ou como se estabelece a atividade do julgar, atividade essa que não se encerra nas simples equações lógicas da dedução.

A influência decisiva absorvida por Arendt para essa etapa de produção intelectual foi Immanuel Kant e o ambiente pós-metafísico do qual a autora decididamente participava. Além disso, nos escritos e obras finais, Arendt se colocou

---

<sup>130</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10ª ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.338. A sentença é imediatamente traduzida pela autora: Nunca uma pessoa está mais ativa do que quando não faz nada, nunca está menos sozinha do que quando está a sós consigo mesma.

frontalmente contra a Filosofia tradicional, especulativa, conceitual e monolítica. Por diversas vezes pode-se entrever uma crítica ácida, plasmada de ironia aos “pensadores profissionais” que ainda se movem no interior de esquemas sedimentados.

Embora tenha tentado se dissociar cada vez mais da tradição filosófica, é notável que Arendt tenha apenas adensado, com perguntas eminentemente filosóficas, a Teoria Política. Além disso, o débito e o tributo à tradição filosófica autêntica podem ser divisados, de modo ainda mais evidente, nos escritos tardios de Arendt. Esse tributo revisionista à história das ideias é claramente apresentado em obras como *Entre o passado e o futuro*, datada de 1968, na qual a autora encara frontalmente o problema da fratura entre passado e futuro, fratura na qual a história moderna se insere, sem tradição e, por conseguinte, sem memória. Desse modo, e a partir da metáfora citada em *Entre o passado e o futuro*, pode-se considerar que Arendt assume, definitivamente, a tarefa de ser uma pensadora da transição e do pensar sem amparos.

O capítulo que ora se inicia, conclusivo da presente pesquisa, reflete sobre os caminhos apresentados por Arendt para o resgate da dignidade da política. Nesse sentido, ao falar em dignidade da política não se está fazendo uma opção moralizante do domínio político: trata-se de investigar as possibilidades reais do exercício pleno das capacidades políticas dos cidadãos justamente no *hic et nunc* do tempo histórico, *entre o passado e o futuro*.

### 3.1. A *POLIS* COMO ESPAÇO POLÍTICO DA LIBERDADE: O PARADIGMA DE SÓCRATES

A tradição da Filosofia Política mais antiga do Ocidente remonta a Platão. Ela está inscrita na obra magna do *corpus* platônico, a saber: a *República*. Na referida obra, cuja tema central é a justiça, Platão descreve, no livro VII, a condição de prisioneiros que vivem encerrados em uma caverna, sem contato com nenhuma realidade, exceto aquela que lhes chega em razão de sombras que são formadas ao fundo da caverna, projetadas pela chama de uma fogueira que arde. Na sequência, é contado que um dos prisioneiros se liberta das correntes e, saindo da caverna, conclui que a vida e a realidade do lugar onde antes habitava eram irrealis. O antigo prisioneiro liberto, tendo conhecido a verdade, volta à caverna para libertar seus antigos companheiros. Porém, os prisioneiros que lá ficaram recusam as explicações do liberto e, por fim, o querem matar.

Naturalmente, essa metáfora que Platão legou à posteridade se prestou a muitas interpretações: ela é polissêmica por natureza, como é comum acontecer às alegorias. Entretanto, desde sempre se consolidou a certeza de que Platão narrara de forma alegórica a vida e da morte de Sócrates. Tal afirmação torna-se ainda mais verossímil se se tem como pressuposto a própria história de Platão e a importância filosófica da *República*. Platão<sup>131</sup> fora, inicialmente, discípulo de Crátilo, seguidor de Heráclito e, posteriormente, conviveu e foi fidelíssimo discípulo de Sócrates. Com a morte deste, em 399 a.C, Platão realiza uma série de viagens pela Grécia insular, entrando em contato com a filosofia pitagórica. No ano de 388 a.C esteve em Siracusa, a pedido de Dionísio I (o Velho), tirano do local. Platão aceitou o pedido antevendo a possibilidade formar Dionísio I para realizar o desígnio do rei-filósofo, como já ficara pressuposto pelo diálogo *Górgias*.

Nessa primeira estada em Siracusa começa uma saga trágica para Platão e, conseqüentemente, para o ideal que o motivara na viagem: Dionísio I recusa violentamente os ideais de Platão, acabando por mandar vender o filósofo como escravo. Resgatado por amigos, Platão retorna a Atenas, onde funda a Academia, centro de estudos que rapidamente conhecerá a fama. Em 367 a.C., Platão retorna

---

<sup>131</sup> O que se segue, sobre a biografia de Platão, baseia-se em: REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Filosofia Pagã Antiga. Vol. 1. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005, p.133-134.

pela segunda vez a Siracusa, a pedido de Díon, parente da realeza. Díon chamara Platão, uma vez que morto Dionísio I, sucedendo-lhe o filho, Dionísio II (o Jovem), Díon via alguma possibilidade de Platão levar a termo a tarefa interrompida anteriormente.

Platão incorreu num segundo erro: Dionísio o Jovem mostrou-se mais intratável que o pai, aprisionou Platão e exilou Díon. O filósofo somente retornou a Atenas porque o rei de Siracusa estava entretido demais numa guerra doméstica. Porém Platão não hesitou em retornar uma terceira vez a Siracusa, no 361 a.C., a pedido do próprio rei. Novamente, não houve sucesso na empreitada: Platão arriscara a própria vida, somente conseguindo voltar a Atenas pela sempre prestimosa ajuda dos amigos locais. De 360 a 347 a.C, ano de sua morte, Platão não mais saiu de Atenas, permanecendo à frente da Academia que fundara. Díon, por sua vez, após reveses políticos, foi morto em 353 a.C. É no contexto da morte do antigo amigo que Platão escreve, especialmente a Carta VII, dirigida aos parentes de Dion que, após a morte deste, conseguiram tomar o poder e concitavam que Platão retornasse a Siracusa. A Carta VII é considerada, por isso, a autobiografia de Platão e nela estar contida as esperanças que levaram o filósofo sucessivamente a Siracusa. Ora, após duas frustradas tentativas, Platão acedeu uma terceira vez ao pedido de Dionísio o Jovem para retornar a Siracusa. Segundo o próprio filósofo confessa, a terceira viagem foi motivada por uma reconsideração da pessoa do próprio tirano:

Em mim mesmo se ia insinuando a ideia de que não era nada estranho que um homem jovem dotado de capacidade para aprender, ao ouvir falar continuamente de temas sublimes, concebera um desejo apaixonado pelo gênero de vida mais perfeito.<sup>132</sup>

Essa pode parecer uma justificativa ingênua. Porém, Platão deixa entrever, na narração sucessiva, que havia muita seriedade nessa consideração, de tal modo que foi por essa razão que, uma terceira vez, já em idade avançada, ele dirigira-se a Siracusa. Esse excuro biográfico de Platão, especialmente de suas viagens à Sicília, é necessário para que se compreenda em que circunstância se forma a primeira forma sistemática de reflexão política do Ocidente.

---

<sup>132</sup> PLATÃO. *Cartas*. Tradução ao castelhano: Margarita Toranzo. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, I 970, p.85. (Tradução nossa)

Na leitura da referida Carta VII, o autor da *República* explica, de modo didático e resumido, os seus impetuosos interesses juvenis pela atividade política, passando pelas sucessivas decepções com as lides públicas, especialmente durante o governo dos Trinta Tiranos, em Atenas, os quais tentaram enredar Sócrates – “o mais justo dos homens de seu tempo”<sup>133</sup> – numa trama criminosa e, ainda mais, quando, após a queda dos Trinta, o governo que os sucedeu levou Sócrates ao tribunal e o condenou à morte. Porém, o grotesco da história foi a trama que envolvia o interesse de Platão pelos tiranos de Siracusa e a possibilidade de os tornar melhores pessoas e, por extensão, políticos cujas ações se enquadrassem dentro da concepção platônica de justiça.

Ao desistir das atividades públicas, especialmente de tomar parte em qualquer empresa de governo ou aconselhamento a qualquer governante, Platão ditou a tônica da cisão entre a Filosofia-Pensamento e a Política-Ação. É, pois, nesse contexto que se pode compreender o sentido político da metáfora da caverna. A “*República* [que] é a síntese mais rica e mais apurada da atividade do escritor Platão, [...], [a qual] resume todos os resultados dos escritos precedentes, e constitui a base dos seguintes”<sup>134</sup> é, ao mesmo tempo, a mais loquaz expressão da negação da atividade política, compreendida como *vita activa*.

Porém, o que está posto na história de Platão e nas consequências de sua decepção com a atividade público-política, não é apenas um relato psicológico do modo como Platão assimilou subjetivamente as experiências que vivera. Também não se pode acreditar que Platão chegara a conclusão de que o verdadeiro governante digno desse nome tivesse que ser um *filósofo* no sentido técnico do termo. O que se impõe é que Platão não apenas desacreditou “de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos”<sup>135</sup>, como desacreditou, especialmente, de que a liberdade vivenciada pelo prisioneiro liberto da caverna poderia ser estendida a todos cidadãos no modo de organização política conhecido como a *polis* grega.

---

<sup>133</sup> Ibidem, p.61

<sup>134</sup> REALE, Giovanni. ***Para Uma Nova Interpretação de Platão***. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das doutrinas não-escritas. 14ª Ed. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997, p.241.

<sup>135</sup> ARENDT, Hannah. ***A dignidade da política***. 3ª ed. Tradução: Antonio Abranches et all. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.91.

O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da persuasão. [...] Ao que parece, não foi apenas os seus juízes que ele mostrou-se incapaz de persuadir; tampouco conseguiu convencer seus amigos. Em outras palavras, a cidade não precisava de um filósofo, e os amigos não precisavam de argumentação política. Isso é parte da tragédia atestada pelos diálogos de Platão.<sup>136</sup>

Todavia, se Platão compreendeu a morte de Sócrates como a recusa da cidade em ver a verdade – sempre dentro do panorama da alegoria da caverna – o autor da *República* não enxergou o sentido que Sócrates dera à própria morte. Nesse tocante, é preciso se ter presente que para a cidade a figura do filósofo se apresenta sempre como a imagem de alguém que desconhece os assuntos humanos e vive ensimesmado, conforme a velha anedota de Tales e da risonha jovem trácia. Nesse sentido, o filósofo se apresenta à *polis* como aquele que não consegue olhar e agir frente às situações concretas da vida política.

Assim sendo, ao propor, erroneamente, que os filósofos fossem governantes, Platão não só se opunha à cidade, mas se opunha ao próprio pensamento socrático. Sócrates revolucionou o pensamento não por se apresentar como um filósofo sábio, mas justamente por desacreditar de que existe o *sophos*, isto é, Sócrates viu no oráculo de Delfos não uma sentença dirigida si próprio, mas dirigida a todos: o homem não pode ser sábio e nem mesmo aquele que conhece essa impossibilidade – no caso o próprio Sócrates – é sábio no sentido corrente.

A tragédia da morte de Sócrates repousa em um mal-entendido: o que a *polis* não compreendeu foi que Sócrates não se dizia um *sophos*, um sábio. [...]. A *polis* não acreditou em Sócrates, exigindo que admitisse ser, como todos os *sophoi*, um inútil do ponto de vista político. Mas como filósofo, ele realmente nada tinha a ensinar a seus concidadãos.<sup>137</sup>

Desse modo, não se trata de uma rejeição cega e reticente da *polis* à verdade, como se pode supor numa leitura apressada do texto da caverna, no livro VII da *República*. A *polis* não aceita Sócrates e o que ele representa justamente porque ele rejeitara o epíteto equivocado de sábio e transpusera os limites entre a *vita activa* e a Filosofia, requerendo para esta última um papel político por excelência. Ora, se assim o é, Platão não compreendera, então, o mestre? Ou deliberadamente, Platão recusara

---

<sup>136</sup> Ibidem, p.91-92

<sup>137</sup> Ibidem, p.94-95.

o papel que Sócrates reivindicava para a Filosofia? Ou ainda, Platão simplesmente discordara da postura socrática, uma vez que tal postura colidia com as escolhas metafísicas do platonismo? Sejam quais forem as respostas a tais perguntas, de resto interessantes, porém adstritas à discussão das bases e lineamentos do pensamento platônico, o fato é que Platão encapsulou a discussão política na dicotomia verdade *versus* opinião, na qual a primeira é de responsabilidade do filósofo e a segunda, por sua vez, está ligada ao domínio do político.

Além disso, Platão delimitou o *modus operandi* de cada um dos termos da equação mencionada: ao filósofo, cabe discutir a verdade por meio da dialética e o político discute suas razões pela persuasão. A dialética, cujo significado já pressupõe o exaurimento de um assunto, de modo a se chegar à solidez da verdade, se contrapõe, na doutrina de Platão (e também de Aristóteles<sup>138</sup>), à persuasão, que é o modo de falar típico do político. Também se diferenciam quanto aos destinatários, uma vez que a dialética é reservada ao círculo dos filósofos profissionais, enquanto a persuasão dirige-se sempre à multidão.

Deve-se, portanto, concluir, contrariamente ao platonismo, que a opinião (*doxa*) não é uma mera sombra, oposta à essência (*eidos*). A *doxa* é o modo como regularmente os indivíduos interagem, no seio tanto da comunidade política quanto nos diversos segmentos da vida cotidiana. O erro de Platão foi pressupor que a *polis* somente poderia ser bem governada pelo prisioneiro que, saindo da caverna, viu a essência. Por seu turno, o erro da *polis*, relativamente a Sócrates, foi considerar que o filósofo não poderia ter ultrapassado para além da dialética.

A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é. Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros. Para os gregos, esse era um grande privilégio que se ligava à vida pública e que faltava à privacidade doméstica, em que não se é visto nem ouvido por outros.<sup>139</sup>

Nesse sentido, Sócrates não é a imagem tradicional do filósofo isolado das coisas públicas. Ao contrário: ele está na praça, no meio das diversas opiniões,

<sup>138</sup> A esse respeito veja-se: ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução: Manuel Alexandre Júnior et all. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p.89ss. (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Biblioteca de Autores Clássicos)

<sup>139</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. 3ª ed. Tradução: Antonio Abranches et all. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.97.

discutindo entre seus iguais, justamente porque considerava cada *doxa* não como cegueira profunda, mas como uma possibilidade de apreender o modo pelo qual o interlocutor compreendia o mundo. Assim, a maiêutica socrática percorre sucessivamente o caminho das opiniões, aperfeiçoando-as. Daí Sócrates representar uma ponte entre o pensamento e a ação política e não, como se poderia pressupor a partir de uma leitura superficial da alegoria da caverna, constituir o ponto de partida de uma inimizade mortal permanente, uma vez que o leitor da *República* não é informado do real motivo pelo qual os prisioneiros que permaneceram na caverna levarão o liberto à morte certa.

Isto posto, torna-se evidente que a tensão entre pensamento e ação política, cujas raízes derivam da interpretação política que Platão dera à morte de Sócrates, torna-se irrelevante. E ainda mais, opõe-se diametralmente à tese platônica de um governo dos filósofos. Somente nesse quadro se compreende os sucessivos erros de Platão para com a dinastia dos Dionísio em Siracusa e a respectiva insistência em instruí-los, embora seja possível ler, nas entrelinhas da Carta VII, as boas intenções do autor da *República* na malfadada empresa de fundar na Sicília um país ideal de governantes sábios.

Diferentemente de Platão, Aristóteles foi mais consentâneo com o pensamento socrático. Por exemplo, tanto a *Política* quanto a *Ética a Nicômano* pressupõem como fim supremo de qualquer organização o bem. São, pois, estas as palavras que abrem a *Política*: “Sabemos que toda cidade é uma espécie de associação, e que toda associação se forma tendo por alvo algum bem; [...]”<sup>140</sup> Na mesma senda estão as palavras que abrem a *Ética a Nicômaco*: “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer; e por isso foi dito que, com muito acerto, que o bem é aquilo a que as coisas tendem.”<sup>141</sup>

Dessa forma, posto que a finalidade de qualquer organização é o bem, Aristóteles discorre sobre o que fundamenta a ordem política de uma *pólis*. Ora, o ordenamento político da cidade está fundado no princípio basilar de que o homem é,

<sup>140</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução: Nestor da Silveira Chaves. [S.l.]: Ediouro, [197?], p. 12.

<sup>141</sup> Idem. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Victor Civita, 1973, p. 49.

naturalmente, um animal político e que tal destinação para a vida em sociedade decorre necessariamente de suas limitações, uma vez que nenhum ser humano basta a si mesmo: “[...] aquele que não pode viver em sociedade, ou de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus.”<sup>142</sup> Além disso, no seio da sociedade não há igualdade senão por meio da isonomia, a qual pressupõe a justiça na diferença e, por extensão, está assentada no pressuposto de que a cidade é construída de um pluralismo sem o qual não haveria justiça real, apenas formal.

Outro distintivo importante, que aproxima Aristóteles de Sócrates, é o fato de que para o primeiro a amizade possui um conteúdo político decisivo. A consideração da pluralidade e a importância dada à opinião (*doxa*) de cada sujeito do corpo social é o que permite a coesão política e, além disso, capacita cada um a pensar o mundo a partir da *doxa* do outro. “O importante para os mortais é tornar a *doxa* verdadeira, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros.”<sup>143</sup> Para levar a termo tais objetivos, a capacidade de pensar (e as possibilidades do pensar), expurgada de uma pretensão à verdade essencial da dialética platônica, são instrumentos políticos sem os quais o pensador e a *polis* jamais poderão realinhar-se.

Somente por uma reconsideração do papel da *doxa* é que a *polis* se transformará no ambiente de exercício da liberdade política. É importante que se tenha presente, todavia, que a *opinião* não possui validade ético-política *a priori*. No mais das vezes, sobretudo nos diálogos da juventude, nos quais a presença da influência socrática é mais visível, Platão encerra a exposição sem chegar a conclusões relevantes. Porém, mesmo nesses casos, o interlocutor de Sócrates não se viu destruído pelo advento de *uma* verdade que, por definição, seria a verdade como epifania. Essa postura de Sócrates não se assenta sobre o postulado de uma comiseração para com o outro do diálogo ou uma concessão a toda sorte de argumentos, sofísticos ou não. Sócrates está apenas agindo conforme o papel que acredita ser aquele que tanto o filósofo quanto a filosofia devem desempenhar, a saber, não serem ambos portadores da sabedoria impositiva.

---

<sup>142</sup> Idem. **A Política**. Tradução: Nestor da Silveira Chaves. [S.l.]: Ediouro, [197?], p. 15.

<sup>143</sup> ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. 3ª ed. Tradução: Antonio Abranches et all. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.100.

### 3.2. O SENTIDO POLÍTICO DAS ATIVIDADES DO ESPÍRITO

Hannah Arendt descobrira o potencial político do pensamento – em franca oposição à tradição – justamente quando se defrontou com a figura de Adolf Eichmann. Como já ficou dito, no capítulo anterior, a figura de Eichmann, seu comportamento pautado por clichês, a superficialidade com a qual ele respondera aos questionamentos da corte de Israel causou perplexidade à observadora. Além disso, o agente da SS que se achava no banco dos réus não se portava como um empedernido antisemita, com algum ódio visceral ou motivação criminosa evidente. E tudo isso não compunha nenhuma estratégia de defesa. Aliás, a postura do condenado foi a mesma até na hora da execução capital. Estava claro, portanto, que as ações de Eichmann derivavam de uma sistemática incapacidade de reflexão. Esse dado empírico levou Arendt ao questionamento filosófico-político que plasma a fase final de sua trajetória intelectual e de vida: é possível praticar o mal (no sentido ético-político) estando ausentes quaisquer motivações? E se é possível que tal aconteça, qual o papel do pensamento nessa equação?

Naturalmente, para responder a tais perguntas é necessário enfrentar uma questão filosófica para a qual a história do pensamento possui inúmeros enredos já testados. Tal pergunta é *o que significa pensar?* Foi a partir desse impulso inicial que Arendt percebeu a necessidade de uma resposta à mencionada sentença de Catão, com a qual a autora encerrara *A condição humana*. Para obter uma conclusão satisfatória a tais inquietações, a pensadora empreendeu uma acurada pesquisa na história das ideias de modo a obter as bases para as próprias intuições que a motivaram. Evidentemente que acompanhar tal empresa detidamente constitui um objeto que exorbita os limites desse trabalho.

Ao perguntar o que significa pensar, Arendt não se movia dentro dos limites clássicos da Teoria do Conhecimento. A autora partiu da distinção kantiana entre razão e intelecto. Nessa distinção, a razão é responsável pela atividade espiritual do pensar, enquanto o intelecto realiza a atividade do conhecer. Nesse sentido, pensar e conhecer se distinguem por seus objetos finais: a razão-pensar busca o significado, extrapolando a mera atividade do conhecer. A faculdade de conhecer, por sua vez, liga-se à cognição, à intelecção dos dados fenomênicos, inteligíveis por meio das

categorias pura. Kant, naturalmente, está adstrito, todavia, à constelação metafísica na qual fora formado, razão pela qual ele e seus seguidores não puderam explorar a atividade do pensamento, mas centraram esforços em compreender os limites e obstáculos da cognição. Tal já não é caso de Hannah Arendt, cuja produção intelectual, situa-se na fronteira pós-metafísica, aberta pela Fenomenologia. Por isso a autora se propõe a fugir aos estreitos limites da cognição e buscar o significado, por meio do pensamento.

Arendt realiza, por isso, uma fenomenologia do significado do que seja o pensar, na primeira seção de *A vida do espírito*. No primeiro capítulo, a autora enfrenta a tradição segundo a qual o pensamento está absolutamente atrelado à *vita contemplativa*, não possuindo, portanto, um lugar *nesse mundo*. Aqui, por conseguinte, faz-se necessário recorrer a essa mesma tradição para desmontar a percepção, tão originária quanto o próprio pensamento de que, para além da realidade que aparece, deve haver um mundo que *não aparece* e por isso é mais estável e perfeito.

O que sugeri ao filósofo, ou seja, ao espírito humano, a noção de que deve haver algo que não seja mera aparência sempre foi a qualidade que o mundo tem de aparecer. Nas palavras de Kant: [...] (“Se olharmos para o mundo como aparência, ele demonstra a existência de algo que não é aparência.”)<sup>144</sup>

Essa modalidade de compreensão do real, de algum modo, está presente nas mais variadas ciências e campos dos saberes. Ela se assenta numa lógica ingênua, nunca questionada seriamente, de que há o domínio do *Ser* e o domínio do *Aparecer*, este último como *sombra* do primeiro. Tal apreciação do real embora ingênua, todavia, não surge deliberadamente. Desde a antiguidade à época moderna, a realidade foi cindida entre o que aparece e o que permanece. Mesmo em um pensador revolucionário como Kant, por exemplo, ainda perdura a ideia de que, para além do mundo fenomênico, existe a coisa-em-si (o númeno), inapreensível pelos sentidos, mas subsistente de modo formal.

Nos dois últimos capítulos da seção “O pensar”, de *A vida do espírito*, Arendt enfrenta duas questões para superar dicotomia entre aparência e não-aparência: o

---

<sup>144</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*: o pensar, o querer, o julgar. Tradução: Antonio Abranches et all. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p.20. Entre colchetes, se omitiu a citação em alemão da citação kantiana, traduzida entre parênteses.

*que nos faz pensar?* e *onde estamos quando pensamos?* Como tal, não se pode traçar, pormenorizadamente os lineamentos das respostas arendtianas, referentemente às duas perguntas que intitulam os últimos capítulos da referida obra, mas limitando-se ao pano de fundo das investigações aqui levadas a cabo, referir-se a tais respostas na medida em que se relacionem com o tema ora pesquisado.

Para a pergunta *o que nos faz pensar?* importa ter presente, mais uma vez o exemplo socrático, cuja atividade itinerante não impunha verdades, mais consistia numa busca conjunta, atravessando as *doxai*, o que por vezes poderia não resultar em nenhuma conclusão. Desse modo, Sócrates não quer ensinar a ninguém o caminho para fora da caverna ou ainda se apresentar como alguém que, em razão do ofício de filósofo, recebeu a epifania da verdade, sob a forma de sabedoria. Ao pensador Sócrates importa conhecer as opiniões dos interlocutores e qualificá-las. Nesse sentido, o pensamento não pode ser equiparado a um instante de paralisia, mas justamente o contrário: o pensamento é atividade.

Ou, em outras palavras: pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; e é uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos.<sup>145</sup>

Tal conclusão, todavia, impõe mais dificuldades à questão inicial levantada por Arendt. Ora, se o pensamento é atividade, referido aos aspectos da citação anterior, como a ausência ou não do pensar se liga à prática do mal? Ora, se a opção de praticar ou não o mal passa por uma decisão de pensamento, deve-se supor que aqueles indivíduos que escolhem não o praticar superaram o limite médio e, por isso, estariam em condições superiores aos demais. Por extensão, os que praticam o mal, seriam, ou radicalmente perversos, porque conscientemente escolheram o mal, ou rejeitaram pensar sobre *justiça, felicidade e virtude*. Portanto, não são os conteúdos do pensar, mas as características da atividade do pensamento que permitem, naquilo que Arendt denominou *o dois-em-um*, que se insurjam a diferença e a alteridade do mundo das aparências e se manifestem e se realizem também no *ego pensante*.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> Ibidem, p.134.

<sup>146</sup> Cf, ibidem, p.135ss.

A realização não é apenas um estado mental ou uma forma de subjetivação dos conceitos morais. Trata-se de uma qualidade inerente à própria atividade do pensamento, que alcança indistintamente todas as pessoas, na qual o sujeito humano busca a harmonia de si consigo mesmo, num diálogo de assentimento mútuo. Disso resulta que, como ficou dito, além de não ser paralisia inerte, o pensamento também não é solidão. O pensamento instaura a ordem moral mais autêntica, uma vez que deriva do desejo do bem elegido unicamente pelo *ego pensante* em diálogo consigo mesmo. Porém, embora inerente ao processo do pensamento, “todos podemos vir a nos esquivar daquela interação conosco mesmos”<sup>147</sup> levando, entretanto, à derrocada a própria noção essencial do existir.

Ora, o processo de pensar não possui distintivo político, por sua própria natureza. Afinal, o processo descrito não cria valores, não pressupõe que se escolha este ou aquele modo de vida. A atividade do pensamento somente possui relevância pública e, portanto, política, naquilo que Arendt, na senda de Jaspers, chamou de “situações limite”. Tais situações se manifestam nos contextos existenciais nos quais o *Dasein* individual transcende a própria realidade fática, ou seja, é capaz de olhar a própria existência em retrospectiva e em prospectiva. Ao fazer isso, a atividade do pensamento é direcionada pelas duas outras expressões da vida do espírito: o julgar, no caso do passado, e a vontade (querer), no caso do futuro. Nesse processo se manifesta também a inter-relação entre o pensar e o julgar.

Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, [...], então o juízo, o derivado do efeito libertador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar.<sup>148</sup>

Desse modo, somente no plano da vida cotidiana o pensamento, realizado e *mostrado* pelo juízo é capaz de resistir aos instintos de se guiar sempre pelos instintos do *bando*. Como Arendt não escreveu a pretendida terceira seção de *A vida do espírito*, é justamente nas passagens esparsas tanto no “Pensar”, quanto no “Querer” que se pode vislumbrar a importância política da faculdade de julgar. A atividade

---

<sup>147</sup> Ibidem, 143.

<sup>148</sup> Ibidem, p.145.

espiritual do julgamento, portanto, consolida o diálogo de alteridade do dois-em-um, dá visibilidade à consciência moral, gestada no diálogo do pensar.

Superada a primeira pergunta, resta definir o lugar do pensamento, isto é, *onde estamos quando pensamos?* Essa pergunta é o título do terceiro capítulo da primeira seção de *A vida do espírito*. Para encetar a resposta a essa pergunta, Arendt descreve a situação temporal do *ego pensante* por meio de uma metáfora de Franz Kafka (1883-1924). Nesta parábola se descreve que um indeterminado *ele* se acha premido por duas oposições: uma que vem da origem, empurrando-o para frente, e a outra, que lhe veda o futuro, empurrando-o para trás. A existência do *ele* kafkaniano, portanto, se define a partir do *nunc stants*, isto é, do agora duradouro, entre o passado e o futuro. Desse modo, o *ego pensante* está sempre no Agora, na lacuna aberta entre o que já-não-é-mais e o que ainda-não-é, uma temporalidade não contínua, sem amparos da tradição, de tal modo que “cada novo ser humano, quando se torna consciente de estar inserido entre um passado infinito e um futuro infinito, tem que descobrir e traçar diligentemente, desde o começo, a trilha do pensamento.”<sup>149</sup>

O lugar do pensamento não é, como supunha a tradição, um *não-lugar*. Ao contrário: aqui se verifica a condição mais fáctica do ser-aí histórico, que de resto não pode furtar-se a refletir sobre si próprio (mesmo que de modo improprio, como lembrara Heidegger) e sobre o seu destino epocal. O Agora do *ele* de Kafka é abertura indiscutível para a existência e para a ação.

Relativamente à faculdade da vontade – “O querer”, segunda seção de *A vida do espírito*, Arendt traça uma história da vontade, a partir de uma pergunta-guia: “que experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que eram capazes de constituir volições?”<sup>150</sup> Nessa tarefa, a autora revisita a *história da vontade*, não de modo, por assim dizer, a escrever uma biografia dessa faculdade, o que resultaria interessante, porém não esclareceria a importância do ego volitivo como determinante da ação e, sobretudo, da ação política, de resto o ponto para o qual convergem as reflexões do presente trabalho. O interesse de Arendt, portanto, é descobrir como, desde a Antiguidade, foi equacionado o problema que está na base de todas as ações: se a razão não é um elemento determinante da ação, afinal a

---

<sup>149</sup> Ibidem, p.158.

<sup>150</sup> Ibidem, 227.

capacidade racional pode sugerir uma modalidade de escolha, mas o sujeito humano, deliberadamente, opta por outra, como se origina o impulso para agir? Essa pergunta foi tematizada, primeiramente por Aristóteles, primeiro pensador ao qual Arendt acessa para iniciar suas investigações.

Antes de tudo, cumpre dizer, que a problemática da vontade se liga diretamente à liberdade. Embora esse último tema não seja diretamente tratado em *A vida do espírito*, ele está presente como pano de fundo posto ao ego volitivo, ou seja, em que medida a vontade (o querer) de agir se relaciona com a liberdade. Arendt tratou do tema da liberdade num dos oitos textos que compõem a coletânea *Entre o passado e o futuro*. Nesse referido texto a autora serve-se de fontes similares as que usará, posteriormente, para escrever “O querer”, na obra *A vida do espírito*. Todavia, diferentemente da pergunta sobre o pensar, aqui importa saber quando o sujeito da ação se torna consciente para agir na base de volições.

A primeira referência de Arendt – Aristóteles – analisa a questão da vontade sob o signo da escolha livre, certa faculdade de escolha ou escolha deliberada – *proáiresis* – termo cunhado pelo próprio Aristóteles para indicar que, antes de qualquer ação, há que haver um plano deliberado a respeito das possibilidades de escolha. A *proáiresis* opõe-se ao *pathos*, paixão, no qual a escolha se efetua em virtude da preferência. Porém, a escolha livre não é uma precursora da vontade: Arendt a considera um “árbitro” entre as possibilidades que são postas diante do sujeito. Por isso mesmo, a *proáiresis* será traduzida para o latim do *liberum arbitrium*, no qual se impõe, de forma absoluta o problema da autonomia da vontade: “As coisas que só a mim dizem respeito estão em meu poder?”<sup>151</sup>

Na perspectiva da autora, o ego volitivo assume a importância especulativa quando, na Era Cristã, por obra de Paulo, se escancara o conflito entre a Lei e a Vontade, com a descoberta da vida interior. Para não se enredar por temas que são atualmente fora do escopo de pesquisa, tem-se por pressuposto que foi somente com o Cristianismo que a Vontade tornou-se faculdade espiritual tematizada pelos pensadores. Importa registrar, todavia, que na discussão paulina sobre o mencionado conflito, torna-se claro que a lei que obriga, que é imperativa e que, por ser racional,

---

<sup>151</sup> Ibidem, 233.

deveria ser cumprida, encontra uma faculdade volitiva que, de um lado, pode dizer: “tu deves *querer* o que diz a ordem”<sup>152</sup>, ou por outro, tem o mesmo poder de se impor: tu deves não *querer* o que diz a ordem.

Essa afirmação cristã que, de resto Arendt assume na sua interpretação de Agostinho, não possui conteúdo político, propriamente dito. Apenas se identifica que o ego volitivo sempre se vê posto frente a um *tu deves querer* e, do mesmo modo, com força igual, *tu deves não querer*. Essa fenomenologia da vontade, portanto, em nada difere da *proáiresis* aristotélica. Aqui também se verifica que, diferentemente do pensar, que supunha a alteridade do dois-em-um, a vontade, frente a um querer e a um não-querer, deve buscar a unidade para se constituir em ação com conteúdo e força no mundo da aparência. O recurso conclusivo de Arendt, após revistar a história do pensamento, é um retorno a Santo Agostinho.

Cumpra sempre salientar que o Bispo de Hipona, do qual Arendt aproximou-se ao ponto de escrever a própria tese de doutoramento intitulada *O conceito de amor em santo Agostinho*, sempre foi uma forte influência para a autora de *A vida do espírito*. Desse modo, a articulação entre o querer e o não-querer somente é possível no correto equacionamento entre aquilo que Agostinho denominara *cupiditas* (cobiça) em contraposição a *caritas*: “a raiz de todos os males é *cupiditas*, a raiz de todos os bens é *caritas*’. Porém ambos os amores, justo e equivocado, têm algo em comum: são desejos que querem, são *appetitus*.”<sup>153</sup> Ora, a proposta arendtiana, na senda do *Doctor Gratiae*, é que a liberdade da vontade somente advém porque, além da pluralidade, os homens são renovados pela natalidade. Cada novo nascimento representa, para a Teoria Política, a possibilidade de qualificar a Vontade do ponto de vista do político.

Sem dúvida, chegar a uma conclusão como esta é frustrante, mas só conheço para ela uma única alternativa possível em toda a história do pensamento político. Segundo [Santo Agostinho], como sabemos, Deus criou o homem como uma criatura temporal, *hommo temporalis*; e o tempo e o homem foram criados juntos, e essa temporalidade foi afirmada pelo fato de que cada homem devia sua vida não somente à multiplicação das espécies, mas ao

<sup>152</sup> Ibidem, p.237. (Grifo da autora)

<sup>153</sup> Idem. *El concepto de amor en san Agustín*. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano Haro. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001, p.34.

nascimento, à entrada de uma criatura nova que, *como* algo inteiramente novo, aparece em meio ao contínuo de tempo.<sup>154</sup>

Naturalmente, a conclusão arenditiana, como a própria autora observou na citação precedente, não satisfaz, à primeira leitura. Porém, se se tem presente a influência agostiniana na qual a autora se move e, ainda mais, se se toma por base que tanto *cupiditas* quanto *caritas* são expressões do querer e, por fim, se a expressão da liberdade da Vontade somente se consegue quando *caritas* prevalece em face de *cupiditas*, então se pode compreender que a natalidade, isto é, o fato de que nascem novos indivíduos, capazes de intervir na ordem secular, representa sim a possibilidade de materialização da liberdade política e, portanto, da Vontade livre. Nascer como *criatura temporal* é *conditio sine qua non* para realizar o *amor mundi*, ou seja, um empenhamento em favor do mundo, no qual nunca se está sozinho, mas sempre na arena comum da pluralidade.

O último parágrafo de *A vida do espírito*, isto é, o término da segunda seção da referida obra, uma vez que Arendt não a concluiu formalmente, faz uma advertência: somente a faculdade do juízo poderia livrar a reflexão sobre a Vontade dos impasses que, de resto, estavam anunciados na referência a Agostinho como solução para o problema da Vontade (querer) e, subsidiariamente, da Liberdade. Porém, olhando em retrospectiva, o que está consignado na seção “O querer” é também a conclusão do texto *O que é a liberdade*, da coletânea *Entre o passado e o futuro*: como *initium* (começo) os “homens que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito.”<sup>155</sup>

O leitor que acompanha, minimamente, a obra de Hannah Arendt, especialmente os grandes escritos – *Origens do totalitarismo* e *A condição humana* – tem um estranhamento considerável quando se depara com a *A vida do espírito*. Naturalmente, as ideias ali desenvolvidas, especialmente na seção “O querer”, não foram revisadas pela própria pensadora e, além disso, a incompletude da obra – “O julgar” não fora escrito – não permite aprofundar densamente as implicações das

---

<sup>154</sup> Idem. *A vida do espírito*: o pensar, o querer, o julgar. Tradução: Antonio Abranches et all. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p.248.

<sup>155</sup> Ibidem. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.220.

faculdades do espírito no plano da ação. A ausência tão sentida pelos intérpretes de Arendt da terceira seção da mencionada obra não se deve ao fato meramente exterior de uma *incompletude* das ideias desenvolvidas ao longo do texto. Isso seria ingênuo, afinal os escritores e pensadores não morrem apenas quando se finda a sua atividade intelectual. A ausência mencionada deve-se, todavia, às expectativas subjacentes ao itinerário de *A vida do espírito*, de resto anunciadas e previstas pela própria pensadora nas seções anteriores.

A importância da análise da faculdade do juízo está dada porque, conforme se denota ao longo da leitura da obra, o ego judicante tem diante de si sempre o que é particular, isto é, aquilo que, no mundo das aparências se manifesta e é dado ao sujeito pensante. Essa interrelação entre pensamento-juízo, portanto, dá conteúdo real, impulsiona para a prática o ego pensante, *cria*, por assim dizer, no mundo das aparências o resultado do diálogo do dois-em-um do pensar. Ora, Arendt estava propondo abandonar as velhas noções sobre as quais se assentara a metafísica ocidental, pressupondo que o juízo não era apenas e, resolutamente, uma operação lógica. Kant foi para a pensadora o que Hume fora para o próprio Kant: um despertar resolutivo de sonhos metafísicos.<sup>156</sup>

Como ficou dito, na falta da terceira seção de *A vida do espírito*, os intérpretes sempre se remeteram aos seminários publicados sob o título de *Lições sobre filosofia política de Kant*. Tais *Lições* foram elaboradas por Hannah Arendt para serem apresentadas na modalidade de disciplina letiva na New School for Social Research no semestre de outono do ano de 1970, portanto, dois anos antes de Arendt se impor a tarefa de escrever *A vida do espírito*. Nesse sentido, apresentar uma *filosofia política* de Kant significava, de modo claro, mergulhar nos grandes textos kantianos e extrair o sentido político, especialmente das obras críticas. Kant jamais escrevera uma filosofia política, sob esse título e intenção. Porém, após ter sido interrompido do “sono dogmático”, ele proporá uma verdadeira revolução no pensamento ao passar em revista, sob a égide da *crítica* as questões, respectivamente, do Conhecimento, da Ética e da Estética. Ora, Kant também percebera que a Filosofia, com sua pretensão

---

<sup>156</sup> A metáfora encontra-se em: KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução: Artur Morão, Lisboa: Edições 70, s/d, p.17: “Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.”

de afastar-se do mundo das aparências, nada mais fazia do que negar a tarefa política que, de um modo evidente, já Sócrates concebera. Nesse sentido, na “relação entre filosofia e política, faz-se claro que a arte do pensamento crítico sempre traz implicações políticas. E ela teve as mais graves conseqüências no caso de Sócrates.”<sup>157</sup>

Kant, portanto, pressupunha que a tanto pensamento (*Crítica da razão Puro*) quanto a ação ou Ética (*Crítica da Razão Prática*) precisam ser unificados, como o estavam em Sócrates: o pensamento exige que, por um lado, cada *doxa* seja revisada pelo público e, por conseguinte, que cada sujeito da ação esteja em acordo consigo mesmo. A obra kantiana, dessa forma, se opunha ao enclausuramento e ao fechamento, típicos da Filosofia dogmática. Para o pensador de Königsberg, a liberdade política deriva, justamente da possibilidade de uso público da razão, em qualquer domínio. A par desse uso, a liberdade também requer, para sua efetivação, o domínio da linguagem e comunicabilidade.

Conforme se pode constatar, Kant estava longe de se apresentar como o filósofo solitário e arredo. Esse fato é tão mais emblemático porque, como é notório, Kant foi retratado pela posteridade como modelo de meticulosidade e ausência de cosmopolitismo (não há registros de que Kant viajara pelo interior da Europa). Porém, ele era ávido leitor e entusiasta dos acontecimentos do mundo, especialmente, por exemplo, da Revolução Francesa, da qual ele fora contemporâneo. “Na mente de Kant, este era certamente o ponto de vista do cidadão do mundo. Mas faz algum sentido esta frase fácil dos idealistas, “cidadão do mundo”? [...] O cidadão do mundo de Kant era, de fato, [...], um espectador do mundo.”<sup>158</sup> O espectador do qual Arendt fala, naturalmente, não é aquele indivíduo que assiste, eventualmente, emite opinião. O espectador, *cidadão do mundo* representa a si mesmo e aos outros nos juízos sobre os acontecimentos. Ele é, na filosofia moral kantiana, a prova de que há um caráter moral intrínseco na própria humanidade. Entretanto, o que garante a autenticidade dos juízos do espectador é possibilidade de que as máximas que o guiam sejam submetidas ao domínio público.

---

<sup>157</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre filosofia política de Kant**. Tradução: André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p.51. (Sic)

<sup>158</sup> Ibidem, p.58.

As máximas privadas devem ser submetidas a um exame pelo qual se descobre se elas podem ser publicamente declaradas. A moralidade, aqui, é a coincidência entre o privado e o público. Insistir na privacidade da máxima é ser mau. Ser mau, portanto, caracteriza-se pela evasão do domínio público.<sup>159</sup>

O espectador, desse modo, não olha a realidade do cimo do castelo fortificado. Ele tem responsabilidades com o evento (por exemplo, a Revolução Francesa) justamente por não estar envolvido no desenrolar dos fatos: a responsabilidade do espectador se exara na forma como se efetiva o progresso da humanidade contido no próprio evento, isto é, o sentido histórico dos acontecimentos devem possuir não um sentido final, ou melhor, uma sentido apenas quando terminar o evento, devem possuir significado histórico de progresso aqui e agora, enquanto transcorrem. Kant, portanto, afasta-se do sentido da história que prevalece desde antiguidade greco-romana de que o progresso humano percorre um *continuum* até um termo final. Para o autor da *Crítica do juízo*, todavia, o progresso é perpétuo e a história se objetiva como história desse mesmo progresso. Por isso, o cidadão do mundo, no sentido kantiano, assume o papel preponderante, uma vez que é “ele quem decide, tendo uma idéia do todo, se, em algum evento singular, particular, o progresso está sendo efetuado.”<sup>160</sup>

Porém, há aqui uma contradição, semelhante àquela que se estabelece entre o gênio criador da arte e a audiência: como o espectador pode reconciliar sua percepção individual (*doxa*, no sentido socrático) e sentido coletivo da história? Para resolver tal impasse, nos ditames da filosofia kantiana, Arendt voltou-se para a *Crítica do juízo*, perscrutando a faculdade do juízo de gosto ou juízo estético, porém não se centrando na filosofia estética, mas avançando para além de Kant, admitindo que a formação do juízo, como tal, só é possível a partir da representação, tanto do objeto particular (no caso, a obra de arte, por exemplo) ou os acontecimentos reais (a Revolução Francesa, por exemplo). Além disso, o juízo de gosto nunca pode se verificar sem levar em conta não só a existência dos demais indivíduos, mas também o modo como esses *outros* também julgam. E o critério para tornar válido o juízo do espectador é a possibilidade de sua comunicabilidade, ou seja, que ele possa tornar-se objeto de avaliação pública. “Quanto menos idiossincrático é o gosto [e, por

---

<sup>159</sup> Ibidem, p.64-65.

<sup>160</sup> Ibidem, p.75. (Sic)

extensão, o juízo político sobre acontecimentos e eventos], melhor ele pode ser comunicado; a comunicabilidade é, novamente, a pedra-de-toque.”<sup>161</sup> Como para Kant a sociabilidade é definida como condição da humanidade e não como meta, tem-se que a comunicabilidade é expressão de uma sociabilidade representativa do progresso infinito da humanidade.

Importa também notar que, tanto Kant como Arendt, cada um por seus motivos, possuíam a paz como horizonte de qualquer forma de progresso humano. A obra de Kant, decisiva nesse contexto, recebe um título indicativo do projeto de sociabilidade judicante: *Para a paz perpétua*. O título pretensioso ou idílico, todavia, traça linhas de efetivação jurídico-econômicas para a efetivação da paz, por meio de ações dos cidadãos e dos estados, cujo estatuto deve encaminhar, gradualmente para uma federação de países, rejeitando-se, desse modo, a falácia de um governo supranacional ou, ainda mais grave, o governo mundial advindo da força bélica, que, na perspectiva kantiana, deve desaparecer, com o tempo. Por fim, funda-se a comunidade dos homens nas bases de um direito cosmopolita, mais abrangente que o mero direito de hospedagem, ou seja, “o direito a apresentar-se à sociedade”<sup>162</sup> e, portanto, constituir a verdadeira comunidade dos homens. Desse modo, as atitudes do ator e do expectador se fundem: “É em virtude dessa idéia da humanidade presente em cada ser humano único que os homens são humanos, e podem ser chamados de civilizados ou humanos à medida que essa idéia torna-se o princípio não apenas de seus juízos, mas de suas ações.”<sup>163</sup>

Como já ficou esclarecido, com certa exaustividade, em razão de a faculdade do julgamento não ter sido concluída em *A vida do espírito*, não se tem acesso aos lineamentos próprios da análise, que em razão dos objetivos que Arendt se propusera ao escrever a referida obra, deveriam modular as conclusões da autora sobre o juízo e o seu conteúdo propriamente político. Naturalmente, Arendt não supunha uma conclusão restrita ao que é apresentado nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, afinal *A vida do espírito* tem como mote primário o caso Eichmann e as conclusões da

---

<sup>161</sup> Ibidem, p.94.

<sup>162</sup> KANT, Immanuel. *Para a paz perpétua*. Tradução: Bárbara Kristensen. Rianxo, Galiza-Espanha: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006. p.79.

<sup>163</sup> ARENDT, Hannah. *Lições sobre filosofia política de Kant*. Tradução: André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p.96. (Sic)

autora sobre a realidade do mal banal, segundo ela mesma definira relativamente à conduta do criminoso nazista.

Da leitura de *A vida do espírito* torna-se claro que a pensadora pretendia explorar densamente as interrelações entre o pensar e o julgar, duas faculdades que se entrelaçam de modo estreito, “do mesmo modo como a consciência moral [se relaciona com] a consciência.”<sup>164</sup> Ou seja, a consciência moral (= o juízo) lida com os dados imediatos, com os particulares, a partir dos critérios da consciência (= o pensar). Além disso, a própria editora da obra – Mary McCarthy – assegura que, diferentemente do que supunha Arendt, “O julgar” deveria acabar por tornar-se um volume a parte em *A vida do espírito*.<sup>165</sup> A necessidade de considerar a faculdade do julgamento, em sua relação com o pensar e, por conseguinte, a compreensão política do julgar, há muito estava no espectro de interesses de Arendt. Já em 1968, em *Entre o passado e o futuro*, a autora assim se expressava sobre o juízo:

Que a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum: a compreensão disso é virtualmente tão antiga como a experiência política articulada.<sup>166</sup>

Também nessa mesma obra, Arendt concluía, com Kant, que a faculdade do julgamento, não é abrangente de modo automático, isto, há aqueles que não julgam, exatamente porque não possuem um mundo comum. Dessa forma, o caso Eichmann ganhava contornos mais nítidos: Eichmann era incapaz de julgar não por déficit mental ou qualquer coisa semelhante. Ele era produto de uma máquina de negação do mundo comum, o que obstaculizava qualquer projeção do mundo em termos do Outro e dos Outros, sobretudo. Essa maquinaria de negação do domínio público, todavia, não é uma especificidade do totalitarismo nazista: ela impera onde quer que prevaleça a vitória do *animal laborans*. Ora, se a reflexão arendtiana terminasse apenas nessa

---

<sup>164</sup> Idem. *A vida do espírito*: o pensar, o querer, o julgar. Tradução: Antonio Abranches et all. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p.145.

<sup>165</sup> Ibidem, p.384.

<sup>166</sup> Idem. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.275.

constatação ela seria a mais niilista das concepções modernas sobre a condição humana.

É, justamente, para evitar tal conclusão que os intérpretes de Hannah Arendt se voltam para as obras e escritos anteriores da pensadora na tentativa de entrever as possibilidades políticas resultante da inter-relação entre pensar e julgar. *A vida do espírito* é, de modo próprio, a trilha de migalhas a partir da qual se deve iniciar o percurso de volta. Nomeadamente, foi a experiência do julgamento de Eichmann que criou em Arendt a certeza de que as implicações da impossibilidade de julgamento estavam presentes, tanto no caso específico do réu, como de um modo geral, aparentemente constituíam e modelavam a Teoria Política, desde Platão.

O rol de problemas derivados desse modo de compreensão, todavia, são inúmeros. O primeiro deles liga-se ao fato de que, tanto no caso de Eichmann, quanto no caso do povo alemão, por exemplo, estava em jogo não somente uma questão de culpa, mas a história de uma decisão deliberada. Em ambos os casos, não se tratava de uma cegueira coletiva, tratou-se mais – e isso era surpreendente – de uma recusa da faculdade do juízo. E tal recusa não se deu apenas em razão da ameaça a vida individual de um potencial opositor. Isso era também verdade: oposições aos nazistas, as poucas que se verificaram, foram reprimidas violentamente. Além do mais, em termos da ação política o apoio de Eichmann e do povo alemão ao projeto totalitário do Führer incluía, por seu turno, o massacre dos povos sob a bota alemã, principalmente dos judeus. Como equacionar a *descoberta* do mal banal, da recusa do pensamento e, por fim, a ação política. Claro estava para a autora que qualquer solução que não desse conta desse dilema resultaria improfícua.

Arendt estava certa, porém, que cotidianamente, a ação se verifica sem todas mediações da faculdade do espírito. Não se trata, evidentemente, de negar o domínio do político na vida cotidiana, mas de ressaltar que as ações políticas com implicações duradouras se apresentam nas já referidas “situações limite”, uma vez que quando tais situações se verificam, elas já trazem o gérmen do emudecimento mútuo e, por extensão, da recusa em compartilhar juízos. Cotidianamente, a necessidade de se precaver desse fenômeno é uma tarefa que, em face de uma esfera pública autêntica, possui alto grau de se tornar efetiva. Para responder às implicações decorrentes do

pensamento de Arendt, o próximo tópico discute as possibilidades da ação política em face das “situações limite”.

### 3.4. A AÇÃO POLÍTICA EM TEMPOS DE CRISE

Para iniciar essa etapa reflexão, uma definição faz-se necessária: a definição de política. “A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.”<sup>167</sup> A obra de Arendt está permeada de conceituação do fenômeno político. Todas as asserções apresentadas pela pensadora convergem para a consideração da política com uma atividade plural, na qual o que importa, por definição, é a identidade de *quem* age no espaço público. Por isso, a esfera pública é *locus* da *vita activa* e estabelece, por isso mesmo, o mundo da aparência (sempre no sentido de aparecer, tornar-se visível). Em razão dessa definição, o domínio político não pode ser anônimo.

Da citação acima, dois conceitos devem ser isolados: liberdade e ação. Relativamente ao conceito de liberdade (que se liga, ao menos tematicamente ao tema da vontade já analisado), Arendt foge das definições essencialistas propugnadas pela tradição ocidental do pensamento. Porém, devido as influências agostinianas, já mencionadas, a pensadora propôs um quase conceito de liberdade: “Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade.”<sup>168</sup> Escoimando a definição apresentada dos laivos cristãos, Arendt estava consciente de que a liberdade, especialmente a liberdade política, se efetiva na possibilidade de começar, ser início e, por extensão, de fazer.

Liberdade e ação são condições *sine qua nom* uma da outra. Na definição de ação, constante em *A condição humana*, Arendt deixa essa inter-relação bastante evidente ao fazer remissão a uma cara citação de Santo Agostinho, já mencionada na presente pesquisa: “*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.* (O homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia).”<sup>169</sup> Nesse sentido, liberdade é a possibilidade de começar, ação é o próprio começar. Ao falar nesses termos, Arendt buscava um *conteúdo* político para ambos os elementos. O colapso da esfera pública, como fenômeno político moderno, ceifa, no nascedouro

---

<sup>167</sup> Ibidem, p.192.

<sup>168</sup> Ibidem, p.216.

<sup>169</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10ª ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.190.

tanto a liberdade quanto a ação. Nessa ótica, o totalitarismo é o ponto extremo ao qual a humanidade pode conduzir o domínio do político. Há alguma saída? É possível a ação política, mesmo em face do terror?

Conforme se impusera pensar, a Arendt interessava, sobretudo, definir as possibilidades da ação sob o totalitarismo – a situação limite flagrante do século XX, uma vez que nas condições normais, o domínio do político possui seus próprios meios de tornar-se, essencialmente, um domínio plural. O que se passa, todavia, que mesmo na ausência do totalitarismo real, tem-se, com a vitória do *animal laborans*, um totalitarismo formal, que homogeneiza toda a realidade e, por fim, enreda todos os indivíduos dentro de um *cinturão de ferro*, como o fazia o totalitarismo real. A hipótese da presente pesquisa – como já ficou demonstrado – se assenta, justamente, no fato de que a situação epocal do *animal laborans* é, do ponto de vista político, um totalitarismo de massa, assentado nas mesmas bases que o nazismo ou stalinismo. As possibilidades de desobediência civil e resistência política foram abordadas por Arendt em diversas ocasiões.

O primeiro caso – desobediência civil – foi tratado pela pensadora, em texto específico, constante da obra *Crises da república*, mas também estava contido, de forma indireta, em *Entre o passado e o futuro*, no enfrentamento da questão da definição de autoridade. A autoridade não comporta nem se confunde com a violência ou a persuasão. No primeiro caso, quando a autoridade descamba para a violência, há um fracasso evidente da própria noção de autoridade. Por seu turno, a persuasão pressupõe igualdade *inter pars* e o *modus procedendi* é a argumentação. A desobediência civil, nesse quadro, se apresenta como uma contestação grupal ao poder-autoridade:

A desobediência civil surge quando um significativo número de cidadãos convenceu-se ou de que já não funcionam os canais normais de mudança e que suas queixas não serão atendidas ou não darão lugar a ações posteriores, ou pelo contrário, de que o Governo está a ponto de mudar e se afinçou em modos de ação cuja legalidade e constitucionalidade ficam abertas a graves dúvidas.<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup> ARENDT, Hannah. *Crises de la República*. Tradução ao castelhano: Guillermo Solana Alonso, Madrid: Editorial Trota, 2015, p.59. (Tradução nossa)

Enquanto fato político relevante, a desobediência civil demarca um tipo de ação política que se opõe à autoridade, nas condições políticas normais, ou seja, sem os extremos que o totalitarismo representa. Em *Crises da república*, Arendt analisou a emergência do fenômeno especialmente ligado ao desenvolvimento sócio-político dos EUA. O direito constitucional norte-americano assegura, na primeira emenda, entre outros, o direito à liberdade de expressão, de reunião e de petição ao governo. Tais direitos, especialmente o de reunião, são pressupostos da desobediência civil autêntica, uma vez que o cidadão desobediente civil não age para assegurar um bem social exclusivo para si, mas age em função de um grupo e como mandatário qualificado pelo grupo.

Também aqui a violência é vedada: o desobediente civil, que deseja a mudança, ou o reestabelecimento de uma situação benéfica para o grupo, não pode fazer uso da violência. Ele age dentro dos marcos legais de atuação, como aqueles assegurados pela primeira emenda da Constituição dos EUA, por exemplo. Dentro dos marcos da ação, a desobediência civil se caracteriza por um *fazer* político explícito, isto é, cidadãos se empenham decididamente, dentro dos marcos legais, e pela recusa do assentimento tácito às leis tidas por injustas ou às diretivas de um governo aferrado na negação dos direitos. Nesse sentido, toda desobediência civil é exemplar, ou seja, ela não pode ser descrita dentro de modelos revolucionários abrangentes nem de modelos de contestação mais cotidianos, como as manifestações ou greves.

Nas situações limite, isto é, nos contextos existenciais nos quais o indivíduo se encontra sem amparos, premido pelas exigências de destruição de valores, pela ventania incessante do movimento<sup>171</sup>, somente as atitudes de resistência possuem significado político denso. No totalitarismo, por exemplo, quando a mínima oposição que implicasse um *fazer* era destruída pela violência da maquinaria nazista, a resistência, isto é, a abstenção e a recusa de praticar o mal, advinda do liame das faculdades de pensar e julgar, mostrou-se como uma importante forma de *ação*. Característico desse estado de coisas é, justamente, que tal modalidade de *ação*

---

<sup>171</sup> Cf. JASPERS, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Tradução ao castelhano: Mariano Marí Casero. Madrid: Editorial Gredos AS, 1967, p.302.

política não implicava a elaboração de atos *contra* o nazismo, mas a resistência à ordem do dia totalitária.

Não se trata, evidentemente, de resignação passiva. Arendt descreve, como exemplo, o caso da Dinamarca, um caso exemplar para todos os que “queiram aprender alguma coisa sobre o enorme potencial de poder inerente à ação não violenta e à resistência a um oponente detentor de meios de violência vastamente superiores.”<sup>172</sup> O caso em tela – o dinamarquês – é um exemplo, que de tal modo não pode ser tomado de forma absoluta, de que era possível dizer um *não* político ao projeto de dominação totalitária do Reich. Arendt também não propõe um martírio pessoal, altruísta, sem relevância coletiva. Aliás, no contexto do totalitarismo mesmo o martírio pessoal é reduzido a “algo sem sentido, vazio, ridículo.”<sup>173</sup> Porém, o sentido político da resistência somente será decidido pela capacidade plural demonstrada pelos agentes e, por conseguinte, tornar-se exemplo, não no sentido moral, mas no sentido modelar de ação.

Arendt recorre a Sócrates para explicitar como o exemplo, isto é, o fato de haver resistência frente às situações limite, um *não* resolutivo em face dos anelos da massa indiferente.

[...] Sócrates decidiu empenhar sua vida por sua verdade – dar um exemplo, não quando compareceu ao tribunal de Atenas, mas ao recusar-se a fugir à sentença de morte. Esse ensinamento pelo exemplo é, com efeito, a única forma de “persuasão” de que a verdade filosófica é capaz sem perversão ou distorção; ao mesmo tempo, a verdade filosófica só pode se tornar “prática” e inspirar a ação sem violar as regras do âmbito político quando consegue manifestar-se sob o disfarce de um exemplo.<sup>174</sup>

O exemplo de Sócrates se materializa na recusa a seguir aquilo que, para a grande massa do povo que assistia ao julgamento seria a conclusão consequente: exilar-se ou propor uma pena alternativa à sentença de morte. Sócrates está convencido da injustiça cometida contra si, por isso não pode aceder a injustiça, se impondo uma pena qualquer. Esse é ato mais relevante tanto do ponto vista da ética,

<sup>172</sup> ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.189-190.

<sup>173</sup> ARENDT, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparros Editores, 2005, p.296.

<sup>174</sup> Idem. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.306-307.

quanto da política socrática: Sócrates não pode contradizer a si mesmo. Essa postura, Sócrates a apresentou ao longo de toda a sua atividade. Na situação limite, diante do muro mortal da sentença capital, Sócrates não hesita em manter-se concorde consigo mesmo.

As faculdades espirituais do pensar e do julgar desempenham aqui papel preponderante. Porém, atitudes pessoais podem até ser louváveis, do ponto de vista da Ética ou da Filosofia Política. O que, todavia, elas desvelam para o domínio da ação política? No caso socrático, por exemplo, ao decidir-se a assentir à condenação injusta para estar em acordo consigo mesmo, Sócrates levava ao extremo a responsabilidade do pensar e, portanto, abria para os atenienses a possibilidade de, também eles, buscarem a unidade consigo mesmos. No já referido caso dinamarquês, que sob as leis nazistas, *resistiu* aos procedimentos de deportação dos judeus, numa atitude política que permeava toda sociedade e, que com isso, fugia do *cinturão de ferro* com o qual o totalitarismo queria cingir a Dinamarca, por meio da manutenção de uma rede densa de relações políticas públicas.

O pensamento e a faculdade do julgar, quando mantidas intactas por um sujeito único, lembra a todos a responsabilidade de cada um em face de si mesmo, no diálogo do dois-em-um do pensamento que, por seu turno, libera a faculdade do julgar para posicionar-se, dizendo *não*, ou isto é *certo*, ou ainda isto é *errado*. Nesse sentido, *Eichmann* não é um produto decorrente da maquinaria totalitária, como também o *animal laborans* não é o produto necessário da sociedade de massas, regidas pela lógica da produção. Nos dois casos, trata-se sempre da superação da homogeneização ideológica, seja do domínio total ou do capitalismo, cujas lógicas internas são altamente similares. A manutenção da esfera pública, na qual o *quem* do agente político é revelado é uma condição para o exercício da ação política. A *banalidade do mal* e o anonimato político são empecilhos que a modernidade esgrimiou contra o domínio do político e a eles deve-se resistir.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de transcorridos os caminhos da reflexão, adstrita ao fluxo de ideias e conceitos de Hannah Arendt (1906-1975), a presente pesquisa divisa o seu final. O fio condutor do trabalho, ora em fase terminativa, foi a análise internalista do *corpus* arendtiano, buscando, primeiramente, compreender a arquitetura narrativa e a lógica dos conceitos e a plausibilidade de ambos os elementos explicarem o fenômeno da ação política. Conforme propusera Antonio Candido, as obras de um autor não são autônomas, mas elas integram “em dado momento um sistema articulado e, ao influir sobre a elaboração de outras, [formam], no tempo, uma tradição.”<sup>175</sup> As obras de Arendt, desse modo, não são ilhas, porém constituem um sistema articulado internamente, que dialoga com a tradição do pensamento e, elas mesmas, criam uma tradição epistemológica germinativa, capaz de influir na formação de outras obras.

Antes de verter a última gota de tinta sobre o papel, há que se responder, com ou contra Arendt, quais saídas para a manutenção da dignidade da política e quais caminhos de ação política devem estar, constantemente, acessíveis aos que tomam o espaço público, pela palavra advinda do juízo. A autora, todavia, mais uma vez, oferece luzes de pensamento às ingentes questões formuladas acima. É, portanto, a tais respostas que se atém a última quadra desse texto.

Na introdução do trabalho citaram-se dois pensadores – à guisa de exemplo – da assim chamada escola francesa de sociologia política, com os quais, por razões

---

<sup>175</sup> CANDIDO, Antonio *Formação da literatura brasileira*: momentos decisivos. 9 ed., Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, p.24.

óbvias, o texto que se seguiu não dialogou. Eram eles: Raymond Aron (1905-1983) e François Furet (1927-1997). Na perspectiva de ambos, influenciados como se disse por Alexis de Tocqueville (1805-1859), a democracia foi a grande *vitoriosa* na modernidade<sup>176</sup>. Dir-se-ia que tal regime político caracteriza a modernidade tanto quanto os desenvolvimentos técnicos, em todos os campos, advindos da razão iluminista. Naturalmente, falar em *vitória* da democracia não significa o mesmo que falar em vitória da dignidade da política. O que fica patente, entretanto, é que o domínio político moderno é marcado por um processo que ambiciona igualdade de participação, uma vez que se assenta sobre a derrocada do sistema aristocrático do *Ancien Régime* e do que ele significou em termos sócio-políticos.

Naturalmente, se a democracia é o regime político sobrevivente é, todavia, globalmente contraditório. Esse elemento de contradição interna se verifica especificamente na modalidade representativa em dois aspectos. O primeiro diz respeito à participação e formação dos governos: é possível a constituição de governos democráticos legítimos apenas pela manifestação eleitoral? Se não é possível, deve-se sempre desprezar a vontade coletiva consolidada numa eleição? O segundo aspecto diz respeito à possibilidade real – porque historicamente verificada – de que democracias geram, em seu seio, regimes autoritários e totalitários: há algum mecanismo político que, nesse caso, pudesse conter e obstruir peremptoriamente tal possibilidade?

As perguntas mencionadas, as quais podem se somar tantas outras quantas são as perspectivas pelas quais se analise o fenômeno político moderno, precisam ser respondidas para que se possa, efetivamente, encontrar a legitimidade na ordem político-democrática engendrada pela modernidade. Do contrário, recorrentemente se manterá a advertência que se estará, na verdade, consolidando vontades contra-majoritárias, sob o disfarce de maiorias eleitorais. Na senda de Hannah Arendt, que recusava a democracia representativa, há que primeiro constituir, no corpo social, a própria liberdade, a qual enseja a democracia participativa, única viável e legítima.

Arendt chegou a tais conclusões mediante o estudo em paralelo das Revoluções Americana e Francesa, das quais, a primeira visava a liberdade e a

---

<sup>176</sup> Cf. ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. Tradução: Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo: Alameda. 2010, p.13ss.

segunda tinha por meta a libertação. Liberdade e libertação, embora intercambiáveis, não se confundem, uma vez “que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa e que, portanto, mesmo a intenção de libertar não é igual ao desejo de liberdade.”<sup>177</sup> Nesse sentido, o conteúdo da liberdade, segundo a pensadora, reside na reivindicação de “participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública.”<sup>178</sup> Arendt, por certo, considera que as origens e objetivos de ambas as revoluções são diferentes e que, embora destoante nos resultados, a Revolução Francesa se efetivou porque os indivíduos que levaram a cabo “sonhavam com a liberdade pública”, assim como a Revolução americana foi realizado porque “existiam homens no Novo Mundo que provaram a felicidade pública”<sup>179</sup> e, por isso a queriam manter.

Desse modo, a *constitutio libertatis* foi o objetivo primeiro da Revolução Americana e por isso aqueles que a realizaram “se mantiveram homens de ação do começo ao fim, da Declaração de Independência à montagem da Constituição.”<sup>180</sup> A Revolução Francesa, ao contrário, por ser guiada pela anuência da vontade geral contra o contexto de dominação ensejado pelo poder monárquico e, portanto, almejar a libertação como libertação da dominação, *cria* a unicidade fictícia de todos contra o poder opressor. As diferenças são, desse modo, dissolvidas e o intercâmbio entre os iguais não mais existisse, porque, no fim das contas, todos estavam concordes quantos aos rumos e objetivos da revolução.

Os artífices da Revolução Americana nunca descuidaram do fato de que a entidade *povo* é sinônimo de coletividade, “cuja grandeza residia em sua própria pluralidade.”<sup>181</sup> A posição de Arendt, nesse tocante, é muito controversa. Afinal, subjaz ao pensamento da autora a ideia de que as diferenças entre ambas as revoluções se deviam às diferenças econômicas: nos EUA a revolução queria preservar a “felicidade pública” dos interesses oportunistas de um Estado forte o bastante para se tornar arbitrário e rapina. Por seu turno, os revolucionários franceses almejavam a liberdade política que significasse a um só tempo igualdade social e igualdade de acesso aos

---

<sup>177</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.57.

<sup>178</sup> Ibidem, p.61.

<sup>179</sup> Ibidem, p.188.

<sup>180</sup> Ibidem, p.135.

<sup>181</sup> Ibidem, p.132.

bens econômicos. Arendt não explica, nesse contexto, como devia se dar a supressão da pobreza na França, por exemplo, para que a Revolução Francesa não significasse expressão da assim chamada *questão social*.

Porém, se a argumentação da autora não dá conta de explicar o mencionado dilema, não se deve ao fato de que ela não considerasse a pobreza e a exploração como elementos a ser superados. Entretanto, antes de se falar em igualdade social, há que se consolidar a igualdade política e, desse modo, tratar o tema da pobreza e da dominação como temas políticos na esfera pública. Do contrário, se estará evitando “os longos e cansativos processos de persuasão, negociação e acordo, que são os processos da lei e da política, e emprestará sua voz ao próprio sofrer, que deve reivindicar uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da violência.”<sup>182</sup>

O interesse hermenêutico pela Revolução Americana termina aqui. Afinal, o processo revolucionário foi relegado à memória histórica do povo norte-americano e o sistema político convergiu para a democracia representativa, na qual somente “os representantes do povo, e não o próprio povo, tinham oportunidade de se engajar naquelas atividades de ‘expressar, discutir e decidir’ que, em sentido positivo, são as atividades próprias da liberdade.”<sup>183</sup> Nesse cenário, a experiência revolucionária ocidental que tinha por meta a liberdade naufraga fragorosamente e, para retomar o tema inicial dessas Considerações, o que se tem é a *vitória* de Pirro da democracia.

Desse modo, a autenticidade da democracia passará pelo justo equacionamento no domínio político da tríade “expressar, discutir e decidir”, mencionada por Arendt. A crítica da autora ao sistema representativo situa-se justamente nessa necessidade de exercício da liberdade, uma vez que “a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante no governo’ – afora isso, não é nada.”<sup>184</sup> As asserções da pensadora apontam para caminhos de passarem pelos conselhos das Revoluções na França, na Rússia, na Alemanha, na Hungria...<sup>185</sup>

---

<sup>182</sup> Ibidem, p.125.

<sup>183</sup> Ibidem, p.297.

<sup>184</sup> Ibidem, p. 278.

<sup>185</sup> Cf. Ibidem, p.328. Na referida passagem, Arendt faz menção e explicita o papel histórico de cada conselho no âmbito da revolução que o ensejou.

Como característica comum, tais conselhos são sempre entidades espontâneas, que surgem à revelia dos profissionais da revolução.

Além disso, a lógica de conselho solapa a lógica partidária, uma vez que naquele a filiação inexistente, enquanto nesse o pertencimento se dá mediante filiação. Outro fator importante diz respeito ao modo como cada conselho se apresentava, requerendo não uma provisoriedade efêmera, mas tornar-se permanente na nova ordem secular advinda por meio da revolução. É aqui também que todos se assemelham quanto ao término: as revoluções do século XX repeliram e sepultaram tais formas de organização política, de tal forma que “uma nova forma de governo que permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um ‘participante’ nos assuntos públicos”<sup>186</sup> não mais teve lugar.

Novamente, reaparece o muro contra o qual é preciso insurgir-se. Arendt não oferece pistas para além das já mencionadas. Todavia, se não há saída há horizontes possíveis, dentre os quais se sobressai a possibilidade de reerguimento da esfera pública. Esse, certamente é o pressuposto mais sobressalente da leitura da realidade política dos tempos modernos: ou se funda a liberdade como condição política básica de atuação ou a democracia e os processos políticos que ele enseja continuaram sob o manto do simulacro. Os mecanismos para tal devem ser buscados de modo o mais coletivo possível, respeitando-se os espaços e as pluralidades, pré-condições da ação política.

---

<sup>186</sup> Ibidem, p.331.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2002.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. 3ª ed. Tradução: Antonio Abranches et all. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução: Antonio Abranches et all. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ARENDT, Hannah. **Crisis de la República**. Tradução ao castelhano: Guillermo Solana Alonso, Madrid: Editorial Trota, 2015.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **El concepto de amor en san Agustín**. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- ARENDT, Hannah. **Ensayos de comprensión 1930-1954**. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Tradução ao castelhano: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparros Editores, 2005.
- ARENDT, Hannah. **Entre el pasado y el futuro**. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Tradução ao castelhano: Ana Poljak. Barcelona, España: Ediciones Península, 1996.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre filosofia política de Kant**. Tradução: André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. O interesse pela política no pensamento filosófico europeu recente (tradução de C. Drucker, A. Abranches e C.A.R. Almeida). **O que nos faz pensar**, [S.I.], v. 2, n. 03, p. 105-121, sep. 1990. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/31>>. Acesso em: 11 jan. 2018.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARISTÓTELES. **A Política**, Tradução: Nestor da Silveira Chaves. [S.l.]: Ediouro, [197?]. (Série Universidade de Bolso).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Victor Civita, 1973.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução ao castelhano: Tomás Calvo Martínez. Madrid, Espanha: Editorial Gredos S.A., 1994.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução: Manuel Alexandre Júnior et all. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo e Sociedade**. Para uma teoria geral da política. 11 ed. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos**. 9 ed., Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre a facticidade e validade**. Vol II. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **O que é metafísica?** Tradução: Ernildo Stein. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1973.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. 6 ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte II. 5 ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

JASPERS, Karl. **Psicología de las concepciones del mundo**. Tradução ao castelhano: Mariano Marí Casero. Madrid: Editorial Gredos AS, 1967.

KANT, Immanuel. **Para a paz perpétua**. Tradução: Bárbara Kristensen. Rianxo, Galiza-Espanha: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Tradução: Artur Morão, Lisboa: Edições 70, s/d.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt*. Disponível em: <<<http://www.scielo.br/pdf/soc/v17n40/1517-4522-soc-17-40-00358.pdf>>>. Acessado em 05 de setembro de 2016.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Tradução: Álvaro Pina. São Paulo, Boitempo Editorial, 2007.

NUNES, Benedito. **Heidegger e Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

PLATÃO. **Cartas**. Tradução ao castelhano: Margarita Toranzo. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Filosofia Pagã Antiga. Vol. 1. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REALE, Giovanni. **Para Uma Nova Interpretação de Platão**. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das doutrinas não-escritas. 14ª Ed. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. Tradução: Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo: Alameda. 2010.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução: Lya Luft. São Paulo, SP: Geração Editorial, 2005.

SIMMEL, Georg. *A metrópole e vida mental*. IN: VELHO, Otávio Guilherme. **O fenômeno urbano**. Tradução: Sergio Marques dos Reis. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

WEBER, Marx. **Metodologia das Ciências Sociais**. Vol. 1. Tradução: Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, s/d.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt**. Traducción: Manuel Lloris Valdés. Valencia, España, 1993.