

CADERNOS
ARENDT
Revista de Filosofia

VOLUME 1 – NÚMERO 2 – JAN-JUN. 2020
ISSN: 2675-4835



VOLUME 1 – NÚMERO 2 – JAN-JUN. 2020
ISSN: 2675-4835

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Fábio Abreu dos Passos
Elivanda de Oliveira Silva

EDITOR ASSISTENTE

João Batista Farias Júnior

EDITOR DE LAYOUT

Carlos Fernando Brito

EDITORIAL

NUPHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), NUPHA, CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,
TERESINA – PI



Universidade Federal do Piauí - UFPI

Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Cadernos Arendt

Revista de Filosofia

VOLUME 1 – NÚMERO 2 – JAN-JUN. 2020

ISSN: 2675-4835

EDITOR-CHEFE

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva, UESPI, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Adriano Correia Silva, UFG/CNPq, Brasil

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Barros, USP, Brasil

Profa. Dra. Anabella Di Pego, UNLP-CONICET, Argentina

Prof. Dr. André Macedo Duarte, UFPR, Brasil

Profa. Dra. Beatriz Porcel, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dra. Bethânia Albuquerque Assy, PUC-RIO, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS, Brasil

Prof. Dr. Christian Volk, Freie Universität Berlin, Alemanha

Prof. Dr. Eduardo Jardim, PUC-Rio, Brasil

Profa. Dra. Elivanda Oliveira Silva, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu Passos, UFPI, Brasil

Dr. Helton Adverse, UFMG, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Jerome Kohn, New School, Estados Unidos da América do Norte

Prof. Dr. Julia Smola, IDH-UNGS, Argentina

Profa. Dra. Laura Quintana, Universidad de los Andes, Colômbia

Profa. Dra. MARIA CRISTINA MULLER, UEL, Brasil

Prof. Dr. Newton Bignotto Souza, UFMG, Brasil

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, UFC, Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto, UFRN, Brasil

Prof. Dr. Sebastian Torres, Universidad Nacional de Córdoba., Argentina

Profa. Dra. Sônia Maria SCHIO, UFPel, Brasil

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla, UNED, Espanha

PhD Wolfgang Heuer, Free University Berlin, Alemanha

VERDADE E POLÍTICA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA OBRA DE HANNAH ARENDT

Truth and Politics: considerations from Hannah Arendt work

Ricardo George de Araújo Silva¹

RESUMO

Ao tratarmos do binômio verdade e política em Hannah Arendt visamos à dá visibilidade ao tema a partir de um olhar crítico que considere a tensão entre verdade e mentira no interior da política. Nessa direção, contextos como o do totalitarismo e um olhar para o mundo atual nos servirão de pano de fundo. Assim, assumimos que para Arendt a verdade factual, enquanto testemunho dos fatos da história e da realidade é a verdade que merece a atenção no sentido de proteção e mantê-la como um valor nas questões públicas.

Palavras Chaves: Política, Verdade, Mentira, Hannah Arendt

ABSTRACT:

When dealing with the binomial truth and politics in Hannah Arendt, we aim to give visibility to the theme from a critical look that considers the tension between truth and lie in the interior of politics. In this direction, contexts as the totalitarianism and a look to the current world are going to act as backdrop. So, we take that for Arendt the factual truth, while witness of the facts, of the history and the reality, is the truth that deserve the attention in the sense of protection and maintenance of this one as a value in the public issues.

Key-words: Politics, Truth, Lie, Hannah Arendt.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O tema da verdade ocupou as pesquisas de Hannah Arendt e conduziram-na a uma reflexão crítica em torno do tema. A autora visou entender a tensão entre mentira e verdade no interior das relações políticas. Para tanto, a autora elaborou um resgate da compreensão dos gregos sobre o assunto e focou sua atenção, sobretudo, no papel que a mentira e a verdade desempenharam no mundo contemporâneo.

Para nós, interessa essa abordagem da autora no contexto dos regimes totalitários que aconteceram no mundo contemporâneo e de alguma forma ainda reverberam nos dias de hoje. O campo de concentração, que para muitos é alvo de negação, enquanto fato histórico, emerge aqui como “paradigma desse regime totalitário” (LAFER, 1988, p. 117) e, como verdade factual, ainda

¹ Doutor em Filosofia – UFC. Professor da Graduação e do mestrado acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Sobral.CE. Professor colaborador do Mestrado profissional em filosofia da UFC [PROF-FILO-UFC]. Ricardogeo11@yahoo.com.br

hoje contestada². Contudo, nem sempre é fácil tratar do tema da verdade. Pois, de qual verdade estamos tratando? Tem mais de uma verdade? Se sim, uma teria mais validade que a outra? Quais danos a mentira, como oposição à verdade pode causar em assuntos políticos? Sem nos ocuparmos de todos esses questionamentos voltaremos nossa atenção para a verdade factual.

Entendemos que Arendt se ocupou de destacar a verdade a partir de um aspecto público, isto é, ela deu relevância à verdade factual. É, portanto, este aspecto da verdade factual e do risco que a mentira lhe impõe que consideraremos nossa reflexão. E por que a verdade factual? Respondendo com Arendt (2001, p.287) “Por que a verdade factual constitui a verdadeira textura do domínio político”

A verdade factual é aquela que só pode subsistir sob o alcance e a vista do mundo público. Pois, uma vez que seu conteúdo interesse à comunidade política, seus fatos devem sempre estar à disposição. Nessa direção, qualquer coisa diferente disso, ameaça à integridade e a legitimidade da verdade factual, uma vez que sua legitimidade se encontra justamente na possibilidade de olhares plurais. Assim, os fatos, devem sempre está sob a luz do mundo público, para averiguação, contestação e deliberação.

Hannah Arendt entende que essa proposição não é tranquila e que o binômio: verdade - política parecem, ao longo da tradição ocidental do pensamento político, não terem caminhado em harmonia, ao contrário disso, uma tensão ou até negação deu o tom da convivência dessas instâncias. Essa tensão, ao nosso entendimento, parece vir à tona, em vista da natureza das relações políticas praticadas, uma vez que essas relações tendem, de modo equivocado, esconder, omitir e, por vezes, negar todo e qualquer fato que possa vir comprometer o controle de determinados governos. Assim, a manutenção do governo, mesmo que ao custo da mentira e da manipulação ocupa o lugar da verdade dos fatos. Sobre essa tensão entre política e verdade nos alerta Arendt.

O tema destas reflexões é um lugar comum. Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade. Sempre se consideram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista. (ARENDR, 2001, p. 283)

Nos tempos hodiernos, o expediente da mentira, do falseamento dos fatos e até sua manipulação sistemática tem sido favorecido por implementos tecnológicos; programas, algoritmos e o que o valha no sentido de distorcer a realidade e manipular opiniões. Nesse sentido, nos parece que as preocupações de Hannah Arendt se atualizam e ganham novas feições que precisam ser

²Cf. Silva. 2013. A chamada solução final que visava o extermínio do povo judeu é fortemente contestada e com todo o seu mecanismo de genocídio. Figuras de expressão do século XX como do ex-líder do Iran Ahmadinejad (2012) expressão bem isso, segundo ele: “O pretexto (holocausto) para a criação do regime sionista [como Ahmadinejad se refere a Israel] é falso. É uma mentira baseada em alegação mítica e não comprovada. Confrontar o regime sionista é um dever nacional e religioso”. Observamos aqui um frontal ataque a verdade como fato, como determinação histórica.

discutidas e atualizadas em nosso contexto. Entendemos que a premissa básica da necessidade e preservação de um espaço público, para garantir a publicização das verdades factuais permanecem.

Embora, nos pareça que nos dias atuais as mídias sociais têm dado uma exponencial divulgação às mentiras, as chamadas *fake news*, de modo que o jogo de manipulação implicado por estas, carece ainda mais, não apenas da luz do público, mas também de uma vigilância que tem que ser tanto, política, quanto jurídica, no sentido de imputar sanções sérias as essas práticas.

Considerando nosso mundo vigente, a mentira, nos assuntos públicos, deixou de ser expediente possível de ser usado eventualmente para ser um mecanismo sistemático de conduta. Muitos governos aderiram à mentira como estratégia para seu modo de fazer política. A comunicação com a população, passou a ser direta, com o uso das mídias sociais e marcadamente montada em cima de mentiras e distorções. A questão, não é que antes isso já ocorresse e sim que agora se agudizou e se tornou o cotidiano de determinadas práticas de governo.

Muitos garantiram com isso a eleição, e fazendo uso desse expediente, erguem o transcurso de seus governos. A exemplo disso temos o governo Bolsonaro (Brasil) e o governo Trump (U.S.A) embora, estes dois governos a rigor, não possam ser chamados de totalitários, sob pena de desgaste do conceito, trazem em suas formas de governar uma semelhança com os regimes autoritários, qual seja: fazem uso da mentira sistemática, da mentira organizada, que obsta o conhecimento do mundo, da realidade e coloca todos sob a égide da ilusão. Sobre isto, nos chama atenção Helton Adverse.

A mentira organizada, a mentira em massa, é a coluna mestra do sistema totalitário, e isso por dois motivos: por um lado, a mentira organizada impede o conhecimento do mundo e, por conseguinte, inviabiliza a constituição do próprio mundo, entendido como lugar estável e duradouro partilhado entre pelos seres humanos; por outro lado, a mentira, porque corresponde à ausência de um mundo comum, inibe a capacidade humana de agir: sem mundo e sem verdade não há ação. (ADVERSE, 2019, s/n).

A verdade factual importa, pois ela é testemunho do mundo. Por mundo, no rastro de Hannah Arendt, entendemos o espaço entre (*in-Between*) que garante a convivência plural e a estabilidade das instituições. É o espaço das relações que aparecem e se fiam em convivência de modo que ela destaca que “a despeito de toda sua intangibilidade, o espaço entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de teia de relações indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível” (ARENDR, 2014, p. 227).

Neste sentido, o mundo público e a vida política que emerge via ação e discurso carecem da verdade factual como possibilidade do que se diz. Espera-se que esse discurso sobre a realidade, pautados na verdade factual encontre consonância com os fatos e se garanta a memória e a narração da vida, no contexto de uma comunidade política.

Hannah Arendt chama atenção para a distinção entre verdade racional, que pode ser definida em termos lógicos, e a verdade factual, que diz respeito à vida, a existência, aos fatos em si.

Destaca a autora que a tradição do pensamento ocidental, sobretudo Platão, temeu o risco das verdades racionais sob a ameaça sofista, como manipuladores da verdade. Na leitura do pensador grego, a verdade precisa ser protegida, para ele, a proteção deveria se ocupar da verdade racional. Todavia, Hannah Arendt, chama a atenção para a fragilidade das verdades factuais. Para a autora, a verdade racional tende a subsistir ainda que se queimem todos as bibliotecas, pois, ainda que se destruam as evidências físicas de registros das conclusões dessa verdade a capacidade de continuar raciocinando sobre os mesmos axiomas se impõe. Desse modo, ressalva Arendt.

Inclinamo-nos a admitir que o espírito humano será sempre capaz de reproduzir proposições axiomáticas tais como “os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos de um quadrado”, concluímos que “a queima de todos os compêndios de Geometria” não seria radicalmente eficaz” (ARENDR, 2001, p. 286)

É importante esse destaque em vista de que os sofistas que devem ser temidos são os atuais manipuladores dos fatos e não necessariamente os que jogam com questões lógicas. Por duas razões: primeiro porque como a verdade factual trata da existência e, essa interessa à vida política, uma vez negada ou distorcida temos uma desestrutura nas bases da justiça e da vida em comum. Abre-se dessa maneira, uma brecha para autoritarismo de toda sorte. Segundo porque ao entrar na vida pública e assumirmos a defesa da verdade factual sempre estaremos em risco, pois, nesse momento o que professa a verdade começa a agir.

A POLÍTICA, A VERDADE FACTUAL E SEUS RISCOS

A política em Hannah Arendt sempre expressou cuidado com o mundo (ARENDR, 2002, p. 35). Nesse sentido, cuidar do mundo implica dá estabilidade. Essa estabilidade é importante para que as atuais gerações possam habitá-lo em meio a liberdade e a coexistência dos fatos, como os fatos são, e garantir para as futuras gerações a possibilidade de também terem mundo para habitar.

Nosso cenário atual, lança para a obscuridade a política, como cuidado do mundo e enquanto preservação da verdade, sobretudo da verdade factual. Afirmamos isso pautados nas práticas que elegem a mentira como expediente normalizador da vida. Mentir parece não ser um contravalor. Distorcer informações, fatos, ou manipular imagens e voz para se obter sucesso em eleições ou mesmo destruir opositores, cada vez mais se torna uma prática, que embora seja abominável é cada vez mais recorrente.

Se a política cuida do mundo, nos encontramos em risco perene, pois a mentira toma o lugar da verdade e ocupa o *status* de “verdade última”. Esse, modelo de mentir para governar e governar a partir da mentira se observou de modo bastante sistemático nos governos totalitários.

Tais governos pautaram suas propagandas em embustes, engodos e distorções de toda ordem. Não é de admirar que a mentira fosse uma estratégia recorrente do totalitarismo. Aliás “uma das lições que podiam ter sido apreendidas das experiências totalitárias é a assustadora confiança que seus dirigentes tinham no poder da mentira” (ARENDR. 2004, p. 17). Promoveram a

perseguição pública de inocentes, os colocando como ameaças e propagaram a proteção do Estado, da família dos bons costumes e da nação como objetivos de suas ações. Elaboraram assim, uma narrativa que facilmente seria digerida, consumida sem esforço de reflexão e sem a dureza da realidade. Apenas agradável ao paladar do imediatismo superficial que as mentiras promovem. Nas palavras de Hannah Arendt:

Mentiras são frequentemente muito mais plausíveis, mais clamantes à razão do que a realidade, uma vez que o mentiroso tem grande vantagem de saber de antemão o que a plateia deseja ou espera ouvir. Ele prepara sua história com muito cuidado para o consumo público, de modo a torná-la crível, já que a realidade tem o desconcertante hábito de nos defrontar com o inesperado para o qual não estamos preparados. (ARENDR, 2004, p. 16)

Na verdade, esses objetivos nada mais eram do que desculpas para crimes a serem cometidos em nome de valores que eram usados apenas de fachada. O mais agudo, nessa estratégia dos Estados totalitários é o maciço apoio que recebeu, provando assim, o quanto é eficaz e devastador o uso sistemático da mentira. Junto a isso, soma-se a negação da história oficial. O totalitarismo e todos que fazem uso da mentira propõem uma negação da história como revisão, ou completa negação ou ainda a construção de factoides ou conspirações, ao modelo dos “protocolos dos sábios de Sião³”.

De modo, que as mentiras nos regimes totalitários, emergem como uma marca dessa maneira totalitária de governar. A nosso entendimento, essa marca da mentira como recurso recorrente de governo é presente nos governos autoritários e ultraconservadores dos dias atuais. Há uma pedra de toque nestes e naqueles, qual seja; o uso da mentira sistemática e a negação da história. O uso da mentira no totalitarismo foi mais que um incidente, foi uma mancha indelével de seu modo de governo. Nos esclarece Arendt.

A finalidade das mais variadas e variáveis interpretações era sempre denunciar a história oficial como uma fraude, expor uma esfera de influências secretas das quais a realidade histórica visível, demonstrável e conhecida era apenas uma fachada externa construída com o fim expresso de enganar o povo. (...) deve acrescentar-se o terrível fascínio exercido pela possibilidade de que gigantescas mentiras e monstruosas falsidades viessem a transformar-se em fatos incontestes, de que o homem pudesse ter a liberdade de mudar à vontade o seu passado, e de que a diferença entre a verdade e a mentira pudesse deixar de ser objetiva e passasse a ser apenas uma questão de poder e de esperteza, de pressão e de repetição infinita. O que os fascinava não era a habilidade com Hitler e Stálin mentiam, mas o fato de que pudesse organizar as massas numa unidade coletiva para dar às suas mentiras uma pompa impressionante. O que era simples fraude do ponto de vista factual e intelectual parecia receber a benção da própria história quando a realidade dinâmica dos movimentos passou a sustentar

³ Os protocolos dos sábios de Sião foram documentos falseados e disseminados no intuito de promover uma visão dos Judeus como ameaça à estabilidade política, econômica e social. Estes pseudos documentos gozaram de *status* de documento histórico e político, por significativo espaço de tempo. Hannah Arendt chega a afirmar que esta fraude pode merecer de muitos o respaldo de dogma do movimento político. (ARENDR, 1989, p. 27).

a mentira, fingindo tirar dela o entusiasmo necessário para a ação. (ARENDR, 1989, p. 383)

Vivemos em uma época que a mentira assume o lugar da verdade e a propaganda é o meio de disseminação desta. Por mais absurda que seja, a propaganda é usada para fins de administração de governo ou destruição da imagem de opositores. Mais perturbador ainda é a aceitação, dessas mentiras, por grande parte do público. Como ressaltou Arendt na citação a cima o que mais impressiona é capacidade de organizar as massas em uma unidade coletiva que reverberam e legitimam as mentiras como se fossem verdades. Em nosso contexto, esse poder de organizar as massas se encontra otimizado, pelas mídias sociais com o agravante da velocidade que eles impõem na disseminação da famigerada mentira.

Agrava a situação, o fato na qual, parece tornar-se mais difícil chegar ao ator inicial, ou mesmo aos disseminadores da mentira, seja por que estão escondidos, por trás de telas digitais ou mesmo, por que não passem de robôs. De um modo ou de outro esse espectro de ação do totalitarismo se reinventou nos atuais governos autoritários e conservadores do nosso mundo, trazendo para o mundo público uma verdadeira ameaça à democracia e às instituições.

Pode parecer exagero colocar a propaganda sistemática de mentiras como ameaça à democracia, se nem estamos em um regime totalitário, mas não é. A propaganda é útil justamente quando esse ainda não existe, quando o totalitarismo se estabelece a violência assume o protagonismo. É na ausência do totalitarismo que a propaganda tem lugar de destaques. Tanto assim que “onde o reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece (...) A propaganda é um instrumento para o mundo não totalitário. (ARENDR, 1989, p. 393)

A mentira pode emergir no cenário público de várias maneiras, queremos chamar a atenção para duas destas formas, a saber: i) um fato real que é distorcido e a partir dele se monta uma versão falsa da realidade ou ii) simplesmente cria-se uma dissimulação afirmando uma coisa e intencionando outra. Ambas estratégias de algum modo são eficazes e se mostraram úteis nos regimes totalitários e se reinventam em nossos dias. Em 1937 Hitler profere um de seus discursos e na ocasião

Frise várias vezes que o objetivo da Alemanha não era a conquista de povos estrangeiros, e sim a aquisição de terras sem população. E acrescenta que não existem terras despovoadas, e que um conquistador sempre encontrará alguém ocupando essas terras. A conclusão lógica dessa linha de raciocínio era que a tarefa do exército alemão seria despovoar total e radicalmente os territórios povoados” (ARENDR, 2008, p. 314).

Essa estratégia de dissimulação implica boa vontade em crer no que se está anunciando. Nos parece, que nesse nível, cada apoiador da mentira, assume uma parcela de responsabilidade. Qual o valor dessa parcela? Certamente cada contexto revela uma variação. Contudo, não tem como atenuar, pois, esse apoio à mentira, implica alguma responsabilidade. Todavia, cabe aqui destacar, que tanto no contexto do totalitarismo como dos governos autoritários e conservadores

da atualidade, quando esse expediente é usado, cabe indagar: até onde a sociedade está comprometida com essa lógica?

Vejam, no caso da pandemia da COVID-19, algo novo assombrou o mundo. Todavia, as posturas de governos prudentes diante do novo foram; se não conheço a ameaça me resguardo, resguardo meu povo e busco no enfrentamento da questão, minimizar os efeitos. Contudo, o que se observou em algumas posturas de enfrentamento foi a negligência disfarçada de prudência tipo: vamos cuidar das pessoas, mas não podemos esquecer da economia! Ou coisas do tipo: os CNPJ estão morrendo? Ou ainda, vamos com calma o vírus é letal apenas para idosos ou para quem já está com alguma comorbidade.

Ao trabalhar com essas afirmações assumindo as mesmas como norte no tratamento da pandemia, nos parece que se usou a dissimulação para encobrir seus objetivos, ou seja, o que importava era proteger o mercado em detrimento das pessoas. Aqui, em nosso contexto, a mentira correu pelas redes sociais e os governos que assumiram essa estratégia difundiram *fake news* no intuito de fazer valer seus compromissos com os CNPJ em detrimento dos CPFs.

Nessa postura, de descarte da vida, tanto nos regimes totalitários quanto nos governos autoritários de agora, encontramos uma pedra de toque que os assemelha, qual seja: ambos os casos assumiram uma dimensão biopolítica no sentido de que cada um, ao seu modo, decidiram direta ou indiretamente quem podia viver e quem podia morrer. Quais vidas eram de interesse e quais poderiam ser sacrificadas.

Por vezes, esses governos quando foram indagados responderam: E daí? Eu lamento, sou messias, mas não faço milagre? Existe o perigo, mas não posso parar a economia! Não podemos entrar em uma neurose como se fosse o fim do mundo! É uma gripezinha! Vão morrer, sim vão. Essa é a realidade. Não podemos parar as fábricas de automóveis porque morrem 60 mil por ano. Eu não sou coveiro!⁴ Esse tom de deboche autoconfiante vende uma certeza, uma impostura de verdade subjacente, que a massa por vezes, compra a ideia. Esse modo de tratar a realidade negando-lhe sua factualidade lhe desmonta e coloca a coisa pública e a vida das pessoas em risco. De tal modo que,

A perversão surge quando o papel social se torna, por assim dizer, arbitrário, quando a separação da real substância humana é total, quando, de fato, um papel sistematicamente desempenhado passa a ser aceito como a própria substância, sem contestações. Nessa atmosfera, torna-se possível qualquer tipo de impostura, porque parece não ter sobrado ninguém que possa se importar minimamente com a diferença entre a fraude e autenticidade. Assim, muitos sucumbem aos juízos apoditicamente expressos, porque o tom apodítico os liberta do caos de uma quantidade infinita de juízos totalmente arbitrários. O ponto crucial é que não só o tom do apodítico é mais convincente do que o juízo, como também o conteúdo do juízo, o objeto julgado, deixa de ter qualquer importância. (ARENDDT, 2008, p. 316).

⁴ Frases do Presidente do Brasil [Jair Bolsonaro] a respeito da pandemia do COVID - 19. Nessa mesma direção tivemos declarações de outros líderes, como o presidente dos E.U.A.

O risco dessa postura de negação da história e da própria realidade tem implicações a médio e a longo prazo tanto pelo risco à vida das pessoas, como pela ameaça às instituições democráticas e à paz pública. Arendt (2008, p. 276) afirma que esse tipo de postura “leva a um condicionamento pela qual a realidade deixa de ser a soma total dos fatos concretos e irrecusáveis, e se torna um aglomerado de eventos e *slogans* sempre variáveis, em que uma coisa pode ser verdadeira hoje e falsa amanhã”.

Nesta esteira, de negação da realidade e da história, o expediente da mentira não só assombra a verdade factual mas a invalida e, esse é o grande risco. Os regimes totalitários entenderam e se apropriaram desse modelo de gestão. Mesmo com o fim dos regimes totalitários, a propaganda continuou a exercer papel significativo na política, de algum modo, a política tornou-se “a venda de imagem” de um produto. O problema disso tudo é quando aceitamos que um político, ou uma proposta, ou ideia política seja reduzida a um produto. Sobretudo, quando ela vem marcada pela mentira, pelo engodo que visa o desmantelamento da realidade ou negação da história, e ainda assume caráter de ciência, quando não passa de pensamento mágico, fantasia, desinformação ou para agudizar o problema, em profetismo inverificável. Na visão de Arendt os regimes totalitários

Aperfeiçoaram o cientificismo ideológico e a técnica de afirmações proféticas a um ponto antes ignorado de eficiência metódica e absurdo conteúdo porque, do ponto de vista demagógico, a melhor maneira de evitar é tornar o argumento independente de verificação no presente e afirmar que só o futuro lhe revelará os méritos. (ARENDR, 1989, p. 395)

De alguma maneira, quem mente na política busca por vezes a guarida de um bem maior, como desculpa. Sem entrar nos por menores da questão, talvez existam situações em que se aplique. Todavia, em nosso entendimento esses casos são raros e dependem de questões muito agudas. O que temos ao longo da história é uma desenfreada corrida pelo poder, na qual a mentira entra em cena para conquista desse ou sua permanência, sem visar à felicidade pública.

Sendo assim, essa narrativa que se esconde atrás da máxima “apenas se visava resolver problemas” é deveras perigosa pois pretende ser legitimadora da mentira. Arendt nos alerta que “o que resolvidores de problemas têm em comum com os verdadeiros mentirosos é o empenho em se livrarem de fatos” (ARENDR, 2004, p. 21). E, nisso, observamos o quanto a verdade factual se encontra na linha de frente da mentira e, é por esta, constantemente ameaçada. Por isso, nas palavras de Pereira (2019, p. 60) se é possível dizer que nossa autora se interessou por alguma verdade, essa verdade estava noutra rota, “Arendt é clara ao afirmar que o tipo de verdade que lhe interessa, no campo da política, é aquela cujo oposto é a mentira”.

DEMOCRACIA COMO BOJO DE PROTEÇÃO DA VERDADE FACTUAL

Thomas Paine (2005, p. 96) realiza uma reflexão sobre os direitos de representação e crítica os poderes autoritários de sua época. Para tal, ele se apropria da declaração dos direitos do homem e do cidadão, na qual sentenças do tipo: “Os homens nascem e permanecem livres...”, “O fim de

todas as associações políticas é a preservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem e estes direitos são a liberdade, a propriedade e a resistência à opressão”, “A liberdade política consiste no poder de fazer tudo que não cause danos aos outros”. Com essa declaração, Paine evocava, em seu livro o vigor e a importância de governos democráticos, em contraposição, ao arbítrio da força, e horror do autoritarismo e da tortura. Infelizmente, o Brasil por um tempo infame, esqueceu isso e nos parece que precisa pensar que direção está tomando, para não retornar a sua época de horror.

O Brasil foi assolado por uma ditadura entre o período de 1 de abril de 1964 a 15 de março de 1985. Um período, chamado corretamente, de “anos de chumbo”. Nesse tempo torpe de nossa história, direitos foram desconsiderados, perseguições e torturas ocuparam o lugar da vida pública. Esse espaço público, segundo Arendt, deve ser expressado pela ação e pelo discurso, em meio a um mundo plural de aparência. Contudo, esse espaço político foi brutalmente negado. A violência recrudesciu contra aqueles que se opuseram de forma corajosa contra esse poder opressor dos militares.

Nosso país viu emergir e ocupar o lugar de decisão o autoritarismo, que sem revogar a constituição, criou mecanismo de a suspender e alojar normas antidemocráticas, que absurdamente ampliavam o poder de mando dos militares usurpadores, vivíamos um estado de exceção. Nas palavras de Agamben, o estado de exceção

Define um “um estado da lei” em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem força) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua “força” (.). O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força- de – (lei), em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *ficção* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia. (AGAMBEN, 2004, p. 61)

Nesse torpor da lei e nesse ambiente de negação de direitos viu-se emergir a violência da tortura que desfigurou e assolou vidas humanas, desnudando estas de sua dignidade e de seus direitos. Vidas, quando não foram ceifadas, foram desumanizadas, destroçadas em seus psicológicos pelos mais diversos mecanismos de tortura. Tornou o significado do que é ser humano irreconhecível, pois é isso que faz a tortura; ela nega o humano. Não à toa se considera, ela “a tortura como o crime mais cruel e bárbaro contra a pessoa humana” (ARNS, 2003, p. 17).

Esse modelo cultivado como paradigma político pelos militares no Brasil encontra apoiadores, por incrível que pareça, em nossos dias atuais. As mais recentes manifestações nas ruas de 2016 até o presente momento, dão conta de pessoas bradando aos quatro cantos o retorno dos militares ao poder e o fim da democracia. Não obstante, ao tempo em que suas narrativas negam a existência da ditadura, também afirmam: “só temem a ditadura quem não é correto”. Entre louvores e honras a torturadores, se negam a aceitar os fatos como se deram e afirmam que não tivemos nem ditadura e muito menos tortura.

O agravante, do quadro a cima descrito, se dá quando personalidades públicas ou instituições de alguma forma reverberam apoio a essa famigerada narrativa de negação da história, de negação da verdade factual. Em outubro de 2011 tivemos aprovada uma comissão da verdade, no intuito de investigar, esclarecer e tratar de documentos ainda não públicos sobre esses eventos.

Esta comissão foi instalada em maio de 2012 pela então Presidente Dilma Rousseff. A comissão tinha por objetivo, nos dois anos seguintes, apurar violações aos direitos humanos ocorridos no Brasil de 1946 a 1988. Período que inclui a ditadura militar no Brasil. O trabalho foi iniciado e avançou de forma significativa. De alguma forma a existência da comissão representava luzes sobre os fatos, e uma maneira aguda de garantir a preservação da verdade dos fatos e sua visibilidade como memória necessária para um povo. Todavia, isso não foi bem visto pelos militares, embora a ditadura não mais existisse, os militares não queriam esse acerto de conta.

Muitos desses militares, ainda entre nós, sentiam-se incomodados e desejavam fazer o que fizeram quando no poder “abafar a fala” (TELES, 2015, p. 94). No período em questão, não conseguiram e a duras penas a comissão avançou. Contudo, o negacionismo histórico se reinventou no Brasil de agora com um governo, que se não é militar no sentido da ditadura, é capitaneado por sua mentalidade e *modus operandi*. Chegando ao absurdo, de obstar de várias maneiras a comissão a ponto de desarticular seu trabalho ou manter a mesma, sob sua tutela, tornando sua independência comprometida.

A nosso entendimento, são as democracias, o melhor espaço para proteger a verdade factual, todavia, não tenhamos inocência, a democracia precisa está também protegida, sob pena desta sucumbir a estruturas do poder que negam a história e omitem os fatos. Desse modo, se opor ao silêncio é sempre uma forma de resistir. Por outro lado, permitir que o silêncio exista entre nós será como ter um fantasma que suspeitamos que sempre retorna para nos assombrar, todavia, desconfiamos de sua real existência. Por isso, a comunicação e a visibilidades dos eventos públicos, compõem a tessitura da verdade factual e quanto mais acessível a todos, melhor. De alguma forma, falar e tornar visível as histórias otimizam as garantias para sua proteção, ao tempo, que o contrário disso a fragiliza e a expõe ao acaso. Nos esclarece Teles.

A ausência de reflexão da memória sobre o período ditatorial pode ser percebida na política pública sobre arquivos e nos monumentos e placas de rua sem significação para a sociedade. O excesso de falas vazias, das quais se vê eliminada a subjetividade das narrativas livres e testemunhais, prejudica a elaboração do passado, podendo levar a um esgotamento da memória e ao esquecimento. Ainda que não se criem esferas públicas de escuta para os testemunhos, a demanda por voz é um misto de reação a resistência ao silêncio. Hoje em dia, cada vez mais, comunicar se torna uma necessidade e se calar conforma-se como imperdoável. (TELES, 2015, p. 94).

Hannah Arendt entende que em política, quem cala de certa forma consente. “Quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge” (ARENDT, 2004, p, 79). Portanto, entendemos que a postura de resistência mais eficaz nos dias de

hoje é proteger os fatos, a história em sua inteireza, para que estejam sempre a disposição de análise crítica e deliberação sobre os mesmos.

Por fim, entendemos que evitar a exposição e propagação de mentiras, sobre a realidade é algo urgente. Esse obstáculo da mentira, deve vir à tona, tanto pela via da denúncia desses engodos, como pela judicialização dos mesmos evitando que se tornem uma força entre nós. A negação da história, como recurso de governo, que destrói a memória e ameaça à verdade factual deve ser rechaçada com toda força política e jurídica que nossas instituições possuem e, se de algum modo, elas estiverem contaminadas por essa prática, que a ocupação do espaço público, como forma de resistência e enfrentamento sejam nossas portas de ação para preservação da vida política, na direção de uma felicidade pública.

REFERÊNCIA

- AGAMBEN. Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo. Boi tempo, 2004.
- ADVERSE. Helton. *Prefácio*. In: Verdade e Política na obra de Hannah Arendt. Geraldo Adriano Emery Pereira. Curitiba-PR. Ed. Appris. 2019.
- ARENDT. Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo. Ed. Perspectiva. 2001.
- _____. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guaranny. Org. Ursula Ludz. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil. 2002.
- _____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. *Crises da República*. Trad. José Wolkman et. al. São Paulo. Ed. Perspectiva. 2004.
- _____. *À mesa com Hitler*. In: Compreender: Formação, exílio e totalitarismo. Org. Jerome Cohn. Trad. Denise Bottman. São Paulo. - Cia das letras; Belo Horizonte, Editora, UFMG, 2008.
- _____. *Após o domínio Nazista: notícias da Alemanha*. In: Compreender: Formação, exílio e totalitarismo. Org. Jerome Cohn. Trad. Denise Bottman. São Paulo. - Cia das letras; Belo Horizonte, Editora, UFMG, 2008.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. Ed. Cia das letras. São Paulo. 1989.
- AHMADINEJAD, Mahmoud. *Presidente iraniano nega novamente o Holocausto*. 2009. Disponível em: http://pt.wikinews.org/wiki/Presidente_iraniano_nega_novamente_o_holocau_to. Acesso em 20 de Outubro de 2020.
- ARNS. Paulo Evaristo et al. *Brasil Nunca Mais*. Petrópolis – RJ. Ed. Vozes. 2003.
- PAINÉ. Thomas. *Direitos do homem*. Trad. Edson Bini. Bauru-SP. Ed. Edipro. 2005.
- LAFER. Celso. *A reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo. Cia das letras. 1988
- PEREIRA. Geraldo A. Emery. *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*. Curitiba. Ed. Appris. 2019.

SILVA. Ricardo George de A. *Fiat veritas, et pereat mundus: considerações entre política e verdade*. In: Hannah Arendt: Pluralidade, Mundo e Política. Org. Sônia Schio et al. Porto Alegre: observatório gráfico, 2013.

TELES. Edson. *Democracia e Estado de Exceção – Transição e Memória Política no Brasil e na África do sul*. São Paulo. Ed. Fap-Unifesp. 2015.

SOLIDÃO, FILOSOFIA POLÍTICA E TOTALITARISMO EM HANNAH ARENDT

Loneliness, Political Philosophy, and Totalitarianism in Hannah Arendt

Helton Adverse¹

E de manhã, era preciso levantar-se de novo, vestir-se, ir para o tribunal, falar, escrever, ou então permanecer em casa, com as mesmas vinte e quatro horas de um dia, cada uma das quais era uma tortura. E sozinho tinha que viver assim à beira da perdição, sem nenhuma pessoa que o compreendesse e se apiedasse dele.

(A Morte de Ivan Ilitch)²

RESUMO

O objetivo deste artigo é examinar o problema da solidão em Hannah Arendt à luz de suas considerações sobre o totalitarismo. Buscamos não apenas esclarecer esse conceito, mas examinar em que medida ele é importante para compreender certos aspectos da crítica de Arendt à filosofia, em geral, e à filosofia política, em particular.

Palavras-chave: Arendt; solidão; totalitarismo; filosofia política.

ABSTRACT

The purpose of this article is to examine the problem of loneliness in Hannah Arendt in the light of her considerations about totalitarianism. We seek not only to clarify this concept, but to examine to what extent it is important for understanding certain aspects of Arendt's critique of philosophy in general and political philosophy in particular.

Keywords: Arendt; loneliness; totalitarianism; political philosophy.

O conceito de solidão (*loneliness*) aparece no final de *As origens do totalitarismo*. Mas não em sua primeira edição, de 1951. O conceito surge no capítulo intitulado “Ideologia e Terror”, acrescentado a partir da segunda edição, em 1955, e definitivamente incorporado como capítulo final nas edições posteriores³. É importante chamar a atenção para esse acréscimo do capítulo porque ele assinala que “Ideologia e Terror” possui uma história à parte; trata-se de uma reflexão independente do livro, muito embora esclareça alguns de seus problemas centrais e, obviamente, Arendt não poderia tê-la feito sem a pesquisa levada a cabo no livro⁴. Esse fato não escapou aos

¹ UFMG

² TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. Trad. de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2016, pp. 43-4.

³ “Ideology and Terror: A Novel Form of Government” foi primeiramente publicado como artigo na *Review of Politics*, vol. 15, n. 3 (julho/1953), pp. 303-27.

⁴ Uma visão de conjunto do projeto de *As origens do totalitarismo* é fornecida por Roy T. Tsao em seu artigo “The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism”. In: *Social Research*, vol. 69, n. 2 (summer/2002), pp. 579-619.

comentadores. Peter Baehr⁵, por exemplo, ressalta a natureza “abstrata”, um pouco esquemática, deste capítulo cuja força conceitual destoa, em certa medida, das análises levadas a cabo ao longo das três partes que compõem a obra, mais marcadamente históricas. Nesse sentido, é perfeitamente compreensível a insatisfação de certos leitores de Arendt, sobretudo daqueles que desenvolvem seus trabalhos no campo das ciências sociais (como Raymond Aron⁶), com as deficiências “metodológicas” de “Ideologia e Terror”. Se essa crítica é pertinente no que concerne especificamente ao livro, ela perde de vista o quadro geral do pensamento de Arendt, no qual *As origens do totalitarismo* ocupa um lugar fundamental, assim como “Ideologia e Terror”. O que desejamos fazer no trabalho que se segue é precisamente indicar alguns dos elementos de continuidade entre esse capítulo, em especial, seu conceito de “solidão”, com o trabalho posterior de Arendt. Podemos destacar pelo menos dois desses elementos: 1) a tentativa de compreensão do problema do mal, que será empreendida por Arendt no livro sobre Eichmann; 2) a crítica à tradição filosófica, especificamente, à sua incapacidade de apreender a natureza da experiência política. Não exploraremos a fundo estes problemas aqui. É convém notar que, na época em que redigiu “Ideologia e Terror”, Arendt ainda não havia amadurecido suas reflexões sobre eles. O que nos interessa é mostrar que o capítulo pode ser considerado um lugar em que eles se encontram e se entrecruzam, por intermédio do conceito de “solidão”. Dividiremos este trabalho em duas partes: na primeira, tentaremos esclarecer o significado deste conceito em Arendt, sobretudo, como ele aparece em “Ideologia e Terror”. Esta parte deve finalizar com a articulação, mesmo que de forma rudimentar, entre solidão e “banalidade do mal”. Em grande medida, esse tema já foi explorado pelos comentadores. Na segunda parte, vamos nos concentrar sobre a significação da experiência da solidão para a crítica arendtiana à filosofia, em geral, e à filosofia política, em particular. Essa associação (filosofia política – solidão), parece-nos, foi objeto de atenção menor na recepção da obra de Arendt.

1. SOLIDÃO, ISOLAMENTO, ESTAR SÓ.

É imprescindível fazer um esclarecimento terminológico: “solidão” é a palavra que escolhemos para traduzir (*loneliness*), de acordo com Roberto Raposo que fez a tradução de *As origens do totalitarismo* para o português. Como veremos, Arendt utiliza ainda dois outros conceitos para especificar o significado de “solidão”, a saber, “isolamento” (*isolation*) e “estar só” (*solitude*). No que concerne a este último, também acompanhamos Roberto Raposo, com a ressalva de que discordamos de sua opinião quando utiliza em algumas passagens a expressão “viver só”. O que justifica nossa escolha é a perda da dimensão existencial de *solitude* com a introdução do verbo

⁵ BAEHR, Peter. *Hannah Arendt, Totalitarianism, and Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 2010. Ver especialmente o capítulo 3 deste livro.

⁶ Para uma análise detalhada da recepção de Arendt entre os cientistas sociais (Aron, Riesman, Monnerot) remeto o leitor mais uma vez ao livro de Peter Baehr.

“viver”⁷. Certamente, as possibilidades de tradução são inúmeras, sobretudo para o termo *loneliness*, que poderia ser traduzido por “desolamento”, “desamparo” ou ainda “abandono”⁸. Convém lembrar que o termo alemão utilizado por Arendt é *Verlassenheit*, que poderia ser literalmente vertido por “abandono”, no sentido de “ser deixado ou abandonado por alguém” (em sua raiz está *lassen*, deixar, que, com o prefixo *ver* significa “abandonar” ou “deixar alguém”). Quanto a *solitude*, Arendt prefere *Eisamkeit*, ao passo que *isolation* não consta no texto alemão, apenas o particípio passado substantivado *Isolierten*⁹ (ainda esclareceremos as razões dessa ausência).

Fixada a terminologia, vamos passar à análise do conceito, lembrando que o tema da solidão (*loneliness*, *Verlassenheit*) antecede em muito o livro sobre o totalitarismo: nós vamos encontrá-lo em uma carta endereçada a Heidegger e datada de 22 de abril de 1928¹⁰. Mas tem também uma longa posteridade, pois ressurge em uma passagem de *A vida do espírito* onde seu significado é basicamente o mesmo que encontramos em “Ideologia e Terror”¹¹. Vale ainda salientar que esse tema pertence ao conjunto de problemas da fenomenologia e da hermenêutica, ultrapassando, portanto, o âmbito do pensamento arendtiano¹². De nossa parte, interessa examinar mais detidamente como essa noção aparece (assim como as que lhe são correlatas) nesse momento específico da produção de Hannah Arendt, quer dizer, estamos preocupados com sua dimensão propriamente política.

Desde pelo menos o começo dos anos 1950, o problema da solidão e do estar só são recorrentemente examinados por Arendt. Assim, em uma anotação de abril de 1951, encontrada em seu *Diário de pensamento*, Arendt assinala a “equivocidade” do estar só como uma condição para a atividade do pensar, ou seja, o fato de que o pensamento requer que nos experimentemos como dois¹³. Um mês mais tarde, ela escreve: “a lógica é o pecado da solidão”, entendendo de modo inequívoco que na condição de solidão o ser humano está propenso a raciocinar em termos estritamente lógicos, quer dizer, ele se trona vulnerável à coerção da lógica em detrimento da liberdade do pensamento¹⁴. O que vamos encontrar em “Ideologia e Terror” pode ser considerado

⁷ Ver ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 528-31 (3ª reimpressão).

⁸ Por exemplo, André Duarte prefere “desolação” e “solidão” (DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, pp. 56-7). Theresa Calvet, por sua vez, prefere “desamparo” e “solidão” (CALVET, Theresa. “Ação, Linguagem e Poder: Uma Releitura do capítulo V da obra *The Human condition*”. In: CORREIA, Adriano (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto Editorial, 2006, pp. 55-61).

⁹ ARENDT, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. S/l: Europäische Verlanganstalt, 2008, p. 1169.

¹⁰ O tradutor brasileiro da correspondência escolhe o termo “abandono”. Ver ARENDT, Hannah e HEIDEGGER, Martin. *Correspondência. 1925-1975*. Trad. de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pp. 47-8.

¹¹ “Loneliness comes about when I am alone without being able to Split up in the two-in-one, without being able to keep myself company” (ARENDT, Hannah. *The life of the mind*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 185). Estamos adiantando aqui a definição que cabe explicar logo em seguida.

¹² A respeito, ver o trabalho de Adrian Costache, “On Solitude and Loneliness in Hermeneutical philosophy”. In: *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. V, n. 01 (junho/2013), pp.130-149.

¹³ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, pp. 89-90.

¹⁴ *Ibidem*, p. 135.

a extensão dessas reflexões ao domínio da política em contexto bastante peculiar: Arendt elabora uma interpretação do totalitarismo, enfatizando a radical novidade que ele constitui frente às demais formas de governo tradicionalmente identificadas. Será preciso retomar alguns dos passos de sua argumentação para melhor compreendermos essas noções e suas aplicações para a compreensão da dominação total.

Em diversas ocasiões Arendt afirma que toda forma de governo corresponde a uma experiência humana fundamental. Por exemplo, em dois manuscritos do que possivelmente foram conferências realizadas em meados dos anos 1950¹⁵, contemporâneas a “Ideologia e Terror”, essa tese é apresentada de modo detalhado e, poderíamos dizer, de modo mais completo. Como quer que seja, em todos esses textos a referência central é o pensamento de Montesquieu, de onde Arendt retira o maior aporte para sustentar sua tese acerca das experiências subjacentes às formas de Estado. Nesse sentido, Arendt faz um longo percurso para mostrar de que maneira Montesquieu ao mesmo tempo continua e rompe com as teorias do governo. Não podemos reproduzir sua argumentação na íntegra. Porém, é imprescindível apresentá-la resumidamente.

A inovação introduzida por Montesquieu concerne ao fato de que, para cada forma de governo, há não somente uma “natureza” (aquilo que “faz com que ela seja o que é”), mas ainda um princípio interno que a coloca em movimento e serve como guia em todas as suas ações (aquilo “que a faz agir”). Assim, este princípio de motivação

não apenas estava intimamente conectado com as experiências históricas (a honra sendo, obviamente, o princípio da monarquia medieval, baseada na nobreza, como a virtude era o princípio da república romana), mas como um princípio de movimento ele introduziu a história e os processos históricos em estruturas de governo que, como os gregos originalmente as haviam descoberto e definido, eram concebidas como não movidas e imóveis (*unmoved and immovable*). Antes da descoberta de Montesquieu, o único princípio de mudança conectado com as formas de governo era a mudança para pior, a perversão que transformaria uma aristocracia (o governo do melhor) em uma oligarquia (o governo de uma facção pelo interesse da facção), ou a reviravolta de uma democracia que degenerou em oclocracia (o governo da ralé) em uma tirania¹⁶.

Podemos concluir a partir dessa declaração de Arendt que Montesquieu inovou na medida em que os gregos consideravam o movimento à luz da teoria da corrupção dos regimes, mas não propriamente como um elemento relevante para a explicitação de sua natureza. A introdução desse princípio de movimento parece apresentar duas vantagens: **a primeira** é que permite enfatizar a ação política na definição do regime. Classicamente, o que define o regime é sua forma constitucional (*politeia*) e o fim a que visa (como vemos claramente esquematizado em Aristóteles – quem governa e em vista de qual fim. Montesquieu equaciona esses problemas remetendo-o à natureza do regime). Com a noção de “princípio de ação”, surgem novos critérios com os quais é

¹⁵ São eles: “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, pp. 328-60; “The Great Tradition”. In: *Thinking without a banister. Essays in Understanding, 1953-1975*. Nova York: Schocken Books, 2018, pp. 43-68.

¹⁶ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 331.

possível “conduzir e avaliar toda a vida pública”. No estabelecimento desses critérios são redesenhadas as relações entre o público e o privado. Vamos tentar esclarecer esse ponto examinando de perto o papel das leis nas formas de governo, a partir do que será possível assinalar **a segunda vantagem**, a saber, o enraizamento do princípio de ação na *experiência*.

O princípio de ação não se confunde com um princípio legal. As leis são capazes de delimitar o espaço público para a ação política, mas não são capazes de fornecer a motivação para a ação, o que pode ser propriamente chamado de princípio. Montesquieu é sensível, na interpretação de Arendt, ao fato de que sem a consolidação de critérios específicos para guiar a conduta humana, qualquer regime político está ameaçado, mesmo aquele mais profundamente enraizado nos costumes e dispondo do melhor ordenamento jurídico. As leis regulam a esfera público-política, elas circunscrevem o espaço no qual a ação se realiza. Elas estruturam o campo de ação em que o cidadão encontra os parâmetros de sua conduta, sem se constituírem – pois que são universais – como o agulhão que move o indivíduo.

Na distinção entre lei e princípio desponta a diferença entre cidadão e indivíduo, e a distância que separa a normatividade jurídica daquela dos costumes. Essa diferença, observa Arendt, é identificada desde sempre pelo pensamento político. O interessante em Montesquieu é que ele vai tentar equacioná-la a partir da delimitação de um “solo comum” (*common ground*), que permite elucidar a articulação entre uma motivação individual e a estrutura política de um regime, ou seja, como indivíduo e cidadão podem coincidir:

O fenômeno da correspondência entre as diferentes esferas da vida e o milagre das unidades de cultura e períodos a despeito das discrepâncias e contingências indica que no fundo de cada entidade cultural ou histórica repousa um solo comum que é tanto fundamento e fonte, base e origem. Montesquieu define o solo comum no qual as leis de uma monarquia estão enraizadas, e da qual emanam as ações de seus súditos, como distinção; e ele identifica a honra como o princípio guia em uma monarquia com um correspondente amor pela distinção. A experiência fundamental sobre a qual as monarquias e, podemos acrescentar, todas as formas de governo hierárquicas, estão fundadas é a experiência, inerente à condição humana, de que os homens são distintos, isto é, diferentes uns dos outros por nascimento¹⁷.

E se nas monarquias subjaz essa experiência, originada da experiência humana da distinção, nas repúblicas, regidas pelo princípio de igualdade, é precisamente a experiência oposta que detectamos, quer dizer, a experiência de termos nascidos iguais e sermos distintos somente pelo status social. Esta igualdade, afirma Arendt, sempre significou que “não apenas todos os homens, a despeito de suas diferenças, são de igual valor, mas também que a natureza lhes concedeu igual poder”¹⁸. Essa descoberta está no cerne da vida política republicana: “A experiência fundamental sobre a qual as leis republicanas estão fundadas e da qual emanam as ações de seus cidadãos é a

¹⁷ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 335-6.

¹⁸ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 336.

experiência do viver juntos com e pertencendo a um grupo de homem igualmente poderosos”¹⁹. As leis republicanas são voltadas para a limitação do poder natural de cada um e a motivação de cada cidadão é conservar a igualdade que conhece pela experiência, motivação que pode ser considerada – como Montesquieu o fez – como um autêntico “amor pela igualdade”, no qual se cifra a virtude republicana:

O solo comum da lei e da ação republicanas é, então, o insight de que o poder humano não é primariamente limitado por algum poder superior, Deus ou a Natureza, mas pelo poder de um igual. E a alegria que emana desse insight, o “amor pela igualdade” que é a virtude, deriva da experiência de que apenas porque é assim, apenas porque há igualdade de poder, o homem não está sozinho. Pois estar sozinho significa estar sem iguais²⁰.

Como podemos ver, o princípio de ação que Arendt encontra no pensamento de Montesquieu pouco tem a ver com uma normatividade inerente à natureza humana, pois que ele se alicerça na experiência, em algo que conhecemos na medida em que vivemos com o outro, na medida em que partilhamos o mundo com os demais seres humanos.

O que nos interessa, no entanto, é o uso que Arendt fará da intuição de Montesquieu, absorvendo-a e alargando-a. De fato, no texto sobre a “Grande Tradição”, ela dirá que a Realeza “repousa sobre a experiência da ação no sentido geral de começar algo novo, dos homens começando juntos um novo empreendimento”²¹. Ela tem em mente aqui o modelo do rei aqueu, encarnado por Agamemnon, comandante dos guerreiros que são seus iguais na campanha de Troia. Mas ela aplicará também esse esquema interpretativo aos regimes totalitários, nos quais a forma de experiência subjacente é a solidão.

Se a solidão faz as vezes de “experiência de base” dos regimes totalitários, sua essência e princípio de movimento são, respectivamente, o terror e a ideologia. O primeiro, Arendt vai explicitar, se instaura com a destruição do espaço comum, o que apenas é possível com a implementação de determinados dispositivos de dominação, como a polícia, que deve ser capaz de penetrar em todas as camadas do tecido social, ou os campos de concentração, nos quais se experimentam a aniquilação da espontaneidade humana. Sem a ideologia, porém, a dominação totalitária não pode se realizar integralmente, sendo necessária a internalização de sua lógica. É preciso compreender como essas noções estão articuladas com o conceito de solidão. Os aspectos principais da relação entre esses termos podem ser apreendidos na seguinte passagem:

A compulsão do terror total, de um lado, o qual amalgama com seu cinturão de ferro as massas de homens isolados e os mantém em um mundo que se tornou bárbaro (*wilderness*) para eles e, de outro lado, a

¹⁹ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding. 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 336.

²⁰ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding. 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 336.

²¹ ARENDT, Hannah. “The Great Tradition”. In: *Thinking without a banister. Essays in Understanding. 1953-1975*. Nova York: Schocken Books, 2018, p. 62.

força autocoercitiva da dedução lógica, que prepara cada indivíduo em seu isolamento solitário contra todos os outros, correspondem uma à outra e necessitam uma da outra para colocar o movimento regido pelo terror em movimento (*motion*) e mantê-lo em movimento. Assim como o terror, mesmo em sua forma pré-totalitária, meramente tirânica, arruína todas as relações entre os homens, a autocompulsão do pensamento ideológico arruína toda relação com a realidade. A preparação teve êxito quando as pessoas perderam contato com seus semelhantes, assim como com a realidade à sua volta; pois juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade da experiência e do pensamento. O súdito ideal do domínio totalitário não é o nazista convicto ou o comunista convicto, mas as pessoas para quem a distinção entre fato e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a distinção entre verdadeiro e falso (isto é, os padrões do pensamento) não existem mais²².

Sobre que fundamento existencial essa ruína é possível? Qual é a experiência humana básica a partir da qual podemos compreender o advento de uma sociedade totalitária ou de um sistema político cuja essência é o terror? Como vimos antes, do ponto de vista de Arendt toda forma política está assentada nas experiências humanas básicas, como a igualdade e a distinção, as quais, em última instância, são dois aspectos da condição humana da pluralidade. Em “Ideologia e Terror”, Arendt observa que o domínio do terror corresponde a uma situação política de isolamento, na qual os seres humanos estão apartados uns dos outros em um espaço público desertificado e, por conseguinte, são incapazes de agir em concerto, o que é o mesmo que dizer que estão desprovidos de poder. Mas essa caracterização se aplica também aos regimes despóticos. Para especificar o totalitarismo é preciso ressaltar dois aspectos complementares do isolamento político, a saber, a substituição do pensamento pela logicalidade e a destituição da experiência da realidade, ambas igualmente decorrentes da destruição do espaço comum. Essa experiência política do isolamento encontra um correspondente na esfera social (e psicológico-existencial, embora Arendt não utilize o termo): a solidão. Esta última se caracteriza pela perda dos laços com os outros e, em sua forma mais acentuada, a perda do laço consigo mesmo. É precisamente este aprofundamento existencial que falta ao isolamento, pois que este é compreendido essencialmente como uma condição “externa” ao ser humano e, por isso, o termo cumpre uma função basicamente descritiva, podendo até mesmo ser utilizado (como Arendt o faz) para descrever a realidade da atividade de fabricação, que requer, para sua realização, um afastamento do mundo e o momentâneo rompimento dos laços sociais. Ora, o que tipifica a solidão é precisamente a transformação dessa condição “externa” e temporária em uma experiência existencial, seguindo daí uma de suas características mais pungentes, isto é, o desespero. Por essa via, é mais fácil compreender sua ligação com o terror, pois que é justamente apoiando-se sobre a experiência da solidão que este pode se implementar:

²² ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, pp. 473-4.

Enquanto o isolamento concerne ao domínio da vida política, a solidão concerne à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir o domínio público da vida, isto é, sem destruir, ao isolar os homens, suas capacidades políticas. Mas a dominação totalitária como uma forma de governo inova na medida em que não se contenta com este isolamento e destrói também a vida privada. Ela se baseia sobre a solidão, sobre a experiência de não pertencimento ao mundo, a qual está entre as experiências mais radicais e desesperadoras do homem²³.

Mas o que permite a Arendt passar do registro descritivo para o registro explicativo é que a solidão, isolamento radical e sua contrapartida existencial, é o estado no qual, além de politicamente desprovidos de poder, estamos predispostos a substituir o pensamento pela lógica e aderir à visão fictícia do mundo real. Do ponto de vista da experiência existencial, esta questão é melhor esclarecida quando examinamos a relação entre solidão e estar só. Do ponto de vista da história política, convém recordar que antes mesmo do advento dos governos totalitários, um dos traços marcantes da realidade social moderna é o desenraizamento e a superfluidade. Vamos tentar esclarecer esses pontos.

Entre a solidão e o estar só há uma diferença fundamental: a primeira, como vimos, consiste em um desamparo extremamente aflitivo, um sentimento de abandono que corresponde a uma desertificação interior. O estar só é uma experiência completamente distinta, pois não é solitária. Na verdade, estar só significa estar acompanhado de si mesmo, mesmo estando separado dos demais. Como diz Arendt, no estar só eu me encontro “junto a mim mesmo, comigo mesmo” e, por isso, sou “dois-em-um”, ao passo que na solidão somos desertados pelos outros²⁴. Essa distinção já havia sido formulada por Epicteto, evocado por Arendt em “Ideologia e Terror”. Vale a pena reproduzir uma passagem do capítulo 13 do terceiro livro dos *Discursos*: “O isolamento (*eremía*) é um estado no qual estamos privados de recursos. Um homem, com efeito, pelo fato de estar só (*mónos*), não está por isso isolado (*eremós*), não mais, de resto, ele está livre do isolamento pelo fato de que se encontra no meio da multidão”²⁵. A *eremía* é a situação do solitário que se encontra no deserto, mesmo que ele esteja no meio das pessoas. De outro lado, o *mónos* é aquele que, mesmo estando isolado dos demais, sempre está em companhia de si mesmo, como atesta a frase de Catão frequentemente citada por Arendt: *nunquam minus solum esse quam cum solus esset*²⁶. Fazer companhia para si mesmo significa dividir o eu em dois pela atividade do pensamento, cuja definição Arendt retira do *Sofista* de Platão: o diálogo silencioso do pensamento. Este diálogo silencioso, por sua vez, requer o estar só: “todo pensamento, estritamente falando, é feito no estar só e é um diálogo entre eu e eu mesmo”, mas este diálogo do dois-em-um, esclarece Arendt, “não

²³ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, p. 475.

²⁴ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, p. 476.

²⁵ ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Trad. de Joseph Souilhé. Paris: Gallimard, 2009, p. 220. O tradutor francês preferiu verter *eremía* por “isolamento”, mas o termo recobre perfeitamente o sentido de “solidão”.

²⁶ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, p. 476. Ver também ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The university of Chicago Press, 1958, p. 325.

perde contato com o mundo dos meus semelhantes porque eles são representados no meu eu com o qual estabeleço o diálogo do pensamento”²⁷. Por contraste, a experiência da solidão é aquela na qual o ser abandonado pelo mundo implica a neutralização da atividade do pensamento, ficando em seu lugar, como vimos acima, a logicalidade. Desse modo, podemos apreender mais claramente a dimensão política da solidão, ao mesmo tempo em que se evidencia o laço que une ausência de pensamento e totalitarismo. O solitário é aquele que abre mão da faculdade de pensar e, em busca da segurança perdida pelo deserto em que se encontra, ele está prestes a abraçar o mundo estável e coerente oferecido pela ideologia. Eis então o sentido da expressão que Arendt cunha em “Ideologia e Terror”: o totalitarismo é a “solidão organizada”²⁸.

Além disso, como sugeríamos há pouco, a possibilidade da solidão organizada depende do fenômeno de desenraizamento característico das sociedades de massa. E associado a este, o sentimento de superfluidade. Arendt está convencida de que tanto o desenraizamento quanto a superfluidade estão na base da solidão. Embora isto seja conhecido há séculos ou milênios, é somente com o advento da sociedade de massas, a partir do século XIX, que assistimos ao desdobramento de suas consequências políticas. Até então, a tradição ainda assegurava ao ser humano as referências básicas em seus momentos de crise. Por esse motivo, a perda do senso comum não se configurava como um fenômeno maciço ou de considerável impacto social. O homem solitário moderno, em contrapartida, é aquele que não encontra nenhuma possibilidade de suprir o desmantelamento do mundo comum a não ser pela aceitação da ideologia; quando isso não é viável, lhe resta soçobrar no desespero. A literatura do século XIX ilustra perfeitamente essa situação, como vemos no romance de Lev Tolstói, *A morte de Ivan Ilitch*. Vale lembrar que em uma de suas anotações, de julho de 1954, Arendt escreve o seguinte:

Tolstói, *A morte de Ivan Ilitch*: a morte revela a mentira e a vaidade da vida social sobre o modelo da solidão, não do estar só. Aquele que morre é expulso da sociedade, a qual não se regula a partir de sua morte, pois que ela mesma continua sempre. A solidão recai sobre ele quando ele começa a se ocupar da vida passada. Sendo dada que esta não é nada, ele mergulha no abismo do nada²⁹.

Não há dúvidas de que o desespero da solidão é indissociável da experiência de desenraizamento e superfluidade. Em linhas gerais, este fenômeno foi identificado pela filosofia, pela sociologia e pela literatura do começo do século XX. O passo inovador de Arendt se encontra justamente na vinculação entre esses fenômenos e a ausência de pensamento. Apenas para reforçar essa tese, é de valia citar mais uma anotação, desta vez, de março de 1953:

²⁷ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, p. 476.

²⁸ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, p. 478.

²⁹ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 2, mars 1954 – 1970*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 677. Talvez não seja fora de propósito examinar mais a fundo a relação entre a solidão e a figura do “homem supérfluo”, fundamental na literatura russa do século XIX.

A destruição do senso comum como meio ordinário de compreensão é idêntica à perda da esfera comum a todos nós, idêntica à solidão e à rejeição da particularidade de alguém. Quanto mais ordinária uma pessoa, mais solitária ela é porque a compreensão fora do senso comum exige um esforço extraordinário da imaginação. Um dos sintomas da solidão de uma pessoa ordinária é falar por clichês, que é uma forma preliminar da ausência de discurso³⁰.

Não parece difícil perceber nessa passagem alguns dos traços que vão compor o desenho de Eichmann que Arendt apresentará anos mais tarde. Eichmann, o homem incapaz de pensar, é também o homem desenraizado que desejava a todo custo “ser membro de alguma coisa”³¹. Sobretudo, ele temia viver sem ordem e diretrizes, cuja principal função era impedir que ele tivesse de encarar a questão “o que devo fazer?”³².

Evidentemente, o desenraizamento e a superfluidade não podem ser explicados como efeitos da perda da tradição. Esses fenômenos se inserem em um quadro amplo, no qual o advento da sociedade do trabalho é um fator que não pode ser negligenciado. Quando nos referimos à essa perda, nos interessa estreitar o laço entre desenraizamento, superfluidade e ausência de pensamento, sem o que não é possível compreender o totalitarismo. Como quer que seja, um de nossos objetivos consistia em mostrar em que medida a reflexão sobre a “experiência de base” da solidão, como “solo comum” para o terror totalitário, alimenta sua posterior análise sobre a banalidade do mal, desenvolvida no livro sobre Eichmann. O polêmico conceito de “banalidade do mal”, que tantos dissabores rendeu a Arendt, talvez seja menos problemático quando lido à luz dessas considerações. Afinal de contas, para ela, a banalidade alude ao desenraizamento, justamente em oposição à ideia de radicalidade do mal.

O ponto que agora desejamos investigar, e que será tratado em uma nova seção, diz respeito a um outro desdobramento da mesma questão, a saber, a crítica da filosofia política a partir da experiência da solidão.

2. A TIRANIA DA LÓGICA.

Para iniciar esta seção, gostaríamos de reproduzir a seguinte passagem de “Ideologia e Terror”:

Estar só pode levar à solidão; isso acontece quando, estando a sós, sou desertado por meu próprio eu. Os que estão sós sempre correm o risco de se

³⁰ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 345.

³¹ ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. Nova York: Penguin, 2006, p. 32.

³² Roger Berkowicz coloca o problema em termos muito claros: “Fearing the loneliness that permeates the bourgeois world defined by private interests, Eichmann, Arendt writes, sought out a movement that gave his life sense. He was an ‘idealist’ in the sense that he ‘lived for his idea’ whatever the idea was, because that idea gave significance to his insignificant life. In thrall to the movement and its ideas, Eichmann was prepared to sacrifice everything and do anything that was asked of him. Thus does loneliness open the door to thoughtlessness” (BERKOWICZ, Roger. “Solitude and the Activity of Thinking”. In: BERKOWICZ, Roger; KEENAN, Thomas; KATZ, Jeffrey (org). *Thinking in dark times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*. Nova York: Fordham University Press, 2010, p. 237.

tornarem solitários, quando já não podem alcançar a graça redentora de uma companhia que os salve da dualidade, da equivocidade e da dúvida. Historicamente, parece que somente no século XIX esse risco se tornou suficientemente grande para ser notado e registrado. Foi claramente percebido quando os filósofos, os únicos para os quais estar só é um meio de vida e uma condição para o trabalho, já não se contentavam com o fato de que "a filosofia é apenas para uns poucos", e puseram-se a insistir em que ninguém os "compreendia"³³.

Esta passagem soa paradoxal: com efeito, a filosofia, como a própria Arendt a entende, corresponde a uma forma de vida que se define pela atividade do pensamento. Ora, um traço distintivo da solidão é justamente a perda dessa atividade, juntamente com a perda de si e do mundo. Haveria, ao menos em princípio, incompatibilidade entre solidão e filosofia. Mas, como podemos ver, Arendt não aceita essa conclusão, afirmando sem qualquer ambiguidade que o estar só pode conduzir o filósofo à solidão. A anedota que ela conta na sequência da passagem que citamos não deixa margem para dúvidas: “Característica a esse respeito é a anedota sobre Hegel em seu leito de morte, a qual dificilmente poderia ser contada por qualquer grande filósofo antes dele: ‘ninguém me entendeu, a não uma única pessoa; e ela também não me entendeu’³⁴. Caberia explicar por que somente no século XIX o risco “tornou suficientemente grande para ser anotado e registrado” e, por isso, seria pouco provável que a anedota se aplicasse a algum filósofo antes de Hegel. Certamente, isso tem a ver com o desenraizamento do homem moderno, do qual não temos razões para crer que o filósofo estaria protegido. Mas neste momento interessa mais mostrar que Arendt estava realmente convencida de que a atividade do pensamento pode dar origem a seu contrário, assim com o estar só dar origem à solidão. Um trecho do texto “On the Nature of Totalitarianism” é esclarecedor:

O perigo do estar só consiste em perder a si mesmo, de modo que, ao invés de estar junto a todos, literalmente somos abandonados (*deserted*) por todos. Este é o risco profissional do filósofo, o qual, por causa de sua busca pela verdade e sua preocupação com as questões que chamamos de metafísicas (que são de fato as únicas questões que concernem a todos), necessita do estar só, de estar consigo mesmo e assim com todos, como uma espécie de condição de trabalho. Como risco inerente ao estar só, a solidão é, assim, o perigo profissional para os filósofos, o que, incidentalmente, parece ser uma das razões pelas quais não podemos confiar a política aos filósofos nem dar crédito a sua filosofia política³⁵.

Mas por quais motivos justamente aquele cuja vida é devotada ao pensar termina por ser assombrado pela ausência de pensamento característica da solidão? Por meio de qual mecanismo isso ocorre? Se o filósofo deixa de pensar, o que ele está fazendo, então? A essas perguntas devemos adicionar aquelas de natureza política: Isso significa que o filósofo está mais propenso a

³³ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. Nova York: Harvest Book, 1975, p. 476.

³⁴ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. Nova York: Harvest Book, 1975, pp. 476-7.

³⁵ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding. 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, pp. 359-60.

aderir aos sistemas totalitários? Como entender a aproximação entre personalidades que são, aparentemente, em tudo opostas, como Eichmann e Heidegger?

Antes de nos arriscarmos a responder algumas dessas questões, queremos adiantar uma observação que funcionará como nosso fio condutor: ao enfatizar a dependência entre atividade do pensamento e a experiência do estar só, Arendt está nos apresentando tanto uma concepção de filosofia quanto explicitando o que seria para ela uma filosofia política. Na verdade, se a filosofia é a vida definida pela busca da verdade empreendida como atividade do pensamento (no estar só), então a filosofia é política. O principal argumento em favor desta última afirmação é o fato de que o estar só conserva a pluralidade. Mais ainda: o estar só é experiência contígua à pluralidade. Sendo assim, a filosofia, como atividade do pensamento, possui uma dimensão política, o que nos faz inferir que ela adquire o *status* de filosofia política não tanto quando elege a cidade como seu objeto de investigação, mas quando exercita a pluralidade na atividade de pensar³⁶.

Mas retomemos o texto de Arendt que acabamos de citar tendo em vista o esclarecimento da passagem do estar só para a solidão. Arendt explicará que os filósofos não apenas têm um “interesse supremo” que geralmente não divulgam – “serem deixados em paz (*to be left alone*), terem garantido o estar só e liberado de quaisquer perturbações, como aquelas ligadas ao cumprimento do dever cívico” –, mas ainda este interesse os leva “a simpatizar com as tiranias, onde não se espera que os cidadão ajam”. Por fim, ela conclui que “sua experiência com o estar só proporcionou-lhes o extraordinário insight sobre todas essas relações que não podem ser compreendidas sem o estar só consigo mesmo”. O problema é que essa mesma experiência os fez “esquecer as mais básicas relações entre os homens e o domínio que elas constituem, que decorrem simplesmente do fato da pluralidade humana”³⁷.

Esse trecho parece indicar que o estar só do filósofo é ameaçado pela solidão devido ao interesse do próprio filósofo, o interesse em assegurar a continuidade da vida filosófica e, finalmente, da atividade de contemplação. Arendt reformulará essa explicação em diversos outros momentos³⁸, sempre deixando claro que o desejo de conservação da *vita contemplativa* determinará a

³⁶ Arendt desenvolverá essa questão por ocasião de sua retomada da terceira crítica de Kant, em especial, nos anos 1960. Com efeito, aquilo que estamos indicando aqui como “dimensão política” da atividade de pensamento guarda fortes afinidades com o sentido público da filosofia tal como ela o entende em suas lições sobre Kant. A respeito, ver sobretudo a Sétima Sessão em ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. Cabe ainda notar o diferente posicionamento de Arendt frente a seus contemporâneos Leo Strauss e Alexandre Kojève no que concerne à natureza política da filosofia. Para o primeiro, a filosofia é política não quando se debruça sobre as questões da cidade, mas quando recebe um tratamento político por causa da hostilidade da cidade para com o filósofo. Para Kojève, a filosofia é política em sua “matéria”, pois suas proposições devem ter sua pertinência política demonstrada no curso dos acontecimentos políticos (a esse respeito, vale a pena ler PIPPIN, Robert. “Being, Time, and Politics. The Strauss-Kojève Debate”. In: *History and Theory*, vol. 32, n. 2, maio 1993, pp. 138-61).

³⁷ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding. 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 360.

³⁸ Por exemplo, na conferência de 1954, “Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution” (disponível no site da Biblioteca do Congresso Americano: <http://memory.loc.gov>). Parte desse texto foi publicada sobre o título “Sócrates” em *The promise of politics*. Nova York: Schocken Books, 2005, pp. 05-39.

relação que o filósofo estabelecerá com a cidade. Entretanto a explicação pelo “interesse” não parece suficiente para desvendar o enigma da passagem do estar à solidão, pois que ela é uma explicação *política*. O que resta entender é *como* essa passagem é possível. Deve haver algo na própria experiência do estar só que conduz à solidão. E, de fato, Arendt nos diz que no estar só é possível “perder a si mesmo”³⁹, isto é, mesmo no estar só, que atualiza a pluralidade, está dado o risco de perda da confiança no outro e no mundo. Contudo, a dúvida persiste: o que causa esta perda de si e do mundo no estar só *quando ativamos o pensamento?* Parece-nos que Arendt não elucida esta dificuldade crucial, embora forneça algumas pistas. Vamos seguir uma delas, na tentativa de avançar um pouco no interior dessa questão espinhosa.

Novamente vamos nos servir de uma anotação de seu diário. Trata-se de uma reflexão de janeiro de 1952, na qual o tema central é a natureza do poder: “A necessidade de dominação é um dos fardos da solidão. Existem dois tipos puros de solitários – os tiranos e os filósofos”⁴⁰. Que filósofo e tirano fazem companhia um ao outro no espectro da vida política, Arendt afirmará diversas vezes, destacando, em geral, a afinidade entre a natureza despótica da verdade filosófica e aquela do poder do tirano. A passagem acima não contradiz, em absoluto, essa perspectiva, mas a coloca sob outro ângulo, a partir do qual fica mais fácil discernir como a filosofia, malgrado o dois-em-um que tipifica o pensamento, pode resultar na negação da pluralidade. Diz ainda Arendt:

O filósofo é solitário porque o questionamento da filosofia o constringe a se manter afastado de todas as respostas dos homens. Sendo dado que ele teme a justo título as opiniões dos homens, ele crê que se relaciona com o homem, que ele apenas pode se representar na razão supostamente comum a todos os homens. O filósofo tem sede de poder porque ele quer dominar o caos da opinião. É nesse objetivo que importa o caráter coercitivo da lógica no espírito livre, de modo que de agora em diante cada homem se torna seu próprio tirano que lhe dita o que ele deve ou não pensar. É somente quando a lógica enquanto coerção coage os homens em seu poder que o homem pensa aparentemente em cada homem. É a vitória dos filósofos – e o fim do pensamento enquanto atividade livre, espontânea⁴¹.

Finalmente, podemos ver que a faculdade pensar neutraliza a si mesma somente no contexto em que ela se coloca em busca de uma verdade que supere as opiniões, que as subordine em favor de uma verdade *do* homem tomado em sua singularidade, não mais como alguém pertencente a uma pluralidade. O que torna possível a submissão da pluralidade, que no registro epistêmico se manifesta como a imposição *da* verdade, é a força coercitiva da lógica. Como Arendt afirma também em “Ideologia e Terror”, a lógica constitui a única forma de pensamento não comprometida pela solidão, permanecendo intacta mesmo na ausência do outro e do mundo. Além disso, é graças a ela que se torna possível a substituição da experiência do mundo e da alteridade

³⁹ “What makes loneliness so unbearable is the loss of one’s self *which can be realized in solitude*” ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. Nova York: Harvest Book, 1975, p. 477, grifo nosso).

⁴⁰ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 182.

⁴¹ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 183.

pelo mundo fictício da ideologia. A “logicalidade”, como havia alertado Arendt, suplanta a divisão característica do pensamento (do dois-em-um) com a unidade atingida pela coerência do raciocínio dedutivo. Esse mecanismo é colocado em funcionamento tanto nos sistemas totalitários quanto na relação que o filósofo estabelece consigo mesmo e com os demais. O filósofo “tiraniza” a si próprio (e pode “tiranizar” a alma dos outros homens) da mesma forma que o tirano pretende dominar a cidade: ambos “parasitam”⁴² o entre-dois. No caso do tirano, trata-se do desejo de se apropriar daquilo que é produzido pelo entre-dois, a saber, o próprio poder; no caso do filósofo, trata-se de singularizar a pluralidade das opiniões, manifesta no entre-dois, em favor da unidade da verdade filosófica. Ambos os projetos, eminentemente antipolíticos, dependem do uso da coerção, seja aquela proporcionada pela força física, seja aquela assegurada pela lógica. Os dois “solitários puros”, o tirano e o filósofo, rejeitam a pluralidade sem a qual eles não poderiam existir (o entre-dois da cidade; o dois-em-um do pensamento) fascinados por aquilo que La Boétie chamou de “o nome de Um”. O que conduz o filósofo em direção à tirania da alma não é, então, um elemento intrínseco à atividade do pensamento, mas o desejo de unidade. Arendt esclarece essa questão por meio de uma parábola, na qual o grande mestre do pensamento do século XX, isto é, Heidegger, é comparado a uma raposa. Uma versão dessa parábola se encontra em seus cadernos de nota:

Como quer que consideremos as coisas, é incontestável que indo a Freiburg me deparei com uma armadilha (não que eu tenha caído em uma). Mas é igualmente incontestável que Martin [Heidegger], quer ele o saiba ou não, está instalado nessa armadilha, que ele está em casa, que ele construiu sua casa em torno dessa armadilha, de modo que não se pode visitá-lo a não ser o visitando na armadilha, se deparando com a armadilha. Então, fui visitá-lo na armadilha. O resultado é que ele está, de agora em diante, novamente instalado só em sua armadilha⁴³.

Esta anotação contextualiza aquela outra, escrita em julho de 1953, publicada nos *Essays in understanding* com o título “Heidegger, a raposa”. O filósofo, habituado à solidão, constrói sua casa no subterrâneo, que é sua toca e sua armadilha. Arendt observa a falta de astúcia dessa raposa, quer dizer, a falta da *métis*, de inteligência prática, a deficiência da capacidade de agir na cidade. A toca é uma nova *morada*, construída pelo filósofo, valendo lembrar que no texto em homenagem aos oitenta anos de Heidegger é precisamente nestes termos que ela se refere ao lugar próprio do pensador. Esta morada é um lugar de tranquilidade⁴⁴, isto é, um “abrigo” onde o filósofo está protegido da cidade. Mais precisamente, é a cidade de um homem só por ele construída, como uma nova figuração da cidade ideal platônica. Não é difícil, aliás, perceber as fortes afinidades entre a fábula da raposa e o mito da caverna, com algumas inversões evidentes, pois que a toca/cidade é construída no subterrâneo (em oposição à ascendência dialética) e na toca cabe apenas um homem,

⁴² A expressão é de Arendt. Ver ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, pp. 182-3.

⁴³ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 291.

⁴⁴ “A place of stillness”. ARENDT, Hannah. “Martin Heidegger at Eighty”. In: *Thinking without a banister*. Nova York: Schocken Books, 2018, p. 426.

o próprio filósofo, ao passo que a cidade platônica é composta por muitos (mas que devem, afinal de contas, estar subordinados à verdade filosófica, a cidade refletindo em sua constituição a unidade que caracteriza a alma do filósofo). E destacar a afinidade entre a toca da raposa Heidegger e a cidade platônica é uma estratégia para explicitar a afinidade entre a filosofia e a tirania. Com o ela mostra no texto sobre os oitenta de anos de Heidegger, o tipo de intervenção política que essa raposa sem astúcia pode realizar é de natureza tirânica⁴⁵. É aí que se cifra o sentido da substituição platônica da ação pela fabricação (que não abordaremos aqui⁴⁶), pois vemos aí também a inspiração da forma, o fascínio da lógica, sobrepor-se à realidade da pluralidade, sobrepor-se àquilo que é vivido no espaço comum entre os seres humanos.

A “intervenção” de Heidegger a que Arendt se refere é suficientemente conhecida pra que tenhamos de explicitá-la. Resta somente assinalar o paralelismo que já indicamos com a situação de Eichmann. De um lado, temos a “inabilidade do pensamento”; de outro, o “mestre do pensar”. Um e outro deram sua adesão a um regime totalitário sob a condição da solidão. Por razões evidentes, a forma concreta da adesão de cada um foi bastante diferente, assim como os motivos que os levaram a se posicionar politicamente. Resta, contudo, no coração dessa “opção política” a vulnerabilidade frente a um regime de ideologia forte decorrente da experiência da solidão. Em ambos os casos, nos deparamos com a mesma disposição a recusar a realidade como tal, em favor de um mundo fictício produzido pela ideologia ou pela força coercitiva da lógica. Estranho destino o da filosofia na sociedade moderna: se em suas origens na Antiguidade ela poderia fazer companhia ao tirano na solidão, agora ela parece encontrar seu duplo no homem massificado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

O tema da solidão nos conduziu do problema da massificação das sociedades modernas àquele da relação entre filosofia e política. No fundo, como já foi apontado por vários comentaristas, podemos vislumbrar o fenômeno da “alienação do mundo”⁴⁷, isto é, as várias formas de “acosmismo” que caracterizam a sociedade moderna, e que produzem sua consequência política mais grave no advento dos sistemas totalitários.

Este trabalho quis explorar esse tema abordando um problema específico: a relação entre a solidão e a filosofia, a qual não deixa de soar paradoxal uma vez que o “ofício” do filósofo é a atividade de pensar. Arendt nos mostra que a tradição da filosofia não sustentou o impulso inicial, perfeitamente visível em Sócrates, de exercer o dois-em-um, seja no âmbito da alma seja no da cidade. Nesse sentido, tanto a filosofia, em geral, quanto a filosofia política, em particular, cedeu ao

⁴⁵ “Agora todos sabemos que Heidegger também sucumbiu à tentação de mudar sua ‘residência’ e ‘intervir’ (como então foi dito) no mundo dos afazeres humanos” (ARENDRT, Hannah. “Martin Heidegger at Eighty”. In: *Thinking without a banister*. Nova York: Schocken Books, 2018, p. 426).

⁴⁶ Recentemente foi publicado um bom trabalho sobre o tema: CAMPOS, Natália T. *Em nome da política. Hannah Arendt e a condição humana da pluralidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020.

⁴⁷ A respeito, ver ALVES NETO, Rodrigo R. *Alienações do mundo. Uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.

“pecado da lógica”, degradou o estar só em solidão. O desafio socrático foi esquecido em favor de uma concepção de verdade que privilegia a unidade de seu conteúdo e a coerência de sua forma. Em outros termos, a transformação do estar só em solidão corresponde à desqualificação da *doxa*. O processo de supressão das diferentes opiniões em favor de uma verdade única (a qual, finalmente, não pode ser traduzida em linguagem, sendo objeto de contemplação muda) não é alheio ao processo pelo qual as massas dão sua adesão à ideologia totalitária, pois em ambas as situações descobrimos a primazia da “logicalidade” e a negação da experiência do mundo comum.

Por conseguinte, a filosofia política forjada nesse contexto de negação da pluralidade não pode evitar a desfiguração da vida política, em favor de uma concepção de verdade segundo a qual sua função primeira é fornecer os parâmetros para a política. Como é bem sabido, Platão é, para Arendt, o filósofo político *par excellence*, visto que leva a cabo, graças à sua “teoria da ideias”, a substituição da ação pela fabricação.

As análises de Arendt são muito pertinentes, acreditamos. Afinal de contas, ela tem o mérito de chamar nossa atenção para a implicação política da atividade do pensamento⁴⁸, colocando-a nas antípodas da adesão ao sistema ideológico. Arendt nos convence de que a atividade de pensar constitui, por si só, uma forma de resistência política, um “oásis” no deserto produzido pela destruição do mundo comum. No centro de suas preocupações após o julgamento de Eichmann estará exatamente o problema das relações entre a faculdade do pensamento e a ação política; e, como pudemos ver, o problema já a interessava há muito tempo. Contudo, temos a impressão de que um dos pontos mais fortes dessas reflexões está na sugestão de que a filosofia não pode se esquivar ao problema da cidade; mais ainda: o que define seu *status* filosófico é sua relação com a cidade. Para nos servirmos de uma terminologia que não é especificamente arendtiana, poderíamos dizer que o filósofo não pode deixar de colocar em questão sua relação com o poder, visto que a natureza de sua atividade o exige. Para sermos mais claros, poderíamos dizer que a filosofia se vê inevitavelmente diante do impasse de manter-se fiel à atividade do pensamento, o que significa assumir sua própria natureza política – a exemplo do que fez Sócrates – ou projetar sobre a cidade um ideal de justiça que estabilize suas tensões e organize suas diferenças em vista da produção da unidade – a escolha de Platão. A via socrática assume que o poder jamais pode ser propriedade de alguém, que ele está enraizado nas relações que se tecem no espaço público; frente ao poder da cidade, o filósofo não constrói qualquer projeto político, entendendo a vida filosófica como um lugar onde a cidade pode se ver diante de si mesma, pode questionar a si mesma, pode explorar seus limites; sobretudo, a via socrática salvaguarda o pensamento, sem o que a cidade é cega; mas salvaguarda a cidade, sem o que o pensamento é vazio. A via platônica assume a cidade em outro nível; ela não deixa de perscrutar suas entranhas, não deixa de colher na experiência humana o sofrimento e as injustiças; mas a via platônica aponta para um fora, um exterior à cidade,

⁴⁸ Para um estudo aprofundado do tema, vale a pena ler PASSOS, Fábio A. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt. Implicações políticas*. Rio de Janeiro: Lumen juris, 2017.

como estratégia para resolver seus dilemas em vista de um mundo melhor e mais justo. A abertura para o que transcende a cidade tem como correlata uma outra concepção de poder, afeita à ordenação e à unidade e que, por isso mesmo, vai ferir a pluralidade que lhe é constitutiva; se é verdade que o desejo de unidade nasce da experiência da pluralidade, é igualmente verdadeiro que sua satisfação implica, em alguma medida, sua negação, o que não pode ser garantido sem alguma forma de violência.

Obviamente, podemos colocar em dúvida essa divisão esquemática entre uma filosofia política socrática, que se mantém no horizonte da pluralidade (e, por isso, é autenticamente política), e uma filosofia política platônica, que deseja ultrapassá-lo (e, por isso, conduz finalmente à rejeição da política em termos de pluralidade). Mas a designação da experiência da solidão como aquela em que a pluralidade desaparece, confere mais substância a essa distinção e elucida seu verdadeiro sentido. “É preciso fazer uma reserva inteiramente nossa, inteiramente franca, na qual estabelecemos nossa verdadeira liberdade e nosso principal recuo e solidão”. A alma, dizia ainda Montaigne, “é contornável em si mesma, ela pode se fazer companhia; ela tem como atacar e tem como se defender, tem o que receber e o que dar”⁴⁹. Da filosofia, assim como da política, não podemos esperar nada mais, nem menos.

⁴⁹ “Il se faut réserver une arrière boutique tout nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude ... Nous avons une âme contournable en soi-même; ele se peut faire compagnie; elle a de quoi assaillir et de quoi défendre, de quoi recevoir e de quoi donner” (MONTAIGNE, Michel de. “Solitude”, I, 39). Citado por Arendt em ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 379.

DOI: <https://doi.org/10.26694/ca.v2i1.12116>

HANNAH ARENDT – UM CONTRAPONTO À TRADIÇÃO: singularidade e responsabilidade como contestação e resistência

Hannah Arendt - a counterpoint to tradition: singularity and responsibility as contestation and resistance

Evandro F. Costa¹

RESUMO

Num contexto que torna tão premente e atual a exigência de contraposição ético-política à ascensão de movimentos neofascistas, a defesa da dignidade da política e da refundação do espaço público, sentido maior da obra de Hannah Arendt, conferem às noções arendtianas de singularidade e de responsabilidade os contornos da contestação e da resistência. É desde tal perspectiva interpretativo-compreensiva que neste ensaio se partilha o caminho de investigação que levou a corroboração da tese de que o entrelace de singularidade e de responsabilidade é um modo genuíno de articular uma compreensão das imbricações entre ação, pensamento e juízo em Arendt, cujos rebatimentos ético-políticos permitem entrever, em sua obra, os traços delineadores de uma ética da responsabilidade política pelo mundo.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Singularidade. Responsabilidade.

ABSTRACT:

In a context that makes the demand for ethical-political opposition to the rise of neo-fascist movements so urgent and current, the defense of the dignity of politics and the refounding of public space, a greater sense of Hannah Arendt's work, give Arendtian notions of singularity and of responsibility the contours of the contestation and resistance. It is from such an interpretive-comprehensive perspective that in this essay we share the path of investigation that led to corroborating the thesis that the intertwining of singularity and responsibility is a genuine way of articulating an understanding of the imbrications between action, thought and judgment in Arendt, whose ethical-political repercussions make it possible to glimpse, in her work, the outlines of an ethics of political responsibility for the world.

Keywords: Hannah Arendt. Singularity. Responsibility.

INTRODUÇÃO

Muitas são as abordagens sobre a obra de Hannah Arendt, especialmente quando já estamos a ultrapassar os 45 anos de sua morte. Elas realçam o vigor de um pensamento que se mantém bastante atual. Todas essas abordagens, como é de se pressupor, subentendem as concepções arendtianas de singularidade e de responsabilidade. Todavia, poucos são ainda os textos sobre o pensamento arendtiano que, de fato, tematizam especificamente a categoria da singularidade. E, quando a tratam, geralmente a abordam como uma espécie de subtema ou

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor do Instituto Federal de Pernambuco (IFPE). E-mail: evandrocosta@recife.ifpe.edu.br

protomomento de uma ontologia da pluralidade. Já o conceito de responsabilidade é mais diretamente trabalhado e não é incomum, em publicações nacionais ou internacionais, a referência a uma ética da responsabilidade em Arendt.

No entanto, o que almejamos neste pequeno ensaio não é, propriamente, delimitar ou melhor precisar essas duas concepções. O diferencial de nossa abordagem está em partilhar um caminho investigativo que considera o entrelace de singularidade e de responsabilidade, que se verifica na obra da teórica da política, como aquilo que interconecta os seus conceitos centrais de ação, pensamento e juízo e permite entrever, nas – e a partir das – imbricações ético-políticas que se dão entre eles, a presença de uma latente perspectiva ética na trajetória de uma pensadora que não produziu um tratado específico de filosofia moral. Falamos, aqui, da exigência ética de uma responsabilidade política pelo mundo comum, com a qual está comprometido todo o conjunto da obra de Hannah Arendt.

Nesse propósito, o texto a seguir espelha uma trajetória investigativa² que articula três momentos: inicialmente, na convicção de que pensamos a partir das inquietações e perplexidades que as experiências vividas se nos apresentam, cabe indagarmos sobre este tempo que se chama hoje, com a forte desconfiança de que ele é, também, o tempo de Hannah Arendt. Ou seja, o tempo em que aquelas que foram, em suas palavras, “nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes” (ARENDDT, 2017, p. 6), que a ela permitiram um ponto de vista privilegiado a partir do qual reconsiderar a condição humana, ainda continuam – como um espectro a nos rondar – a ser o que hoje nos inquieta e atormenta; depois, valendo-nos da abordagem interpretativo-compreensiva dos conceitos arendtianos de ação, pensamento e juízo, vislumbramos que suas imbricações ético-políticas alcançam compreensão no modo como a pensadora, em seus escritos, identifica na singularidade única e intransferível de *quem* se responsabiliza pelo mundo comum o fundamento da ação, o suporte para o desdobrar do pensamento e a base para a articulação da atividade do juízo; por fim, a considerar que estamos num momento em que é da maior urgência uma contraposição ético-política à ascensão de movimentos neofascistas, compreendemos, com Arendt, que a defesa da dignidade da ação política, que se articula com o reconhecimento da dignidade das atividades espirituais do pensar e do julgar, confere à singularidade e à responsabilidade os contornos da contestação e da resistência.

MAS, QUE TEMPO É ESTE QUE SE CHAMA HOJE?!

Não bastasse a pandemia do Covid-19, o pandemônio da antipolítica bolsonarista tem vociferado nas ruas, dando sequência a uma série de manifestações *trash* de uma extrema-direita que detrata as instituições democráticas desse país e compromete as condições favoráveis ao exercício

² O que partilhamos aqui, na forma de breve ensaio, encontra-se desenvolvido e demonstrado em nossa tese de doutorado, intitulada “Do ocaso do amor ao mundo ao *amor mundi*: singularidade e responsabilidade em Hannah Arendt – implicações ético-políticas” (UFPE, 2020).

da liberdade política. E, nesse momento, o argumento que tem servido para justificar a incompetência do (des)governo de plantão – ou para testar, nas ruas, a publicização de seus não mais tão ocultos ideais – é o de que as instituições democráticas impedem fazer o que deve ser feito para o país ser como deveria ser. Trata-se de um raciocínio que, embora tosco, se desdobra lógica e coerentemente desde o questionável ideal de sociedade perfeita estabelecido por uma imaginação que, tornando-se refém de uma ideia do entendimento, fantasia à revelia da realidade fenomênica dos homens (ARENDDT, 2016, p. 41). Este é, pois, o tempo do obscurecimento da cena política! Um tempo sombrio que insiste em flertar com as soluções de viés totalitário, sempre dispostas a atropelar a pluralidade humana, a rejeitar a singularidade da pessoa, a negar a liberdade política e a ferir, por conseguinte, a dignidade humana.

No entanto, se os momentos críticos são, por um lado, lugar fértil para o ressurgimento de ideias autoritárias que tentam ditar despoticamente como o mundo deve ser; é também, por outro, o tempo-lugar de encarar o desafio de julgar os eventos desde o horizonte de quem se permite afetar pelo que no mundo acontece e se deixa tocar pela presença do outro que, longe de ser uma abstração, é antes “aquele que se encontra sob o risco da aniquilação ou da impotência, seja por meio de sua exclusão jurídica, política ou econômica, seja por meio de sua inclusão social domesticada e controlada” (DUARTE, 2010, p. 437). Nessa circunstância, em que a referência ao mundo comum perde força e o respeito à diferença parece se esvaír, a grande indagação que se coloca não é a do fazer pragmático. O que está na ordem do dia é a questão que leva a perquirir sobre as condições de possibilidade da própria política (ALMEIDA, 2011, p. 82), cuja razão de ser é a liberdade (ARENDDT, 1999, p. 38).

A crise é, portanto, a chance de compreender que as questões que, em última instância, realmente importam são as questões políticas e que a própria política tem sentido em si mesma e não enquanto se encontra enquadrada pela bitola da funcionalização. Dessa forma, urge (a) articular um *pensar sem corrimões*, que se desprende dos padrões metafísicos absolutos que se revelaram anacrônicos desde, pelo menos, a ruptura do fio da tradição; (b) implementar um *julgar sem critérios*, livre da ânsia das determinações de um entendimento que subsume o particular ao universal; e (c) concertar um *agir espontâneo* que, liberto das prefixadas demarcações ideológicas, se perspectiva em direção ao desafio da refundação do mundo público e plural dos homens.

É nesse horizonte de inquietações e temores, sinalizadores de tempos tão sombrios, que Hannah Arendt desenvolve um pensar sobre a política. Situando-se entre aqueles/as que pensam em momentos críticos, ela dará relevância ao exercício do julgar em momentos de crise e fará ver que, especialmente na gravidade das circunstâncias adversas, a agudeza exigida para se alcançar as significações do que acontece é bem maior. Tal empreendimento não é algo a ser feito pelo esquemático e simplificador uso lógico-formal do raciocínio ou pelos parâmetros de uma razão pura prática. Implica, em verdade, o entregar-se à paixão do compreender na vertigem da

experiência de um pensamento que se abre ao intercâmbio intersubjetivo e pelo qual sopesamos as múltiplas e diferentes perspectivas de significar o real.

Estando o seu interesse na ação, Arendt focará no exercício de julgar ocorrências políticas inusitadas em momentos críticos num tempo – que também é o nosso! – em que a aterradora dominação totalitária pode voltar a encontrar lugar no mundo dos homens. Nesse tempo em que as contemporâneas sociedades de massas flertam com o colapso do mundo e do homem, a abordagem arendtiana não se furtou de verificar que os regimes totalitários não encontrarão nem na versão formal e representativa da democracia liberal nem na proposição teórico-política marxista uma expressão convincente de uma nova organização política que superaria, efetivamente, o desamparo das massas, uma vez que ambas assumem pressupostos teóricos e cultivam práticas negadores da singularidade e da pluralidade humanas. Tanto a saída liberal continua a operar sob a lógica do desenraizamento e da descartabilidade, quanto a proposição de base conceitual marxiana insiste em concepções como humanidade socializada, classe social ou sujeito coletivo, âmbitos conformadores, uniformizadores e articuladores de uma pluralidade mecânica, que mais não é que a acachapante multiplicidade do mesmo, e, dessa forma, não permite que o singular e único apareça (MÜLLER, 2018, p. 60).

Na trilha do mundo a gente aprende que, se o que se quer é compreender, importa perseguir as perguntas que precisam ser feitas. No nosso caso, recorreremos aos escritos de Arendt para, em companhia deles, pensar e quem sabe, com sorte, encontrar as perguntas a ser feitas para compreender a conturbada cena política, na qual a democracia brasileira encontra-se em risco de entrar em colapso, e avaliar as condições de possibilidade de articulação de uma mudança que reinveste de sentido o espaço público-político ou, pelo menos, sirva para manter aceso um clarão de liberdade em meio à obscuridade que ameaça tomar as ruas (STARLING, 2018, p. 18). Colocar-se, no entanto, no encaixe das perguntas é dar-se conta da insuficiência de nossa própria perspectiva de leitura para a compreensão do mundo. Disso trata a ousadia do pensar: entregar-se ao desafio de compreender o que acontece, num permanente re-pensar que cobra, sempre e mais uma vez, seguir no intento de divisar as suas significações mais profundas. A motivação para uma tal experiência emana das vivências concretas, no embate com o que, ao redor, acontece e no debate com os outros e seus diferentes modos de significar o que se dá na aparência do mundo. Nesse encontro-confronto com o mundo e com os outros, o que se experimenta é a fragilidade dos assuntos humanos e a imprevisibilidade do mundo onde tudo é na coincidência de Ser e Aparecer (ARENDE, 2009, p. 35).

CONTRAPONTO À TRADIÇÃO: SINGULARIDADE E RESPONSABILIDADE COMO CONTESTAÇÃO E RESISTÊNCIA

Hannah Arendt faz sua aposta na liberdade humana e acolhe a irreverente imprevisibilidade do mundo e, dessa forma, contrapõe-se a uma tradição do pensamento político ocidental, que tem

na demonização da fragilidade e da imprevisibilidade uma de suas marcas características. Tal tradição, atravessando séculos, acentuará, na modernidade, os tons da alienação do mundo de modo que, em seu itinerário, a era moderna tendeu a abominar a imprevisibilidade, a negar a singularidade, a desconsiderar a pluralidade humana e a deturpar a liberdade política. E, pelo cultivo do conformismo, da uniformidade, da homogeneidade e da massificação acabou por assumir, no mundo moderno, os expressivos traços das contemporâneas sociedades de massas. Estas, dispensando juízo político, opinião, participação e, por decorrência, responsabilidade pelo mundo, terminam mais cedo ou mais tarde por avistarem, no horizonte de suas possibilidades, as terríficas soluções de viés totalitário.

Nesse seu flerte protototalitário, tais sociedades de massas tenderão (I) à submissão dócil ao imperativo da necessidade e não à acolhida da exigência da liberdade; (II) à crença na saída individual, cujo foco está na vida privada (ou na saída única, imposta a todos, que pressupõe uma pluralidade mecânica) e não à aposta na singularidade das pessoas, que encontra lugar no seio da paradoxal pluralidade humana; (III) à deserção do domínio público e não ao privilégio do exercício da responsabilidade política pelo mundo. Numa tal configuração social, em que os indivíduos se perdem de si mesmos, apartam-se dos outros e descuidam-se do mundo, esgarça-se o sentido de humanidade e se melindra o senso de pertença ao mundo. Nesse contexto, e a considerar especialmente a exigência tão atual de contraposição ético-política à hodierna ascensão de movimentos de extrema-direita, a defesa da dignidade da política e da refundação do espaço público, sentido maior da obra de Hannah Arendt, conferirão *à singularidade e à responsabilidade os contornos da contestação e da resistência*.

É, pois, desde essa perspectiva interpretativo-compreensiva que assumimos a investigação sobre o entrelaçamento das concepções de singularidade e de responsabilidade na obra da referida escritora, focando em suas implicações ético-políticas. Para nortear a nossa pesquisa, adotamos uma hipótese que, em sua amplitude, cobrou atenção ao conjunto da obra da pensadora e implicou o percurso pelos seus conceitos fundamentais, a partir dos quais pudesse constatar a presença efetiva desse entrelaçamento e seus desdobramentos significativos. Vivenciado esse itinerário investigativo, corroboramos a tese de que o entrelace de singularidade e de responsabilidade é um modo genuíno de articular uma compreensão das imbricações entre ação, pensamento e juízo em Hannah Arendt, cujos rebatimentos ético-políticos permitem entrever, em sua obra, os traços delineadores de uma ética da ação política.

Além de priorizar articuladamente os referidos conceitos, o diferencial de nossa abordagem está em considerar o entrelace de tais concepções como um fio condutor para compreender as conexões entre ação, pensamento e juízo, cujas implicações ético-políticas apontam para a presença de uma latente perspectiva ética na obra de uma pensadora que não produziu um tratado específico sobre a moralidade. Ou seja, esse entrelace que se verifica entre singularidade e responsabilidade é um componente a se levar em conta não só para uma compreensão abrangente e consequente dos

conceitos de ação, pensamento e juízo, mas também para considerar as imbricações ético-políticas que se dão entre eles e, a partir de tais interconexões, para entrever os traços do que nomeamos por uma ética da responsabilidade política pelo mundo.

Fundamental, para a abordagem que realizamos, é que a obra de Arendt é expressão de uma decisiva compreensão da singularidade humana na configuração de um *quem* que se revela enquanto e na medida que, com os outros, desvela o mundo e compartilha com eles da responsabilidade pelo que é comum. É, pois, nesse interagir com outros no espaço-*entre* os homens que “a surpreendente singularidade de cada um, embora não possa ser descrita, se revela nos atos e nas palavras da pessoa” (ALMEIDA, 2011, p. 96). Não se trata, portanto, a singularidade de um produto da introspecção, sob o comando do solipsista e obscuro reino da interioridade do *self*. É na agonia das relações, travadas no intercurso da visibilidade, da comunicabilidade e da alteridade, inerentes ao domínio público, que a singularidade encontra lugar e aí é desafiada a assumir a responsabilidade pelo que constitui na rede da tríade relação eu-mundo-outro. De igual modo, será pelo exercício do pensar, enquanto compreensão do que acontece, e do julgar, enquanto experiência de um pensamento que se põe no lugar do outro e, assim, situa-se politicamente, que a singularidade da pessoa também se constitui, mesmo porque – pela adoção de um *modus operandi* que se norteia pelo princípio da intersubjetividade – tais atividades espirituais internalizam a e se põe na dimensão da pluralidade humana.

Nesse contexto em que se imbricam *humanidade* e *mundanidade*, a responsabilidade configura-se como presença política, seja na experiência de tornar-se presente na presença de outros pela ação seja na experiência de tornar os outros presentes à mente pela atividade do juízo (HERZOG, 2020, p. 244). Uma tal responsabilidade, que se efetiva por esses dois modos de, politicamente, fazer-se presente, encontra seu pressuposto fundamental no vínculo que se verifica entre o sentido de humanidade e o senso de pertença à comunidade política. Nesse horizonte da plural realidade existencial, a responsabilidade traduz-se em muitos e diferentes modos, tais como: no cuidado efetivo para com o mundo; no exercício de desvela-lo em suas outras sempre novas possibilidades de ser; no exercitar da memória, pelo qual se deita raízes e se assume um lugar no mundo; pela experiência de, no pensar e no julgar, articular uma opinião e demarcar uma posição política; e de, na concertação da ação, dar ao mundo a mais plural expressão da liberdade humana.

Essa compreensão de singularidade e de responsabilidade – bem como o alcance das implicações ético-políticas que seu entrelaçar envolve – é conquistada pela via de uma abordagem dos conceitos de ação, pensamento e juízo, presentes no conjunto da obra de Hannah Arendt. Convém, aqui, lembrar que, segundo a perspectiva ético-política arendtiana, o homem de ação, diferentemente daquele que se contenta a um fazer instrumental ou se reduz a um behaviorístico comportar-se, é também aquele que pensa e julga. Será, portanto, nessa imbricação que a teórica da política articulará a sua abordagem dos referidos conceitos e considerará o entrelace de fundo das referidas noções de singularidade e de responsabilidade.

Pela ação, na concepção performática, agonística e não-soberana cunhada pela pensadora, os seres humanos experimentam a liberdade, singularizam-se, revelam novas perspectivas de significar o mundo e correspondem às condições humanas da natalidade e da pluralidade. Em síntese, a considerar que *quem* alguém é diz respeito aos aspectos do existir humano que alcançam sentido no domínio público, ação e discurso concorrem para a emersão da singularidade em seu entrelace com a responsabilidade. Desse modo, é pela performance dos atos e das palavras em companhia de outros (TCHIR, 2017, p. 3) que se forja e se articula, na pluralidade do espaço-*entre* os homens, o revelar do *quem* com o desvelar do mundo, pelo qual se responde.

Em conexão com a política, coloca-se a exigência do pensamento como compreensão. E, enquanto é compreensão do que acontece, a atividade de pensar atrela-se às experiências vividas. Esse relacionar-se do pensamento com o mundo leva à compreensão de que à disposição do indivíduo de responder e prestar contas a si mesmo pela experiência dialógica do pensar corresponde a capacidade de ao mundo responder. Nessa perspectiva compreensiva, o pensamento é, pois, a atividade pela qual o ser humano torna-se pessoa (ARENDETT, 2010, p. 160), isto é, alguém que dialoga consigo mesmo e que, portanto, não fica alheia aos acontecimentos. Porque pensa, o homem pode refletir sobre o que lhe ocorre e o que acontece no mundo, emitindo uma opinião pessoal. E, realizando a diferença especificamente humana do discurso, ele se constitui em sua singularidade.

Enquanto ponte entre o pensar e o agir, o juízo emerge como um pensamento capaz de se colocar adequadamente no âmbito da política. A experiência de pôr-se no lugar do outro, no exercício do julgar, também contribui para que se divisa a singularidade como aquela que encontra na pluralidade do espaço-*entre* os homens o seu lugar de emersão. A eleição de um parâmetro intersubjetivo de reflexão pelo qual procede o juízo enfatiza a compreensão de que quanto mais se liberta do cerco estreito de suas próprias idiossincrasias, mais *quem* alguém é se revela ou mais validade alcança tal revelação. Dessa forma, articulam-se no julgar as condições de possibilidade do reconhecimento da singularidade da pessoa em busca de seu lugar no mundo. Enfim, enquanto articula pensamento e ação desde um princípio ético-político intrínseco tanto ao domínio público quanto à esfera das faculdades espirituais, o exercício de julgar qualifica o homem para abrir caminho rumo à afirmação da mais autêntica e humana singularidade e da mais comprometida e conseqüente responsabilidade pelo mundo.

Nessa direção, se se pode falar de uma saída arendtiana ante o obscurecimento da cena política, há que se lembrar que, para Arendt, nem há saída fácil nem dá para contar com o alento de uma antevisão do paraíso, essa fantasia de uma imaginação que, refém de uma ideia do entendimento, se perdeu do horizonte do exercício da memória, pelo qual se deita raízes no mundo dos homens (Idem, p. 166). A sua obra sinaliza num rumo que (1) passa pela acolhida da fragilidade dos assuntos humanos; (2) subentende a opção pela ação política e resistência cidadã; (3) envereda-se pelo exercício das capacidades humanas do pensar e do julgar autonomamente; e (4) pressupõe

uma aposta confiante no milagre do ser (ARENDT, 2000, p. 521), essa capacidade humana de ser *initium*, de instaurar um começo (Idem, p. 531), num poder de inovar que, na teia das relações que com os outros constituímos, entrelaça singularidade e responsabilidade. Assim, quem dera, sem o acalanto entorpecedor das garantias ou certezas ou, ainda, sem o suporte ilusório das verdades metafísicas e seus padrões universais, possamos nós discernir caminhos pelos quais ascender desse limbo do gélido ocaso do amor ao mundo à plural e singular experiência do *amor mundi*, que encontra expressão concreta no respeito pela singularidade do indivíduo e no cuidado para com o mundo comum.

Hannah Arendt, para quem o terror totalitário foi experiência real e dolorosa, construiu a sua obra no embate com este tempo – que ainda se chama hoje! – em que tal aterradora dominação pode, de fato, voltar a ter lugar. Ela entregou-se à paixão do compreender nas circunstâncias não só imprevisíveis, mas notadamente ambíguas de uma sociedade que tem oscilado entre a consciência da ausência de verdades transcendentais e a propensão em querer submeter o domínio público a parâmetros extrínsecos a ele, num nítido preconceito em relação à atividade política. Nesse contexto, compreender tornou-se, para ela, um modo próprio de manter sua lealdade à realidade e de, assim, resistir à tentação da alienação do mundo, que patrocina a deserção da política por parte de indivíduos atomizados que vivem como se nada no mundo lhes dissesse respeito.

Em sua trajetória, a pensadora não poupou esforços em busca dos recursos teóricos adequados para a compreensão da natureza singular da ruptura totalitária, almejando, pela via interpretativo-compreensiva que construía, reconciliar-se com um mundo em que tais eventos tornaram-se possíveis e, assim, conferir sentido à luta contra a dominação totalitária e novo impulso ao engajamento em favor de alternativas capazes de restaurar o sentido da política (MAGALHÃES, 2001, p. 51). Nessa direção, ao perscrutar as significações subjacentes à perda do espaço público, Arendt divisou no desafio da refundação do mundo o mote para o ensaio político de um pensamento que, ao se dedicar a pensar em maneiras de renovar e de cuidar do mundo comum (BÁRCENA, 2006, p. 144), se constituiu como caminho político-reflexivo que incita a contestação e a resistência a tudo que nega a dignidade da política ou que fere a própria dignidade humana. Ela está certa de que tal como a ação, o exercício do juízo político é uma exigência que se coloca no caminho de vivência de uma ética da responsabilidade política pelo mundo. Uma ética que, na compreensão arendtiana, sempre diz respeito ao espaço público, liga-se à pluralidade humana, reporta à natalidade, subentende o entrelace de singularidade e responsabilidade e encontra-se, por conseguinte, conectada ao exercício autônomo do pensar, ao enlargar da mentalidade no julgar e ao livre e articulado agir que se mobiliza pelo amor ao mundo e pela paixão pela liberdade política.

DO QUE SIGNIFICA SINGULARIZAR-SE E RESPONDER PELO MUNDO EM TEMPOS SOMBRIOS

O que buscamos até aqui destacar é que as imbricações ético-políticas de ação, pensamento e juízo, que permitem entrever uma perspectiva ética na obra de Hannah Arendt, reportam,

afirmam e dão expressão ao subjacente entrelace de singularidade e de responsabilidade que, atravessando todo o pensamento arendtiano, confere ao mesmo um modo genuíno de articular-se. Será, pois, na *singularidade única e intransferível de quem se responsabiliza pelo mundo comum* que a abordagem da autora encontrará, em última instância, o suporte da ação política, o arrimo para o desdobrar do pensamento enquanto exercício de compreensão do que acontece e a base para a articulação e sustentação da atividade do juízo que, nesse pôr-se do pensamento junto aos outros para articular opiniões e implementar ações, se torna ponte entre filosofia e política ou entre pensamento e ação.

A consciência de que a responsabilidade pelo mundo sempre subentende uma disposição de *responder por* mobilizará Hannah Arendt – que bem compreendeu ser a resistência à opressão o preço para a conquista da liberdade – a resistir à redução da política ao lugar da obediência, que conduziria a todos, de volta, ao jardim de infância (ARENDR, 2013, p. 302). Para isso, fundamental é não se entregar nem ao passado nem ao futuro; mas, manter-se inteiro no presente (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 153) e assumir os desafios de pensar por si mesmo, de julgar autonomamente e de, com seus pares, articular um agir livre e consistente. À exigência de manter-se inteiramente no presente, a pensadora acrescentará, inspirando-se em Karl Jaspers, essa outra: “jamais renunciar à esperança” (Idem, p. 275). Em sua aposta na liberdade humana, ela compreenderá que a pessoa se presentifica na medida em que o indivíduo humano se singulariza em um *quem* que, no seio da pluralidade humana, se descobre e se acolhe nos limites e nas possibilidades da mundana condição do existir humano.

A concepção arendtiana de uma singularidade que se constitui enquanto se coloca na visibilidade e pluralidade do espaço público e aí se distingue, portanto, que se manifesta ou emerge na medida em que o indivíduo se situa no espaço-*entre* os homens e com eles constitui o mundo e compartilha da responsabilidade pelo que é comum, contrapõe-se, como antes indicamos, à concepção predominante na modernidade. Esta, desvinculando humanidade e mundanidade, reduziu a singularidade a produto da introspecção, apartando-a da experiência de pertencimento ao mundo, pela qual se vislumbra, no privilégio da responsabilidade, a possibilidade de alguém humanizar-se, isto é, singularizar-se enquanto humano ser do mundo (ARENDR, 2009, p. 39). Acrescente-se a isso – para melhor compreendermos o alcance ou a amplitude das elaborações conceituais que a autora articula – o fato de que Arendt forjou suas concepções num contexto em que se promoveu a atomização e homogeneização do indivíduo, implementou-se a superfluidade e descartabilidade do ser humano e se articulou a atroz negação da mundanidade, da pluralidade e da liberdade. Disso se conclui que, na perspectiva interpretativo-compreensiva da mirada ético-política arendtiana, as concepções de singularidade e de responsabilidade em seu entrelace ganham, indubitavelmente, os contornos da contestação e da resistência, conferindo à obra da pensadora uma pegada genuinamente crítica e inovadora.

Por conseguinte, singularizar-se e responder pelo mundo significa concretamente *combater, contestar, resistir e agir*: combater a opressão e a violência, a negação da liberdade e da pluralidade, o preconceito contra a política e a cultura da funcionalização da ação; contestar as atitudes que patrocinam a dispensa do pensar e a recusa do julgar e estimulam a deserção do espaço público e a demissão da responsabilidade pessoal e política pelo mundo; resistir à *idiotia* e à alienação do mundo, às práticas fascistas e aos credos racistas que, culturalmente instituídos entre nós, reacendem com novo vigor. Como toda ação política, cabe ainda lembrar que essa resistência é um empreendimento a muitas mãos: urge, pois, dar visibilidade pública à contestação e à resistência, conferindo ao atuar e ao falar uma dimensão ético-política. Em outras palavras, responder pelo mundo só ganha real significado enquanto se configura como responsabilidade política pelo mundo, o que implica a articulação dos pares e a concertação da ação que, por sua vez, pressupõe o empenho na direção da refundação do espaço público.

Para quem leu *O Castelo*, de Kafka, e se lembra de como a luta de K. dá em nada e, na situação lastimável em que se encontra (KAFKA, 2000, p. 279), termina, por assim dizer, quase a morrer por exaustão. E, por quê? Porque o que ele almejava estava para além das possibilidades de um homem que atua isoladamente (ARENDT, 2016a, 520), como se ainda tivesse sentido – se é que um dia teve – uma vida “despojada de significância política” (Idem, p. 522). Para Arendt, está bem claro que não há saída que não seja política: é um engodo “contentar-se com tentar levar uma vida simples, decente” (Ibid., p. 523), sem se dar conta do complexo jogo da política e aí assumir sua parcela de responsabilidade pelo mundo. K. desemboca na exaustão porque “somente dentro da estrutura de um povo um homem pode viver como um homem entre homens, sem se exaurir” (Ibidem). Ou seja, faltou ao agrimensor K., em sua peleja com a burocracia do Castelo, articular-se politicamente com seus pares.

Portanto, urge que cada um, na agonia das relações que vivencia no âmbito do domínio público, compreenda-se e se distinga como pessoa que, na compartilha de um mundo comum, se descobre na pluralidade de uma teia das interrelações na e pela qual emerge e se afirma em sua singularidade. Esse seu emergir e afirmar encontra realidade enquanto e na medida em que, pela experiência dialógica do discurso e pela capacidade humana da ação em concerto com seus pares, assume sua responsabilidade pessoal e política pelo mundo. Disso inferimos que o exercício da cidadania, no isolamento, inexistente, como é sem efeito todo agir que, no âmbito do domínio público, não se articule politicamente. Fora do jogo do mundo não há ação que seja política e, muito menos, que tenha o poder da transformação deste em um mundo novo. Daí que, além de ater-nos ao presente e nos mantermos firme na esperança, é preciso que tenhamos a sensibilidade do poeta maior que, atento aos companheiros, foi capaz de intuir que, a considerar a enorme realidade e quão grande é o presente, é melhor que “não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas” (ANDRADE, 2006, p. 158).

Nesse momento em que as cartas estão postas sobre a mesa (ARENDDT, 2010, p. 143), resistir a tempos tão sombrios subentende a decidida ousadia de trilhar os caminhos de uma nova cultura ou organização política para que um mundo novo possível encontre lugar entre os homens. Como fazer isso acontecer ou por onde seguir?! Bem, não dá para servir-se do arcabouço teórico arendtiano como um receituário nem se utilizar das análises da teórica da política para prever os acontecimentos. Nada seria mais incoerente com a maneira de Arendt pensar os acontecimentos políticos e a própria história. Em sendo assim, não podemos perder de vista a centralidade do valor da liberdade e o caráter de novidade inerente à ação humana, como tão bem compreendeu a pensadora. E, como ela mesma pontua, as respostas a tais questões ou preocupações que “concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos [...] jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível” (ARENDDT, 2017, p. 6). Nesse sentido, o esforço que temos feito é o de buscar demonstrar que o que talvez se possa discernir com a autora – e esta é uma das razões que torna relevante e de apelo atual a leitura de sua obra – é uma perspectiva.

Na contramão de uma concepção articulada por um pensamento metafísico, que insiste em reduzir a política a um meio a serviço de um fim supostamente superior, a obra arendtiana é um vigoroso aporte “no qual a abertura da alma em direção a um princípio transcendente [...] vê-se substituída pela abertura em direção à pluralidade” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 153). Nessa linha, Hannah Arendt sinaliza que apostará no protagonismo de uma nova política por e para homens dados à afoiteza própria de um ser “que é em si um novo começo” (ARENDDT, 1999, p. 43), capaz de sempre e mais uma vez novo tornar o mundo. Por conseguinte, é da maior urgência que compreendamos e vivenciemos a política como o engendrar desse entrelaçado forjar de um *mundo comum* que, em sua pluralidade, acolhe e proporciona o emergir de singularidades e, simultaneamente, de *singularidades* que, no exercício das capacidades humanas que lhes são próprias, constituem, preservam e se importam com um mundo, ao qual conferem sentido. Tais individualidades, no exercício autônomo do pensar e do julgar, qualificam-se para, na pluralidade e na dialogicidade inerentes ao espaço-*entre* os homens, exercer, pela livre compartilha das opiniões e pelo conseqüente agir em concerto, a responsabilidade pelo mundo. Responder pelo mundo é, pois, o princípio! Resta decidir, dirá a pensadora, “se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele” (ARENDDT, 2016, p. 247).

BREVE CONCLUSÃO

No estilo ensaístico que lhe foi próprio, Hannah Arendt buscou ater-se aos acontecimentos, almejando perscrutar, sempre na trajetória de uma experiência viva, suas significações subjacentes. Atenta às questões de seu tempo, ela não se esquivou do diálogo tenso com a tradição e, entregue a um pensar que recusa a trivialidade, articulará um método próprio de apropriação criativa, reelaborando categorias para pensar os eventos (LAFER, 2006, p. 23). Nesse

empenho, dedicará especial atenção aos vetores corroboradores da alienação do mundo que, nas múltiplas facetas que assume, concorre para destituir o mundo comum de sua inerente mundanidade, horizonte imprescindível de realização da condição humana de um ser que se engendra pelo entrelaçar de singularidade e responsabilidade.

Enfim, ciente de que os acontecimentos em sua particularidade, as pessoas em sua singularidade, a ação em sua imprevisibilidade e o pensar e julgar em sua autonomia são arredios aos enquadramentos normalizadores das verdades universais e seus padrões metafísicos absolutos, Arendt, enquanto vida teve, deixou-se arrebatado pela paixão do compreender. E, lançando-se nessa aventura que nunca alcança acabamento, não se furtou à ousadia de perscrutar, pelo ensaio de outras trilhas narrativas, as significações mais profundas da cena política contemporânea, cujo horizonte – mais uma vez hoje – está sob a sombria ameaça do turvo espectro da barbárie que, nesse crepúsculo da cena política nacional, adquire real e dolorosa expressão pela via de uma estetização da violência, pela obtusa e funesta negação da concreta realidade do racismo e pela afronta ao princípio político-democrático básico da igualdade na diferença.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, V. S. *Educação em Hannah Arendt*. Entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011.

ANDRADE, C. D. Mãos dadas. In: _____. *Antologia poética*. 58. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 158.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar Augusto de Almeida; Antônio Abranches; Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. *Escritos Judaicos*. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro; Luciana Garcia de Oliveira; Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarelis, 2016a.

_____. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ARENDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence, 1926-1969*. Editado por Lotte Kohler and Hans Saner. Traduzido por Robert and Rita Kimber. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company, 1992.

BÁRCENA, F. *Hannah Arendt: uma filosofia de la natalidad*. Barcelona: Herder, 2006.

COURTINE-DENAMY, S. *O cuidado com o mundo*. Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Tradução de Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

DUARTE, A. *Vidas em risco*. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HERZOG, A. Responsabilidade. In: HAYDEN, P. (Ed.). *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 244-256.

KAFKA, F. *O castelo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

LAFER, C. Hannah Arendt e Norberto Bobbio – uma proposta de aproximação. In: CORREIA, A. (Org.) *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. p. 11-34.

MAGALHÃES, T. C. A natureza do totalitarismo: o que é compreender o totalitarismo? In: AGUIAR, O. A. et al. (Orgs.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. p. 47-59.

MÜLLER, M. C. O declínio do domínio público e o encantamento com o privado. *Pensando – Rev. de Filosofia*, Teresina, v. 9, n. 17, p. 36-63, 2018.

STARLING, H. M. M. Nota introdutória. In: ARENDT, H. *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas de Heloisa Murgel Starling. Tradução de Virgínia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018. p. 7-18.

TCHIR, T. *Hannah Arendt's Theory of Political Action*. Daimonic Disclosure of the 'Who'. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

A HUMANITAS ROMANA COMO CHAVE DE LEITURA DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

The roman humanitas as the key to reading Hannah Arendt's political thought

Alfons Carles Salellas Bosch¹

RESUMO

Este artigo procura oferecer uma forma de introdução distinta à teoria política de Hannah Arendt. Em primeiro lugar, mostramos como a reflexão arendtiana pode ser remitida a uma ideia ou a uma experiência – totalitarismo, política, natalidade, mundo, pluralidade – sem pretender estabelecer qualquer redução monística de sua obra. A continuação, desenvolvemos o conceito romano de *humanitas*, a partir do texto de Arendt sobre Lessing, e a noção grega de amizade política como porta de entrada ao pensamento arendtiano. Finalmente, ressaltamos a influência decisiva de Karl Jaspers e sugerimos que Hannah Arendt aponta para a possibilidade de outra filosofia fora dos parâmetros metafísicos e ontológicos da tradição, um filosofar distinto que leva inscrito o selo da contingência e a marca da *humanitas*.

Palavras chave: Arendt, *humanitas*, amizade, contingência.

ABSTRACT

This article seeks to offer a different introduction to Hannah Arendt's political theory. First, we show how Arendtian reflection can be referred to an idea or an experience - totalitarianism, politics, birth, world, plurality - without intending to establish any monistic reduction in his work. Next, we develop the Roman concept of *humanitas*, based on Arendt's text on Lessing, and the Greek notion of political friendship as a gateway to Arendtian thought. Finally, we highlight the decisive influence of Karl Jaspers and suggest that Hannah Arendt points to the possibility of another philosophy outside the metaphysical and ontological parameters of tradition, a distinct philosophizing that bears the seal of contingency and the mark of *humanitas*.

Keywords: Arendt, *humanitas*, friendship, contingency.

1. OURIÇO E RAPOSA

Num ensaio publicado em 1953 e que se tornou célebre, o ensaísta e historiador das ideias Isaiah Berlin estabeleceu uma distinção, que não pretendia ir além de um simples jogo intelectual, mas que, como todas as classificações, joga algum tipo de luz que pode ser de ajuda na função do contraste. O título, “O ouriço e a raposa”, e seu posterior desenvolvimento, procedem de um fragmento do poeta grego Arquíloco (s. VII a. C.) que reza: “a raposa sabe muitas coisas, mas o ouriço sabe de uma coisa grande”. Com base nessa discriminação, Berlin divide os intelectuais entre aqueles que pensam a partir de uma “ideia fixa” (para usarmos o termo de Paul Valéry) e aqueles

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Interesses: Metafísica, História das ideias, Estética, Ética e filosofia política, com especial ênfase na obra de Hannah Arendt, sobre a qual defendi a tese de doutorado: "Hannah Arendt: Uma filosofia da fragilidade". e-mail asalellas@hotmail.com

cujo pensar apoia-se numa diversidade de noções e de experiências que não podem ser reduzidas a um único conceito. Na primeira hipótese, Berlin enumera os seguintes escritores, filósofos e pensadores: Platão, Lucrecio, Dante, Pascal, Hegel, Dostoievski, Nietzsche, Ibsen ou Proust. Na segunda: Heródoto, Aristóteles, Erasmo, Shakespeare, Montaigne, Molière, Goethe, Pushkin, Balzac ou Joyce. Nessa sequência, qual seria o lugar de Hannah Arendt dentro dessa classificação? É possível inscrevê-la dentro desse catálogo? E por que isso seria importante?

De um modo resumido, a primeira lista de Isaiah Berlin é a formada pelos que ele relaciona sob o rótulo de “monistas”, isto é, os defensores de uma ideia ou conceito básico e indiscutível, uma concepção racional e harmoniosa da vida e do mundo, inteligível à luz da razão de todos os homens. Os da segunda, Berlin os chama de “pluralistas”, pois admitem uma variedade de perspectivas que não são necessariamente reconciliáveis entre si através da razão que todos os indivíduos compartilham. Se abriremos o foco e interpretarmos a categorização berliniana de uma forma mais flexível – deixando a um lado qualquer consideração de tipo metafísico –, poderemos pensar a obra arendtiana tanto da perspectiva monista quanto da compreensão pluralista. O pensamento político de Hannah Arendt é uma reação à experiência do totalitarismo, vivida e sofrida em carne própria. Nesse sentido, não é descabido considerar o totalitarismo como a “ideia fixa” arendtiana, aquilo que moveu todos os seus recursos verbais, escritos e orais, mas que não esgotou os seus interesses. O totalitarismo como negação da política foi a alavanca sobre a qual Arendt erigiu todo o seu edifício intelectual e é por essa perspectiva, e só nessa, que se pode afirmar a existência de um monismo arendtiano. São vários os acadêmicos e escritores que usaram o termo “totalitarismo”, desde Franz Borkenau, já em 1938, até nossos dias, passando por George Orwell, Karl Popper, Raymond Aron ou Claude Lefort, para citar só alguns nomes cuja conceptualização do termo pode ser diferente e estar sujeita à polémica e à discussão, aspecto que aqui não nos interessa. Hannah Arendt foi uma dessas figuras que colocou em circulação um conceito que, na sua caracterização, influenciou todo o pensamento posterior. Numa época fortemente dominada pelo marxismo dentro da intelectualidade europeia, Arendt, em 1951, data da publicação de *Origens do totalitarismo*, inclui dentro do mesmo termo tanto o nazismo de Adolf Hitler como o comunismo de Josef Stalin, que fundavam seus modelos de Estado e de poder sobre a ideologia e o terror. Consoante com a ideia arendtiana, recuperamos a definição de totalitarismo que Jean-Jacques Raynal plasma na sua *Histoire des grands courants de la pensée politique*. Segundo Raynal, o totalitarismo pode ser definido como “uma ideologia que nega a autonomia do indivíduo e a sociedade civil e visa suprimi-la em benefício de *uma visão monista do poder e do mundo*; essa ideologia, que cobre todos os aspectos da vida humana, funda e justifica a dominação absoluta do Estado” (RAYNAL, 2006, p. 60, grifo nosso)². Essa maneira de definir o totalitarismo ilustra que só seria possível defender a

² “On peut définir le totalitarisme comme une idéologie qui nie toute autonomie à l’individu et à la société civile et s’emploie à les supprimer autoritairement au profit d’une vision moniste du pouvoir et du monde; recouvrant

existência de um monismo dentro do pensamento arendtiano, entendido unicamente como esse conceito primordial norteador, sob a condição de apresentá-lo, paradoxalmente, como o antídoto de todos os monismos. Arendt não adota nem contempla a existência de um único conceito através do qual explicar o mundo, quanto menos um conceito metafísico, mas parte de uma experiência singular na história que despertou sua curiosidade e inquietação pelo domínio dos assuntos humanos (trocou a filosofia pela reflexão política), e que não pode ser desligada de sua produção intelectual, a risco de não entender grande coisa dela ou cair em distorções que a desfigurem. Talvez pela facilidade com que esquecemos, em concreto e em geral, Arendt pode ter sido manipulada pelas mais diversas “escolas de pensamento”, liberal, comunitarista, pós-moderna, feminista, por citar algumas. É sobretudo por esse viés, e usando um pouco de senso de humor, que Arendt poderia ser considerada um ouriço... perseguidor de ouriços.

Todavia, a obra completa de Hannah Arendt não é só fragmentária e assistemática, mas leva em si a radical vontade de sê-lo. Em alguns momentos, como no livro *Sobre a revolução* – pensemos, por exemplo, no problema suscitado pela fundação de um novo corpo político e a preservação do espírito revolucionário que a propiciou – suas ideias redundam em aporias que não são unicamente intransponíveis, mas que a autora não mostra nenhuma intenção de resolvê-las, porque antes está preocupada em deixar, de modo implícito ou explícito, o reconhecimento da sua irresolução. Esse realismo é uma marca definidora do espírito de raposa. Para Bernard Crick, Arendt dava o melhor de si quando se exercitava como ensaísta, lembrando que o ensaio é um gênero diferente da monografia. É por isso que o teórico político inglês não teve uma boa opinião sobre *A vida do espírito*, a obra que Arendt deixou inacabada e que supunha seu retorno à filosofia na forma de um tratado (cfr. YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 278). Segundo Crick, os filósofos modernos evitam o ensaio porque dão muita importância à precisão e só escrevem para serem lidos entre os membros do seu próprio grêmio. Em comparação, Crick considera que Arendt foi uma pensadora contemplativa que escolheu o ensaio porque também era uma pensadora especulativa³. Do ponto de vista de Crick, Arendt seria um exemplo supremo de raposa que pode aparecer como ouriço (cfr. CRICK, 2001, p. 95-96). O pensamento arendtiano pode ser interpretado em base a conceitos como os de pluralidade, natalidade ou mundo, entre outros, sem maiores problemas na escolha, e estabelecendo as relações convenientes entre eles e os outros que irão aparecendo à medida que se avança na leitura dos seus textos. Além do mais, como assinala neste caso Celso Lafer, a extraordinária importância outorgada por Arendt ao tipo de juízo reflexionante, retirado da terceira crítica kantiana, não pode deixar dúvida da raposa que a habitava, pois

tous les aspects de la vie humaine, cette idéologie fonde et justifie la domination absolue de l'État” (RAYNAL, 2006, p. 60, grifo nosso).

³ Assegura Crick que para Arendt o processo do pensar já é filosofia, e não há como não ver nessa apreciação uma ressonância heideggeriana que, apesar da controvérsia que suscita, pensamos que é inspiradora.

toda sua reflexão tem como horizonte o problema de como julgar um particular, para o qual não existe previamente o dado de um universal. Foi por essa razão que, diante das dificuldades do juízo determinante em situações-limite provenientes da impossibilidade de se aplicar um regra universal de entendimento a um caso particular, ela explorou o campo dos juízos reflexivos e racionais. Estes entreabrem a faculdade de pensar o particular, através de sua validade exemplar, que pode ser realçada e comunicada. [...] Tal proposta harmoniza-se com sua visão de raposa perante um mundo percebido centrifugamente, pois a importância dos juízos reflexivos e racionais deriva da relação problemática entre o universal e o particular que a ruptura [da tradição] tornou evidente. Em síntese: precisamente porque o juízo, no mundo contemporâneo, não pode ser reduzido a uma fórmula inequívoca de subsunção é que se pode falar no seu peso e na sua responsabilidade (LAFER, 1997, p. 64).

A obra de Arendt pode dar a impressão de conter uma ideia principal – outro exemplo: a política como domínio imanente dos assuntos humanos – desenvolvida através de diversos textos e noções coadjuvantes ou ser interpretada no seu conjunto como reação a uma experiência ímpar. Por si só, essa perspectiva não estaria necessariamente errada nem sujeita a desqualificação. Porém, a sensibilidade exibida por Arendt ao longo de toda a sua vida em torno à pluralidade ilimitada no mundo, e sua preocupação obstinada em defendê-la, falam alto contra qualquer redução monística que pretenda explicar e doutrinar os seres humanos ao serviço de uma lei, conceito ou intuição privilegiada. Dependendo do lugar onde se queira colocar o acento, Arendt se tornará um ouriço ou uma raposa, mas qualquer propósito de fazer dela um espécime puro de uma dessas duas metáforas não poderá evitar cair na simplificação de uma pensadora poliédrica e controvertida que é qualquer coisa menos simples ou trivial.⁴ O que segue é um intento de repensar Arendt a partir da noção romana de *humanitas* e a concepção grega de amizade política.

2. HUMANIDADE E *HUMANITAS*

Num ensaio dedicado ao seu mestre e amigo Karl Jaspers, Hannah Arendt escreveu em 1957 que a humanidade havia deixado de ser um conceito ou um ideal para tornar-se uma realidade urgente, e que isso só tinha sido possível não por causa dos sonhos dos humanistas ou dos raciocínios dos filósofos, e tampouco pelos acontecimentos políticos, mas quase exclusivamente por meio do desenvolvimento técnico do mundo ocidental. A verdade do diagnóstico de Arendt só aumentou desde que ela o formulara até nossos dias. A diferença é que, com o passar do tempo, nos acostumamos temerariamente a ele:

⁴ Em 1953, Arendt escreveu um texto breve, intitulado “Heidegger, a raposa” (2008a). Nesse escrito, a autora conta a parábola de uma raposa indefesa e bondosa que desconhecia a exalação do perigo. Cansado, o animal constrói uma toca para refugiar-se e poder se dedicar à contemplação sem ser molestado. Desse modo, a raposa oculta suas origens e seu caminho, mas acaba ficando presa e imobilizada na sua própria guarida. O leitor notará que a metáfora que usa Arendt para descrever Heidegger difere sensivelmente da usada por Berlin na sua dicotomia entre ouriços e raposas. Porém, sem contrariar ao espírito do autor de *Dois conceitos de liberdade*, fica para nós um aviso que poderíamos decodificar da seguinte maneira: a raposa pode esconder algo que pertence ao ouriço.

Cada país se tornou o vizinho quase imediato de todos os outros países, e cada homem sente o impacto dos acontecimentos que ocorrem no outro lado do planeta. Mas esse presente factual comum não se baseia num passado comum e não garante minimamente um futuro comum. A tecnologia, tendo proporcionado a unidade do mundo, pode destruí-la com a mesma facilidade, e os meios de uma comunicação global foram projetados ao lado de meios de uma possível destruição global. É difícil negar que, no momento, o símbolo mais potente da unidade da humanidade é a possibilidade remota de que as armas atômicas empregadas por um país, segundo a sabedoria política de uma minoria, finalmente constituam o término de toda vida humana na Terra. A solidariedade da humanidade a esse respeito é totalmente negativa; funda-se não só num interesse comum num acordo que proíba o uso de armas atômicas, mas talvez também – visto que tais acordos partilham com todos os outros acordos do destino incerto de se basearem na boa-fé – num desejo comum de um mundo um pouco menos unificado (ARENDDT, 2008b, p. 92).⁵

Portanto, segundo Arendt, a ideia de um governo mundial, qualquer que fosse a forma que adotasse, com um poder centralizado, monopolizador do controle de todos os meios violentos de ataque e defesa, e totalmente independente de qualquer outro poder soberano, seria não só um pesadelo, mas o final da vida política conhecida até agora. Para a autora, à luz do seu (do nosso) presente histórico, o ideal humanista do Iluminismo – que, lembremos, preconizava e celebrava a figura desencarnada do homem uno e abstrato – não passa de um otimismo perigoso. Junto a isso, assegura Arendt, o idealismo da tradição humanista do Iluminismo e seu conceito de humanidade, “na medida em que nos trouxeram a um presente global sem um passado comum, ameaçam tornar irrelevantes todas as tradições e histórias particulares do passado” (idem, p. 93).

Com o tempo, esse hipotético governo mundial, sobre o qual escrevia Arendt na década de 1950, pode ser identificado, *mutatis mutandis*, com a globalização financeira, econômica e midiática, neste segundo decênio do século XXI. Não é este o lugar para entrar em detalhe sobre o particular, tampouco se trata do mesmo fenômeno, mas o mínimo que se deve dizer a esse respeito é que Arendt, já na segunda parte de *Origens do totalitarismo*, ao refletir sobre o imperialismo, começou a nos legar alguns indícios daquilo que poderia ser sua crítica à globalização – ou mundialização – que hoje experimentamos talvez de uma forma ainda incipiente. Em verdade, o que aqui realmente nos interessa, retomando o artigo dedicado a Jaspers, é que

de um ponto de vista filosófico, o perigo inerente à nova realidade da humanidade parece consistir no fato de que essa unidade, baseada nos meios de comunicação e violência, destrói todas as tradições nacionais e enterra as origens autênticas de toda a existência humana. Esse processo destrutivo até mesmo pode ser considerado como pré-requisito necessário para a compreensão última entre homens de todas as culturas, civilizações, raças e nações. Isso resultaria numa superficialidade que transformaria de modo irreconhecível o homem, tal como o conhecemos em cinco mil anos de história registrada. Seria mais que mera superficialidade; seria como se toda a dimensão de profundidade, sem a qual não pode existir o pensamento humano, mesmo ao mero nível de invenção técnica, simplesmente desaparecesse. Esse nivelamento por baixo seria muito mais radical do que o nivelamento pelo mínimo denominador comum; chegaria

⁵ “Karl Jaspers: cidadão do mundo?”

finalmente a um denominador que hoje em dia dificilmente conseguiríamos imaginar (ARENDR, 2008b, p. 96).

Nesse sentido, o termo “mundialização” – que às vezes é usado como substituto ou equivalente ao de “globalização” – seria precisamente o exato oposto ao conceito de mundo defendido por Arendt, pois só existe mundo quando há um espaço-entre, enquanto que a mundialização – a instauração de um governo mundial, para usar as mesmas palavras da autora – é o processo de encolhimento pelo qual o mundo, na sua diversidade, desfigura-se e torna-se um compacto homogêneo que é o fim da pluralidade. “É como se os passados históricos das nações, em sua total diversidade e disparidade, em sua estonteante variedade e desconcertante estranheza entre si, fossem apenas obstáculos no caminho para a unidade horrivelmente superficial”, diz Arendt, e, embora qualifique isso de “apenas uma ilusão”, sustenta que “tudo parece, então, depender da possibilidade de se pôr em comunicação mútua os passados nacionais com sua singularidade original, como única forma de alcançar o sistema global de comunicação que cubra a superfície da Terra” (ARENDR, 2008b, p. 97).

De acordo com a linha de pensamento que estamos traçando, a humanidade, segundo Arendt, não é nem um ponto de partida, um dado da natureza, nem um ponto de chegada, um ideal ou objetivo a ser alcançado. Para Arendt, a humanidade está sempre em aberto, está sujeita a um processo infundável de perpétua construção, e deve ser colocada em contraste com essa outra “humanidade [que], para Kant, era aquele ideal num ‘futuro muito distante’, onde a dignidade do homem coincidiria com a condição humana na Terra”. Esse ideal kantiano, Arendt frisa, terminaria com a ação política tal como a conhecemos, registrada pela história. Não há lugar no pensamento arendtiano para o tradicional conceito de humanidade, pois ela o concebe como algo tão abstrato e tão vazio quanto o (conceito de) *Homem*. Arendt refere-se aqui a Jaspers, mas escutamos seu próprio pensamento quando assegura que

assim como o homem e a mulher podem ser os mesmos, isto é, humanos, apenas se forem absolutamente diferentes um do outro, da mesma forma o nacional de cada país só pode entrar nessa história mundial da humanidade se permanecer e aderir obstinadamente ao que ele é. Um cidadão do mundo, vivendo sob a tirania de um império mundial, falando e pensando numa espécie de esperanto glorificado, seria tão monstruoso como um hermafrodita. O elo entre os homens, subjetivamente, é a “vontade de comunicação ilimitada” e, objetivamente, o fato da compreensibilidade universal. A unidade e a solidariedade entre a humanidade não podem consistir num acordo universal sobre uma única religião, ou uma única filosofia, ou uma única forma de governo, mas na fé de que o múltiplo aponta para um Uno, simultaneamente oculto e revelado pela diversidade (ARENDR, 2008b, p. 99).⁶

⁶ Como complemento necessário dessa passagem, é quase obrigatório citar outra, retirada de *Origens do totalitarismo*, na qual Arendt sustenta que “o nacionalismo e o seu conceito de ‘missão nacional’ perverteram, [...], o conceito nacional de humanidade como família de nações, transformando-a numa estrutura hierárquica onde as diferenças de história e de organização eram tidas como diferenças entre homens, resultantes de origem natural. O racismo, que negava a origem comum do homem e repudiava o objetivo comum de estabelecer a humanidade, introduziu o conceito da origem divina de um povo em contraste com todos os

Assim, igualmente em relação a Jaspers, mas de novo falando também por si, Arendt (idem, p. 100) acentua que “uma filosofia da humanidade se distingue de uma filosofia do homem pela sua insistência sobre o fato de que não o Homem falando consigo mesmo no diálogo da solidão, mas os homens falando e comunicando-se entre si habitam a Terra”. Comentando essa passagem, explica o filósofo espanhol Fernando Savater (cfr. 1990, p. 23) que a diferença conceitual entre ser homem e ter humanidade é que o primeiro é uma categoria que procede da espécie biológica e de uma noção funcionalista, enquanto a segunda implica a assunção de um valor comunicacional centrado não num fato, mas numa *vocação*. E, como toda vocação, é um chamado, uma disposição a entender e um propósito de se fazer entender⁷. Ainda com Savater, à diferença da condição divina ou da brutalização animal, que para o autor são duas formas de isolamento, a humanidade, em tanto que condição íntegra do homem, reúne o significativo que nos chega unicamente através da companhia dos nossos semelhantes. De acordo com essas ideias, Arendt julga preciso trazer de volta e re-pensar o conceito romano da *humanitas*.

A *humanitas* é o desejo ou “presteza em partilhar o mundo com outros homens” (ARENDR, 2008b, p. 34) e seu oposto é a misantropia. Misanthropo, define a autora, é aquele que não encontra ninguém digno de partilhar e de se “regozijar com ele no mundo, na natureza e no cosmo” (idem). Em contrapartida, a *humanitas* é desejo e é presteza em partilhar porque, antes de mais nada, é a capacidade dos homens de tornar o mundo um lugar humano,

pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. Tudo o que não possa se converter em objeto de discurso – o realmente sublime, o realmente horrível ou o misterioso – pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos (ARENDR, 2008b, p. 33-34).

Para designar o “amor dos homens”, os gregos usavam a palavra *philanthropia*, ou seja, a amizade política da qual Aristóteles trata na sua *Ética a Nicômaco* (VIII) e Arendt recupera em livros – *Sobre a revolução* – ou em intervenções mais breves, como esta que comentamos – “Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing” –, discurso escrito por ocasião da

outros, encobrendo assim com uma nuvem pseudomística de eternidade e finalidade o que era resultado temporário e mutável do engenho humano” (ARENDR, 2011a, p. 266).

⁷ Para Savater, “o humanamente importante do homem não é que entende (e portanto utiliza e domina) o mundo, mas que se entende com os outros homens (e portanto, em certa medida, renuncia a utilizá-los e dominá-los)” (SAVATER, 1990, p. 23). Por sua vez, o filósofo catalão Josep Ramoneda assegura que o desafio do pensamento humanista consiste na assunção plena da contingência humana: “o humanismo não é a mitificação do homem para tornar mais suportável sua condição, mas a aceitação de um ser que é todo experiência e que se esgota nela” (RAMONEDA, 2014, *on-line*). Entendemos que este é também o ponto de vista de Arendt.

aceitação do Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo, em 1959, e que, ao nosso parecer, revela-se como um dos textos mais preciosos, em todos os sentidos, da autora.

3. *HUMANITAS* COMO CATEGORIA, AMIZADE COMO EXPERIÊNCIA

No trânsito para o mundo romano, conta Arendt, a filantropia sofreu alterações e transformou-se na *humanitas*, que consistia, fundamentalmente, no fato de pessoas de origens muito diversas e descendência étnica diferente poderem chegar à cidadania e discutir sobre o mundo e a vida com os outros cidadãos romanos. “E essa base política – assegura Arendt (cfr. *idem*) – diferencia a *humanitas* romana daquilo que os modernos chamam de humanidade, pelo que comumente entendem um simples efeito de educação”. Assim, a *humanitas* romana conserva, e amplia, a experiência grega da *philanthropia*, sendo o traço comum entre ambas essa amizade em sentido público, que desde então chamamos de amizade política, e que da Era Moderna (s. XVII) aos nossos dias pareceria que só sobreviveu como um anacronismo:

Mesmo onde o mundo está, ou é mantido, mais ou menos em ordem, o âmbito público perdeu o poder iluminador que originalmente fazia parte de sua natureza. Um número cada vez maior de pessoas nos países do mundo ocidental, o qual encarou desde o declínio de mundo antigo a liberdade em relação à política como uma das liberdades básicas, utiliza tal liberdade e se retira do mundo e de suas obrigações junto a ele. Essa retirada do mundo não prejudica necessariamente o indivíduo; ele pode inclusive cultivar grandes talentos ao ponto da genialidade e assim, através de um rodeio, ser novamente útil ao mundo. Mas, a cada uma dessas retiradas, ocorre uma perda quase demonstrável para o mundo; o que se perde é o espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que teria se formado entre esse indivíduo e seus companheiros homens (ARENDDT, 2008b, p. 11-12).

Na contracorrente dessa retirada, que continua a ser a tendência geral moderna, sabemos que a preocupação fundamental de Arendt, como a de Gotthold Ephraim Lessing (cfr. *idem*, p. 15) ou a de Karl Jaspers, é pelo mundo, que se define como esse espaço intermediário que está *entre* as pessoas. Se por um lado, Arendt (*idem*, p. 11) afirma que “o mundo e as pessoas que nele habitam não são a mesma coisa”, por outro (*idem*, p. 23) não hesita em considerar “a questão do desprendimento pessoal, ou antes a questão da abertura aos outros, [...] a precondição para a humanidade, em qualquer aspecto do termo”. Essa abertura da qual trata Arendt não está relacionada com as confissões de caráter íntimo que têm a ver com a vida privada das pessoas. De fato, segundo a autora, “estamos habituados a ver a amizade apenas como um fenômeno da intimidade, onde os amigos abrem mutuamente seus corações sem serem perturbados pelo mundo e suas exigências” (*idem*, p. 33). Para Arendt, Rousseau é o grande responsável por esse tipo de concepção da amizade “que se conforma tão bem com a atitude básica do indivíduo moderno que, em sua alienação do mundo, realmente só pode se revelar na privacidade e intimidade dos encontros pessoais” (*idem*). Todavia, esse ditame, que não é só uma crítica ao autor das *Confissões*, mas que nos interpela de forma clara e direta, não esgota toda a questão, pois incorreríamos num erro grave – e até ridículo – se dessas palavras inferíssemos que para Hannah Arendt as relações

íntimas e privadas não estão revestidas de importância alguma. Nesse sentido, cabe-nos lembrar apenas a já volumosa correspondência publicada da autora – com Martin Heidegger, Karl Jaspers, Mary McCarthy, seu segundo marido, Heinrich Blücher, Gershom Scholem ou Kurt Blumenfeld – como prova evidente e suficiente do contrário. Devemos supor que essa correspondência, como qualquer relação epistolar entre particulares, era de caráter privado e não estava destinada a ver a luz pública. Como anedota – ou como categoria –, notemos, por demais, que o fato de que hoje tenhamos acesso a ela, como a tanta outra por parte de outros pensadores, escritores e intelectuais em geral, deve-se a um fenômeno tipicamente moderno.

A partir do que conhecemos através dessas relações epistolares, do *Diário filosófico* [*Denktagebuch*] e de livros como a biografia de Arendt escrita por Elisabeth Young-Bruehl, a amizade revela-se na autora como um espaço para pensar junto e testar os próprios julgamentos, ganhar força de vontade e estimular a dos outros. Um lugar de autoafirmação para apresentar-se na grande arena do mundo. Arendt não foi uma teórica da amizade, mas, de acordo com Jon Nixon, que escreveu um livro sobre o papel da amizade no pensamento da autora, ela sabia que a simples presença dessa relação interpessoal era já uma arma e um desafio na luta contra a dominação totalitária, da mesma forma que via no consumismo, na privatização e na cultura de massas favorecedora da gratificação imediata, um perigo para as relações pessoais de amizade (cfr. NIXON, 2015, p. xii-xiii). Frente à necessária contingência da vida humana, observa Nixon (cfr. idem, p. 6), Arendt rejeitou o escapismo consolador, representado pela volta à cidadela interior que estava implícita na releitura que Heidegger e Kierkegaard fizeram da tradição filosófica. Em contrapartida, abraçou as formas do intercâmbio, da reciprocidade e da cooperação, características da atitude comunicativa e de abertura ao mundo circundante⁸. Nesse ponto crucial, porque impregna toda a obra da autora, parece-nos evidente que Karl Jaspers teve em Hannah Arendt uma influência muito mais decisiva que a de Martin Heidegger. Arendt não só elogiou publicamente, mas, de alguma forma, quis ser a herdeira da capacidade comunicativa e da importância outorgada ao discurso entre os homens, que é a marca do pensamento e da filosofia de Jaspers. Em 1947 Hannah Arendt publicou o artigo intitulado “O que é a filosofia da existência?”, texto extraordinariamente crítico com Heidegger, que é tratado nele como exemplo máximo do intelectual isolado numa torre de marfim. Em claro e intenso contraste, a autora frisa conscientemente o caráter aberto do filosofar jasperiano, um pensar cujas consequências se apresentam de modo inconclusivo e como alavanca para a continuação das conjeturas, da discussão

⁸ Como sugerido por Francisco Ortega, “tratar-se-ia de sermos capazes de viver uma amizade cheia de contradições e tensões, que permitisse um determinado agonismo e que não pretendesse anular as diferenças. [...] Não estou afirmando com isso que a amizade deva procurar o dissenso, o conflito, a irreciprocidade. Acredito, no entanto, que o monopólio exercido pelo consenso, a transparência, a identificação, a fusão, a extrema intimidade nas relações de amizade deveriam ser questionados. Por isso, ao me referir à frase de Nietzsche (‘no próprio amigo devemos ter nosso melhor inimigo’) não se trata de preferir o inimigo ao amigo, mas de fugir desse cânone identificador da amizade, do amigo como outro eu” (ORTEGA, 2009, p. 80-81).

e da argumentação. Assim, a assunção de igualdade entre aqueles que estão engajados no processo do filosofar – o que já pressupõe a disponibilidade para um filosofar conjunto, no extremo oposto da solidão amada e exigida por Heidegger – não é um fator contingente e descartável, mas constitutivo desse processo, isto é, uma “questão de princípio” (cfr. NIXON, 2015, p. 92). No já citado ensaio, “Karl Jaspers, cidadão do mundo?”, Arendt (2008b, p. 95) escreveu:

Uma filosofia que concebe a verdade e a comunicação como uma e mesma coisa abandonou a proverbial torre de marfim da mera contemplação. O pensamento se torna prático, ainda que não pragmático; é uma espécie de prática entre homens, não um desempenho de um indivíduo em sua solidão autoescolhida. Jaspers, tanto quanto sei, é o primeiro e único filósofo que sempre protestou contra a solidão, para quem a solidão aparecia como “perniciosa”, e ousou questionar “todos os pensamentos, todas as experiências, todos os conteúdos” sob este único aspecto: “O que significam eles para a comunicação? São tais que podem ajudar ou impedir a comunicação?”⁹ A filosofia perdeu sua humildade perante a teologia e sua arrogância em relação à vida comum do homem.

Aos olhos de Arendt, Jaspers tirou a filosofia do reino da contemplação cega – exclusiva e excludente – e a colocou dentro do domínio dos assuntos humanos. Quando em 1958 lê a *laudatio* em ocasião da concessão do prêmio Alemão da Paz a Karl Jaspers¹⁰, refere-se a si mesma como alguém que foi convidada por ele a participar desse domínio de discussão pública, não só como aluna e orientanda da sua tese de doutorado, mas na qualidade de amiga do filósofo.

Esse âmbito – leu Arendt (2008b, p. 89) –, onde Jaspers se sente em casa e para o qual nos abriu as vias de acesso, não reside no além e tampouco é utópico; não é do ontem nem do amanhã; é do presente e deste mundo. A razão o criou e nele reina a liberdade. Não é algo que se situe e se organize; ele estende-se a todos os países do mundo e a todos os seus passados. E, embora seja mundano, é invisível. É o âmbito da *humanitas*, ao qual todos podem vir a partir de suas origens pessoais.

Frágil e vulnerável, a amizade é uma expressão das ambiguidades e ambivalências do mundo, esse artefato criado pelos humanos e, nesse sentido, segundo Nixon (cfr. 2015, p. 7), é uma aliada da política: não como um substituto, não como uma forma de efetivá-la, mas como uma condição necessária para a sobrevivência da política tal como Arendt sempre a entendeu. A amizade se encontra entre os mundos privados, e diferentes, da família, da tribo e da afiliação religiosa e o mundo político, e igual, da inscrição institucional e associativa, sendo a pluralidade o sustento entre os dois pratos dessa balança. Além do mais, categorias políticas – mas não unicamente políticas – tão caras a Arendt como a da promessa e a do perdão estão estreitamente vinculadas a todas as relações de amizade que um dia começaram para durar ao longo da vida. A amizade, como a promessa e o perdão, representa uma ilha de estabilidade, de continuidade e de certeza num mundo de incerteza iniludível, e esse é seu sentido. Porém, e ao mesmo tempo, é essa mesma incerteza a que torna a amizade necessariamente frágil (cfr. idem, p. 58). Assim sendo, o mundo da pluralidade

⁹ Arendt cita, nessa passagem, “Über meine Philosophie”, de Karl Jaspers (1941).

¹⁰ “Karl Jaspers: uma *laudatio*”.

humana que, em toda sua ilimitabilidade, irreversibilidade e imprevisibilidade, faz possíveis as relações de amizade, as deixa igualmente vulneráveis, tanto por dentro, no interior da relação mesma, como por fora, pois estão sujeitas aos imponderáveis que lhe chegam do exterior, e sem solução possível.

Todavia, como já foi observado, não é na estrita relação interpessoal e na conversa de ordem privada que Arendt coloca o foco, mas na preocupação pelos assuntos que tocam à vida política em conjunto e o mundo que todos compartilhamos. É por esse ângulo que Arendt quer recuperar a *philia* aristotélica, ou seja, a amizade entre cidadãos como condição preliminar para o bem-estar da Cidade, cuja essência, indica a autora, era o discurso¹¹. Tampouco aqui se trata de nostalgia, pois Arendt, como Montaigne no seu tempo, olha para os clássicos não de uma forma nostálgica, mas assimiladora (cfr. LLINÀS, 2009, p. 141). Sustentavam os gregos que “apenas o intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa *polis*. “No discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela” (ARENDRT, 2008b, p. 33)¹². Em contraste com o conteúdo da conversa privada, na qual os indivíduos falam sobre si mesmos, “essa conversa [...], ainda que talvez permeada pelo prazer com a presença do amigo, refere-se ao mundo comum, que se mantém ‘inumano’ num sentido muito literal, a menos que seja constantemente comentado por seres humanos” (idem). Nesse ponto, a *humanitas*, como categorização filosófica daquilo que exemplifica a experiência existencial da amizade, implica, segundo uma certa circularidade sobre si própria, posto que a converte em exigência prévia daquilo que nasce a partir dela. Sua condição é semelhante à da linguagem. A partir dos elementos de compreensão e de expressão que veicula a linguagem – o discurso – brota a raiz da formação do humano enquanto abertura aos outros. O que humaniza não é a pura possibilidade da palavra, nem a palavra por si mesma, mas a palavra livre, intercambiada e aceita. Como no poema de Emily Dickinson (cfr. 2004, p. 65), o mundo, para Arendt, existe quando é falado, assim como, para a poetisa, a palavra é viva quando é dita.

4. A SABEDORIA DE NATHAN COMO VALIDEZ EXEMPLAR

Arendt simpatiza com a sobriedade e a serenidade clássicas, que contrastam com o sentimentalismo e a fraternidade modernas. Destaca a exigência política da amizade antiga, que preserva a referência ao mundo e marca uma distância com a exclusividade das relações íntimas, característica das épocas moderna e contemporânea. Para ela, a intuição da relevância política da amizade é parte daquilo que o mundo moderno deve à antiguidade e é precisamente aquilo que

¹¹ Aristóteles, na sua ética, reflexiona: “Parece que a amizade mantém unidas as cidades e que os legisladores consagram mais esforços a ela do que à justiça: com efeito, a concórdia parece ser algo semelhante à amizade. [...] E quando os homens são amigos, não há nenhuma necessidade de justiça, enquanto que mesmo sendo justos precisam também da amizade, e parece que são os justos os que são mais capazes de amizade” (*Ética a Nicômaco*, livro VIII, 1155a, 25-29). Nessa mesma linha de pensamento, Heuer (cfr. 2007, p. 108) sustenta que o significado da amizade política é a responsabilidade pelo mundo.

¹² “Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing”.

Lessing soube traspor na peça *Nathan, o Sábio*. Por isso, a peça, sendo moderna, pode ser considerada, segundo Arendt, o drama clássico da amizade.

Nathan, o Sábio acontece em Jerusalém durante a Terceira Cruzada (1187-1191), e explica a tentativa de um comerciante ilustrado judeu, Nathan, e um templário (uma das mais poderosas ordens cristãs da Idade Média) de salvar as diferenças entre o judaísmo, o islamismo e cristianismo. Nathan retorna de uma viagem de negócios em que sua filha adotiva, Recha, foi salva de uma morte certa na fogueira por um cavaleiro da Ordem do Templo que, por sua vez, foi o único sobrevivente de um grupo de cavaleiros de sua ordem, morto pelos muçulmanos. O cavaleiro obteve a graça de Saladino, o sultão, que poupou sua vida pela grande semelhança que guardava com Assad, seu irmão já falecido. Depois de salvar Recha, o templário rejeita a gratidão do judeu Nathan, argumentando que apenas cumpriu com seu dever. Enquanto isso, Saladino, atormentado por questões econômicas, pretende usurpar a fortuna de Nathan. Para tanto, o convoca a pretexto de testar sua sabedoria e lhe pergunta: Qual é a verdadeira religião? Saladino esperava que Nathan se mantivesse fiel à sua e respondesse que a única e verdadeira religião era o judaísmo, dando-lhe assim a desculpa para confiscar todas as suas propriedades. No entanto, o sábio Nathan lhe conta a parábola do anel, segundo a qual as três religiões monoteístas são como os dedos de uma mão. Surpreendido com a resposta, o sultão se torna amigo de Nathan, que, em agradecimento, oferece-lhe um empréstimo. Nesse tempo, o cavaleiro cristão, superando seus preconceitos, apaixonase por Recha e quer se casar com ela. Nathan, que recebe com frieza a proposta de casamento, guarda silêncio. Por meio de um funcionário cristão de Nathan, o templário fica sabendo que Recha só é a filha adotiva do judeu, e que seus pais biológicos eram cristãos. O cavaleiro decide consultar sobre o casamento ao Patriarca de Jerusalém, que explode de raiva e pede para trazer esse judeu culpado de ter educado uma cristã numa falsa religião e condená-lo à fogueira. Porém, um irmão bondoso intercede fornecendo evidências de que Recha, educada como judia, é na verdade a irmã do cavaleiro cristão, e que os dois são filhos de Assad, irmão de Saladino, convertido ao cristianismo.

O comentário de Arendt sobre a peça de Lessing vai na direção da estranheza que provoca ao leitor contemporâneo o dever da amizade – “devemos, devemos ser amigos” – que Nathan dirige ao templário e a todas as pessoas que encontra no seu caminho, “pois essa amizade é obviamente muitíssimo mais importante para Lessing que a paixão do amor” (ARENDT, 2008b, p. 35). Para a autora, a tensão dramática da peça encontra-se “no conflito que surge entre a amizade e humanidade e a verdade” (idem), fato que pode causar perplexidade para a sensibilidade moderna, mas que dialoga bem com os princípios e os interesses da antiguidade clássica. A sabedoria de Nathan, conclui Arendt, consiste em sacrificar a verdade à amizade, visto que

Lessing tinha opiniões altamente não ortodoxas a respeito da verdade. [...] Se fosse confrontado à alternativa platônica entre *doxa* e a *aletheia*, a opinião ou a verdade, não há dúvida sobre qual teria sido sua decisão. Estava contente que – para usar sua parábola – o anel verdadeiro, se é que algum dia existira, se perdera; estava contente em consideração pelo número infinito de opiniões que

surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo. Se o verdadeiro anel existisse, significaria o fim do discurso, e portanto da amizade, e portanto da humanidade (ARENDT, 2008b, p. 35).

De acordo com Arendt, e isso é extraordinariamente importante, “a grandeza de Lessing não consiste meramente na percepção teórica de que não pode existir uma verdade única no mundo humano, mas sim na *sua alegria de que realmente ela não exista* e, portanto, enquanto os homens existirem, o discurso interminável entre eles nunca cessará” (idem, p. 36, grifo nosso). Essa alegria de Lessing pela inexistência da verdade única encontra seu perfeito correlato no reconhecimento arendtiano, trágico e jubiloso, da inerente fragilidade dos assuntos humanos. Voltando-se para Lessing, mas também para uma daquelas dádivas que Arendt amava acima da maioria de todas as coisas, seu idioma materno¹³, a autora sentenciou: “Uma única verdade absoluta, se pudesse existir, seria a morte de todas aquelas discussões onde esse ancestral e mestre de todo o polemismo em língua alemã se sentia tão à vontade e sempre tomava partido com a máxima clareza e definição. E isso teria significado o fim da humanidade” (idem, p. 36-37). Retomando agora a distinção entre ouriços e raposas desenhada por Berlin, não pode haver a menor dúvida, confiando nas palavras de Arendt, que Lessing não deixou girar nunca seu pensamento ao redor de uma concepção fundamental de ordem metafísica a partir da qual explicar as suas ideias e intuições sobre o mundo e a vida. Portanto, deve ser contado na lista das raposas. Segundo Arendt, Lessing “queria ser o amigo de muitos homens, mas não o irmão de nenhum homem” (idem, p. 39), e se insistimos na sua figura é por sua semelhança com o perfil que deve ser traçado para descrever a autora de *A condição humana* e que, de algum modo, aqui nos esforçamos em plasmar. Usando seu próprio verbo, Arendt-Lessing “era uma pessoa totalmente política, insistia que a verdade só pode existir onde é humanizada pelo discurso, onde cada homem diz, não o que acaba de lhe ocorrer naquele momento, mas o que ‘acha que é verdade’” (idem, p. 40). Essa mistura de opinião e verdade contida nessa locução, lembra Arendt, não faz sentido na solidão, mas adquire toda a sua relevância no domínio público da política, no qual os homens, fazendo ouvir sua voz, enunciam aquilo que

¹³ Buscar na estima de Arendt pela língua materna alguma sorte de nacionalismo seria errar plenamente seu sentido. Como observado por Barbara Cassin, em Arendt língua materna não se iguala à “língua do meu povo”. Uma filosofia da linguagem *a la* Arendt não seria feita em função de algum tipo de hierarquia ontológica nem em relação a uma suposta integridade nativa ou nacional, ao modo heideggeriano, mas relativa ao *fato* da sua pluralidade (cfr. CASSIN, 2015, p. 118). Em novembro de 1950, no *Diário filosófico* [Denktagebuch], Arendt anota: “Aquilo que torna inseguro o mundo não são os sentidos nem as possibilidades de engano inerentes a eles, nem a possibilidade pensada ou o pânico vivido de que tudo poderia ser um simples sonho, mas a multiplicidade de significados que estão dados com a língua e principalmente com as línguas. Dentro de uma comunidade homogênea de homens a essência da mesa é esclarecida através da palavra mesa, mas logo se abala quando chega ao limite da comunidade respectiva. / É evidente que não existira essa polissemia oscilante do mundo nem a insegurança do homem nele se não se desse a possibilidade de aprender línguas estranhas, que nos demonstra que há outras ‘correspondências’ para nosso mundo comum e idêntico, ou simplesmente se existisse tão só uma língua. Daí o absurdo da língua mundial, que vá contra a ‘condition humaine’, pois implica uma artificial e violenta clarificação inequívoca do múltiplo” (ARENDT, 2006, p. 42).

acham ser verdadeiro, aquilo que os une e os separa, constituindo discursivamente esse espaço entre eles que é o mundo.¹⁴

Toda verdade – insiste Arendt (2008b, p. 40) – fora dessa área, não importa se para o bem ou o mal dos homens, é inumana no sentido literal da palavra; mas não porque possa levantar os homens uns contra os outros e separá-los. Muito pelo contrário, é porque teria o efeito de subitamente unir todos os homens numa única opinião, de modo que de muitas opiniões surgiria uma única, como se houvesse a habitar a Terra não homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular, uma espécie com seus exemplares.

5. *HUMANITAS*, CONTINGÊNCIA E GRATIDÃO: O DIÁLOGO INFINITO

No universo arendtiano, Lessing e Jaspers são duas figuras que estão intimamente relacionadas pelo seu modo de pensar plural e dialógico, aberto e comunicativo, o que, por sua vez, os emparenta com Sócrates, outro nome imprescindível para a autora. Arendt distingue a forma de pensar de Lessing da maneira institucionalizada pela tradição filosófica, pois “o pensamento de Lessing não é o diálogo silencioso (platônico) entre mim e mim mesmo, mas um diálogo antecipado com outros, e é essa a razão de ser essencialmente polêmico” (idem, p. 17). Ficou claro, pelo já exposto, que esse era o mesmo caso de Karl Jaspers, e Arendt era a primeira em saber disso. Assim, como lembra Margaret Canovan (cfr. 1992, p. 266), Arendt, no ensaio “Verdade e política” (1967), diferencia entre dois modos de pensar: o político, que se orienta para um discurso entre os cidadãos com diferentes perspectivas sobre o mundo, e o filosófico, que é solitário e se orienta para a verdade, sendo que “no mundo em que vivemos, os derradeiros vestígios desse antigo antagonismo entre a verdade do filósofo e as opiniões da praça do mercado desapareceram” (ARENDDT, 2007a, p. 292)¹⁵. É a mesma diferença que em outro ensaio não publicado de 1965, “From Machiavelli to Marx”, a fez distinguir entre filósofos políticos e escritores políticos, contando na segunda categoria autores como Maquiavel¹⁶ ou Montesquieu, cuja obra está baseada na experiência política. Nessa sequência, Jaspers, de novo, é o filósofo que poderia funcionar como a ponte entre a filosofia e a política pelas qualidades do seu pensar fluido e inconclusivo, um modo de reflexão ao qual aderiu o

¹⁴ De acordo com a pensadora catalã Marina Garcés, seguindo os vestígios da filosofia, o caminho do eu leva ao nós. Mesmo na solidão mais absoluta, não existe o pensamento privado. A filosofia busca a interpelação. Sem refugiar-se no consenso, é uma voz singular que procura uma razão comum. O que pensas do que penso? Eis sua radical interrogação (cfr. GARCÉS, 2016, *on-line*).

¹⁵ “Nem a verdade da religião revelada, a qual os pensadores políticos do século XVII ainda tratavam como grande malefício, nem a verdade do filósofo, desvelada ao homem solitário, interfere mais nos negócios do mundo. Com respeito à primeira, a separação entre a Igreja e Estado trouxe-nos a paz, e, quanto à última, há muito deixou de reclamar direitos – a menos que se tomem as modernas ideologias a sério como filosofias, o que é com efeito difícil, já que seus partidários proclamam-nas abertamente armas políticas e consideram irrelevante toda a questão da verdade e veracidade. [...] A verdade filosófica, ao penetrar na praça pública, altera sua natureza e se torna opinião, pois ocorreu uma autêntica [...] modificação que não é meramente de uma espécie de raciocínio para outra, mas de um modo de existência humana para outro” (ARENDDT, 2007a, p. 292-295).

¹⁶ Em outro lugar, observamos que “Arendt coloca o autor dos *Discorsi* na lista dos ‘escritores políticos’, já que, segundo a autora, este trata a política de forma direta, sem tentar encaixá-la em qualquer conceito que a desvirtue e a traia, tarefa mais própria, diz Arendt, dos ‘filósofos políticos’” (BOSCH, 2012, p. 196).

último Heidegger e que permitiu a Arendt (2009a, p. 17) prefaciá-lo o primeiro volume de *A vida do espírito* com palavras retiradas do livro de 1951 do filósofo alemão, *Que significa pensar?*:

- O pensamento não traz conhecimento como as ciências.
- O pensamento não produz sabedoria prática utilizável.
- O pensamento não resolve os enigmas do universo.
- O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.

Deste modo, Arendt, adicionando à distinção anterior outra nova, pôde discriminar entre duas concepções de filosofia: uma, a tradicional, segundo a qual o pensamento persegue uma doutrina verdadeira, e outra, moderna e atual, que consiste na apresentação de um pensar que não produz resultados e está aberto a um diálogo que não termina. Em consequência, e como observa Canovan (cfr. 1992, p. 267), apesar das suas múltiplas referências a Platão e sua busca pela verdade, as intervenções e textos tardios de Arendt contêm suficientes alegações que permitem confirmar que, para a autora, essa procura não seria realmente aquilo que deveria ser esperado da reflexão filosófica. Expressado de outra maneira, a leitura do pensamento político de Hannah Arendt autoriza e aponta para a possibilidade de outra filosofia fora dos parâmetros metafísicos e ontológicos da tradição. Para além da discussão acadêmica endógena, gostaríamos de sugerir que, exemplo desse outro modo de filosofar, é essa filosofia da fragilidade dos assuntos humanos que Hannah Arendt desenvolveu desde os seus primeiros textos públicos até sua obra póstuma, na qual sustenta que o pensar levado a sério é um processo infundável, que não produz resultados e que está mais preocupado com o significado e o sentido que com a verdade e a exatidão. Não se trata, pois, de desestimar ou contestar o alcance de sua reclamação quando na conversa televisiva com Günter Gaus, em 1964, negava sentir-se dentro do “círculo de filósofos” (ARENDR, 2008a, p. 31), mas advertir ou vislumbrar, isto é, dar-se conta, ainda que seja de uma forma muito imperfeita, da possibilidade de um filosofar distinto que leva inscrito o selo da contingência e a marca da *humanitas*.

O filósofo alemão Odo Marquard (cfr. 2000, p. 23-24) fez a distinção entre aquilo que é contingente por arbitrariedade e aquilo que é contingente por destino. No primeiro caso, trata-se daquilo que poderia ser de outra maneira e admite mudança. No segundo, aquilo que poderia ter sido de outra forma, mas ninguém pode fazer nada a respeito. Sabemos que na economia da obra arendtiana, a contingência aplicada à história é do primeiro tipo, isto é, aquilo que poderia ter acontecido de outro modo e permite a mudança. As coisas poderiam ter sido de outra maneira se as ações dos homens tivessem sido outras, pois está nas nossas mãos influir até um certo limite nos desígnios da fortuna. Ao lado dessa arbitrariedade contingente, Arendt não entra em contradição por assumir também a contingência por destino quando reflete sobre tudo aquilo que nos foi dado e que não haveria jeito de mudar. No final da primeira edição de *Origens do totalitarismo*, Arendt incluiu um apêndice como notas finais, “Concluding Remarks”, no qual opõe ao ressentimento, que ela considera ser a base psicológica do niilismo contemporâneo, “uma gratidão fundamental pelas

poucas coisas elementares que, de fato, nos foram dadas, tais como a vida mesma, a existência do homem e o mundo” (ARENDT, 2004c, p. 630). No âmbito da política, detalha Arendt, essa gratidão enfatiza o fato de que não estamos sós no mundo, e que podemos reconciliar-nos com a diversidade da humanidade e as diferenças entre os seres humanos, através do grande dom da procriação com o qual o homem foi dotado para que na Terra não houvesse um homem em singular, mas homens em plural. O pensamento político de Hannah Arendt está voltado para essa pluralidade. Pensar não pode nunca deixar de ser uma atividade individual, mas, em Arendt, sua base e seu objetivo é a ampliação do espectro mental a fim de prosseguir a construção e manutenção desse artifício humano chamado mundo. Assistemático, paradoxal e tantas vezes aporético, o pensar arendtiano substitui a razão abstrata pelo juízo concreto da experiência e do acontecimento, pois não consiste em seguir o ditado de umas regras, mas na criação das próprias. Passa com Arendt o mesmo que com Lessing, “considerava a tirania dos que tentam dominar o pensamento pelo raciocínio e sofismas, obrigando à argumentação, como algo mais perigoso para a liberdade do que a ortodoxia” (ARENDT, 2008b, p. 16). Como o criador de Nathan, Arendt nunca se deixou encarcerar dentro de um edifício milimétrico e um discurso coerente que, inevitavelmente, acaba inventando uma realidade paralela. Arendt disseminou pelo mundo sua própria espécie de *fermenta cognitionis*, cujo *motto* Lessing (cfr. idem, p. 15) definiu para sempre a todos aqueles mais preocupados em cultivar o pensamento livre – com desculpas pela redundância – que em fazer quadrar as contas:

Não tenho a obrigação de resolver as dificuldades que crio. Talvez minhas ideias sejam sempre um tanto díspares, ou até pareçam se contradizer entre si, basta que sejam ideias onde os leitores encontrem material que os incite a pensar por eles mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2004c.
- _____. *Diário filosófico*. Barcelona: Herder, 2006a.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007a.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930–1954)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009a.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CASSIN, Barbara. *La nostalgie: Quand donc est-on chez soi?: Ulysse, Énée, Arendt*. Paris: Pluriel, 2015.

- CRICK, Bernard. Arendt and The Origins of Totalitarianism: An Anglocentric View. In: ASCHHEIM, Steven E. (Ed.). *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles; London: University of California Press, 2001. p. 93-104.
- DICKINSON, Emily. *Amor infel*. Madrid: Losada, 2004.
- GARCÉS, Marina. Mort en vida. *Ara*, 17 abril 2016. Disponível em: <http://www.ara.cat/suplements/diumenge/Mort-vida_0_1560443945.html>. Acesso em: 23 maio 2016.
- HEUER, Wolfgang. Amizade política pelo cuidado com o mundo: sobre política e responsabilidade na obra de Hannah Arendt. *História: Questões & Debates*. Curitiba: Ed. da UFPR, n. 46, p. 91-109, 2007.
- LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: A contribuição de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, Vol. 11, No. 30, 1997, p. 55-65.
- LLINÀS, Joan Lluís. *L'home de Montaigne: una lectura dels Assaigs*. Barcelona: Proa, 2009.
- MARQUARD, Odo. *Apología de lo contingente*. València: Alfons el Magnànim, 2000.
- NIXON, Jon. *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. London; New York: Bloomsbury, 2015.
- ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.
- RAMONEDA, Josep. Confianza. *El País*. Madrid, 13 fev. 2005. Disponível em: <http://elpais.com/diario/2005/02/13/domingo/1108269034_850215.html>. Acesso em: 08 março 2016.
- RAYNAL, Jean-Jacques. *Histoire des grands courants de la pensée politique*. Paris: Hachette Supérieure, 2006.
- BOSCH, Alfons C. Salellas. Arendt e Maquiavel, teóricos da *res publica*. In: AGUIAR, Odílio Alves et al. (Org.). *O futuro entre o passado e o presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 191-200.
- SAVATER, Fernando. *Humanismo impenitente*. Barcelona: Anagrama, 1990.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Reflections on Hannah Arendt's Life of the Mind. *Political Theory*, Vol. 10, No. 2 (May, 1982), pp. 277-305.
- _____. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

AISLAMIENTO, SOLEDAD, SOLITUD: HANNAH ARENDT Y LAS FORMAS DE NO ESTAR CON OTROS.

Isolation, loneliness, solitude: Hannah Arendt and the ways of not being with others.

Beatriz Porcel¹

RESUMEN

El acontecimiento de la pandemia de este año 2020 trajo consigo, entre tantas otras cosas, una renovación y una mudanza de nuestro vocabulario cotidiano al tener que incorporar en las conversaciones, en las noticias, en las publicaciones de toda índole, una serie de palabras olvidadas: pandemia, peste, virus, contagios, y la necesidad imperiosa del confinamiento, la cuarentena, el encierro, la separación de nuestros afectos, de las personas cercanas con quienes compartíamos la vida, los trabajos, los diálogos, los paseos. Al tiempo que esto sucedía escritores, filósofos, sociólogos, periodistas y pensadores de todo el mundo se dieron a la tarea de esclarecer, también de interpretar y de explicar qué estaba sucediendo, ensayando respuestas diferentes que van desde plantear la vigencia del estado de excepción o advertir perfiles estatales totalitarios, hasta creer en la posibilidad de configurar nuevas comunidades más solidarias, menos individualistas. A partir de lo expuesto y al aislamiento obligatorio dispuesto por el Estado recordamos que Hannah Arendt, en la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, repasa las notas sobresalientes de esa forma de gobierno inédita y propone distinguir entre tres experiencias de la vida en común: aislamiento (*isolation*), soledad (*loneliness*), y vida solitaria o solitud (*solitud*), y que en este trabajo proponemos llamar experiencias de la vida reclusa o, mejor, formas de no estar con otros para reflexionar a partir de allí sobre las condiciones en que hoy nos encontramos debido a la radical transformación de las relaciones interpersonales, los espacios que habitamos y, fundamentalmente, el vínculo con el mundo entendido en sentido arendtiano.

Palabras clave: Pandemia; aislamiento; soledad; solitud; Hannah Arendt

ABSTRACT

The event of the pandemic of this year 2020 brought with it, among many other things, a renewal and a change in our daily vocabulary as we had to incorporate a series of forgotten words into conversations, in the news, in publications of all kinds: pandemic, plague, virus, contagion, and the imperative need for seclusion, quarantine, confinement, the separation of our affections, from close people with whom we shared life, work, dialogues, walks. As this was taking place, writers, philosophers, sociologists, journalists and thinkers from all over the world undertook the task of clarifying, also interpreting and explaining what was happening, trying different answers that range from proposing the validity of the state of exception or warning totalitarian state profiles, even believing in the possibility of configuring new more supportive, less individualistic communities. Based on the above and the mandatory isolation commanded by the State, we recall that Hannah Arendt, in the second edition of *The Origins of Totalitarianism*, reviews the outstanding notes of this novel form of government and proposes to distinguish between three experiences of life in common: isolation, loneliness, and lonely life or solitude, and that in this work we propose to call experiences of the secluded life or, better, ways of not being with others to reflect from there on the conditions in which we find ourselves today due to the radical transformation of interpersonal relationships, the spaces we inhabit and, fundamentally, the connection with the world understood in the Arendtian sense.

Key-words: Pandemic; isolation; loneliness; solitud; Hannah Arendt

¹ Profesora Titular de Problemática Política y de Teoría Política en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Posee posgraduación en Flacso-UNR. Es Investigadora categorizada de la UNR. Ha publicado junto a Lucas Martín *Vocabulario Arendt* y numerosos capítulos de libros y artículos en publicaciones académicas. E-mail betty.porcel@gmail.com

RESUMO

O evento da pandemia deste ano de 2020 trouxe consigo, entre muitas outras coisas, uma renovação e uma mudança no nosso vocabulário diário, pois tivemos que incorporar uma série de palavras esquecidas nas conversas, nas notícias, nas publicações de todos os tipos: pandemia, peste, vírus, contágio e a necessidade imperiosa de confinamento, quarentena, isolamento, separação de nossos afetos, de pessoas próximas com quem compartilhamos a vida, o trabalho, os diálogos, os passeios. Ao mesmo tempo em que isso acontecia, escritores, filósofos, sociólogos, jornalistas e pensadores de todo o mundo se encarregavam de esclarecer, interpretar e explicar o que estava acontecendo, tentando diferentes respostas que vão desde propor a validade do estado de exceção ou alertando para perfis de estados totalitários, mesmo acreditando na possibilidade de configurar comunidades novas, mais solidárias e menos individualistas. Com base no exposto e no isolamento obrigatório proporcionado pelo Estado, relembramos que Hannah Arendt, na segunda edição de *Origens do Totalitarismo*, revê as notas marcantes desta forma de governo inédita e se propõe a distinguir entre três experiências de vida em comum: isolamento (*isolation*), solidão (*loneliness*), e vida solitária ou solitude (*solitud*), e que neste trabalho nos propomos a chamar experiências de vida reclusa ou, melhor, modos de não estar com os outros para refletir a partir daí sobre as condições em que nos encontramos hoje devido à transformação radical das relações interpessoais, dos espaços que habitamos e, fundamentalmente, do vínculo com o mundo entendido no sentido arendtiano.

Palavras-chave: Pandemia; isolamento; soledão; solitude; Hannah Arendt

*De repente estou só no mundo. Vejo tudo isto do alto de um telhado espiritual.
Estou só no mundo. Ver é estar distante. Ver claro é parar. Analisar é ser estrangeiro. Toda a gente passa sem roçar por mim. Tenho só ar à minha volta.
Sinto-me tão isolado que sinto a distância entre mim e o meu fato.
Fernando Pessoa Livro do desassossego.*

INTRODUCCIÓN.

El acontecimiento de la pandemia de este año 2020 trajo consigo, entre tantas otras cosas, una renovación y una mudanza de nuestro vocabulario cotidiano al tener que incorporar en las conversaciones, en las noticias, en las publicaciones de toda índole, una serie de palabras olvidadas: pandemia, peste, virus, contagios, y la necesidad imperiosa del confinamiento, la cuarentena, el encierro, la separación de nuestros afectos, de las personas cercanas con quienes compartíamos la vida, los trabajos, los diálogos, los paseos. Al tiempo que esto sucedía escritores, filósofos, sociólogos, periodistas y pensadores de todo el mundo se dieron a la tarea de esclarecer, también de interpretar y de explicar qué estaba sucediendo, qué mundo era este capaz de propagar tanto dolor y tanta muerte, cómo se sostenían las vidas de los seres humanos tan atemorizados unos de otros, tan aislados unos de otros, tan disciplinados por los científicos expertos, tan controlados por sus gobiernos, ensayando respuestas diferentes que van desde plantear la vigencia del estado de excepción o advertir perfiles estatales totalitarios, hasta creer en la posibilidad de configurar nuevas

comunidades más solidarias, menos individualistas². Se han hecho presente así inesperados tipos de encierro que configuran una nueva geopolítica mundial pandemizada.

A partir de lo expuesto y al aislamiento establecido por el Estado llamado Aislamiento Social Obligatorio recordamos que Hannah Arendt, en la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo* publicada en 1958 modifica las “Conclusiones” de la primera edición de 1951 añadiendo un capítulo final titulado “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” en el que – entre otros importantes desarrollos teóricos- repasa las notas sobresalientes de esa forma de gobierno inédita y propone distinguir entre tres experiencias de la vida en común: aislamiento (*isolation*), soledad (*loneliness*), y vida solitaria o solitud (*solitud*)³, que serán retomadas en obras posteriores⁴, y que en este trabajo proponemos llamar experiencias de la vida reclusa o, mejor, formas de no estar con otros para reflexionar a partir de allí sobre las condiciones en que hoy nos encontramos debido a la radical transformación de las relaciones interpersonales, los espacios que habitamos y, fundamentalmente, el vínculo con el mundo entendido en sentido arendtiano.

LAS FORMAS DE NO ESTAR CON OTROS.

Juzgamos relevante que las distinciones arriba mencionadas aparezcan al final de *Los orígenes del totalitarismo*, en el lugar textual en que Arendt lanza el alerta sobre los peligros que colocó esa nueva forma de gobierno extrema que va a permanecer para siempre con nosotros amenazando con resurgir. Del repertorio de formas de dominación autoritarias y extremas como la tiranía, el despotismo, el totalitarismo Arendt presenta una serie de determinaciones que permiten comprender la especificidad y las diferencias entre cada una de ellas: el crecimiento de la sociedad de masas, la indiferencia hacia la política y la cosa pública, el poder de la ideología y la propaganda, luego el terror y los campos de confinamiento y de exterminio. Por último, Arendt establece la distinción entre aislamiento, soledad y solitud, “experiencias básicas en la vida en común”⁵ y que deriva en situaciones y vivencias disímiles.

En su estudio sobre la obra de Arendt, Margaret Canovan se ocupó de destacar esas diferenciaciones asociándolas tanto al esquema habitual de distinciones ternarias como al conocido recurso metodológico de tomar un término de uso corriente como ‘soledad’ [loneliness] y diferenciarlo de otros muy cercanos, casi sinónimos, como ‘aislamiento’ [isolation] y ‘solitud’

² Ver, entre tantos: AGAMBEN G.y otros. *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires: ASPO, 2020. Evânia Reich, Maria de Lourdes Borges, Raquel Cipriani Xavier. *Reflexões sobre uma pandemia*. Florianópolis: Néfitonline 2020. Revista *Dialektika*. “Filosofía y coronavirus”. Marzo 2020 disponible en <https://dialektika.org/2020/03/17/filosofia-coronavirus-dossier-poderes-del-gobierno-la-libertad-individual/>

³ ARENDT Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Trad.Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 1982. En la edición en portugués de la obra el traductor utiliza isolamento, solidão y solitude para cada uno de los tres términos: Hannah Arendt. *Origens do Totalitarismo: Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.527ss.

⁴ Entre otras nombramos “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, texto incluido en ARENDT Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caoarrós, 2005 y ARENDT Hannah. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

⁵ ARENDT Hannah op.cit.1982, p.610.

[solitude]⁶, siendo relevante la primera ya que, como veremos, significa la pérdida de todo vínculo con el yo, con el mundo, con los otros. Para Canovan, las reflexiones de Arendt sobre la 'soledad' en el capítulo 'Ideología y terror' revelan la forma en que, mientras continuaba ocupada con la problemática del totalitarismo, su línea de pensamiento se extendió para abarcar cuestiones que van a aparecer en *La Condición Humana* hasta en la póstuma *La vida del espíritu*. También André Duarte señala la importancia de estas distinciones, especialmente entre 'aislamiento', 'soledad' y 'solitud' y cree, como Canovan, que sobre todo el análisis de la 'soledad' tuvo muchas implicaciones importantes en la obra arendtiana posterior a su estudio sobre el totalitarismo, marcando el impacto tan negativo de esa experiencia deshumanizadora, de esa pérdida de confianza en el mundo⁷.

Para Arendt aislamiento, soledad y solitud revelan un vínculo diferente en cada caso con su concepto de mundo y pueden comprenderse en sus continuidades y rupturas, en lo que produce un limitado acceso al mundo, en lo que impide configurar el espacio de aparición, el "entre", en la radical negación de la pluralidad. El mundo es lo que los hombres comparten, es esencialmente "común" por eso para la autora existir es aparecer en el mundo, la pertenencia al mundo es lo que permite a cada uno ser humano por lo que cada experiencia de debilitamiento o de pérdida del mundo transforma su condición. Es una tarea imperiosa reflexionar cómo se articulan hoy esas experiencias, iluminar los cambios, las transformaciones derivadas del confinamiento y las distancias obligadas entre los seres humanos por razones sanitarias para relevar las formas políticas en el horizonte del mundo común.

AISLAMIENTO.

Arendt usa las categorías de aislamiento e impotencia para distinguir tiranía de totalitarismo: "...el aislamiento y la impotencia, es decir la incapacidad fundamental para actuar, son siempre características de las tiranías. Los contactos entre los hombres quedan cortados en el gobierno tiránico y frustradas las capacidades humanas para la acción y el poder". No obstante esta experiencia no quebranta las relaciones entre los seres humanos ni anula todas las capacidades humanas, ya que según Arendt "...toda la esfera privada, con las capacidades para la experiencia, la fabricación y el pensamiento quedan intactas"⁸.

En un régimen tiránico una de las operaciones más importantes para afirmarse como tal es lograr el aislamiento, asociado a la impotencia y no al poder que es efecto de la acción concertada de los hombres. En el *Diario Filosófico* Arendt escribe "Por el hecho de que el tirano tiene que aislar a todos los hombres entre sí, para dejarlos sin poder, de acuerdo con lo que él mismo es, destruye

⁶ CANOVAN Margaret. *Hannah Arendt. A reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge:Cambridge of University Press, 1992, p.91-2.

⁷ DUARTE André. . *O pensamento á sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p.56-7. Notemos que Duarte traduce 'loneliness' como 'desolación'. Elegimos continuar utilizando 'soledad' para evitar confusiones en nuestro argumento.

⁸ ARENDT Hannah op.cit. 1982, p.611.

constantemente el ‘entre’⁹. Sin embargo la condición de estar aislado llega a ser una precondition de la fabricación ya que, como dice Arendt, en tanto *homo faber* el ser humano tiende a aislarse con su trabajo, se aparta de la esfera política, del ámbito de los asuntos comunes para producir “...sea un objeto de artesanía o una obra de arte”¹⁰. Si el mundo, como artificio humano caracterizado por la permanencia y la estabilidad desaparece, entonces la vida humana no encuentra lugar ni espacio donde instalarse, ni las condiciones que transformen su vida más allá de la repetitiva *labor* ligada a los ciclos de la naturaleza. El constructor del mundo es el *homo faber*, no el *animal laborans*¹¹. El ser humano aislado se introduce en el mundo a través de la obra, de la fabricación de cosas, de objetos útiles y de objetos estéticos, y en este aislamiento la vida privada, la vida individual, se hallan salvaguardadas y mantenidas sin sufrir ningún deterioro perdiéndose, en cambio, el mundo común que para la autora, como ya dijimos, es el espacio que se configura entre los seres humanos, el espacio público en el que acontece la acción propiamente política. Arendt considera que el *homo faber* “está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia [...] que es el mercado de cambio”, es decir que este hombre productor de cosas “sólo encuentra su propia relación con otras personas mediante el intercambio de productos”, y el aislamiento aparece como un derecho derivado de la relevancia de lo privado¹².

Los regímenes dictatoriales destruyen, por lo tanto, las libertades públicas e impiden cualquier ejercicio de asociación y de reunión cancelando la acción por la cual los seres humanos actúan concertadamente y cancelando el poder que los vínculos comunes producen. Los individuos, escribe Tassin, vueltos a la esfera privada de la existencia, son además expulsados de la pluralidad hacia la multiplicidad, privados de pluralidad para no ser sino una multiplicidad de signo meramente cuantitativo: la multiplicidad es el carácter de seres aislados mientras que la pluralidad es el carácter de seres actuando concertadamente cuyo resultado es la instauración del mundo común¹³.

Sin embargo, el aislamiento político no suprime el mundo sino su carácter de común, de espacio de aparición pública, permaneciendo indemnes los mundos particulares, los vínculos con los prójimos y con uno mismo, la posibilidad de fabricar, de intercambiar, de consumir. Por este empobrecimiento de mundo común el aislamiento está ligado con las experiencias que Arendt denominó “desenraizamiento” o “desarraigo”, el hecho de carecer de raíces, carecer de todo arraigo en el mundo, la completa desaparición del ámbito público y de la acción política. Como tal, puede ser caracterizado como pretotalitario, como precondition del totalitarismo debido a que es una experiencia capaz de preparar el medio en que fructificará el terror. Sumado a esto Arendt advierte el peligro de la aparición de la sociedad de masas, proceso que es analizado exhaustivamente en *Los*

⁹ ARENDT Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*. Trad. de Raul Gabás. Barcelona: Herder, 2006, p.155.

¹⁰ ARENDT Hannah op.cit.1982, p.611.

¹¹ Estos desarrollos son bien conocidos y están desarrollados por Arendt en *La condición humana* ARENDT, 1993, Barcelona, Paidós.

¹² ARENDT Hannah op.cit.1993, p.178-9.

¹³ TASSIN Etienne. *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Payot, 1999, p.201-2.

Orígenes del Totalitarismo desde sus inicios, identificando sus procedencias, causas y efectos¹⁴. En la sociedad de masas los seres humanos son aplastados unos contra otros y privados del mundo que los reúne y separa al mismo tiempo, privados de la posibilidad de destacarse cada uno como un “quién” y de actuar y aparecer en el espacio público. Lo que Arendt llama sistema pretotalitario, puerta de entrada al totalitarismo, tiene lugar allí donde los seres humanos han dejado de lado todo apego a la vida política y perdido el significado del ámbito público. La sociedad de masas acontece y el mundo común desaparece.

SOLEDAD.

Lo que Arendt llama ‘soledad’¹⁵ [*loneliness*] es uno de los aspectos clave para definir al totalitarismo como una nueva forma de gobierno: “Los gobiernos totalitarios, como todas las tiranías, no podrían ciertamente existir sin destruir el terreno público de la vida, es decir, sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada”. Tan estrecho es el vínculo entre soledad y totalitarismo que Arendt afirma que esa forma de dominación necesita sustentarse en la total y absoluta no pertenencia al mundo lo que hace que esa forma de no estar con nadie sea una de las experiencias más radicales y desesperadas del hombre”¹⁶.

En su objetivo de aislar a los seres humanos, y a diferencia de lo que sucede en los regímenes tiránicos, el totalitarismo va más allá, tal como explica Arendt: “El aislamiento se refiere solo al ámbito político de la vida, la soledad se refiere a la vida humana como un todo”, el aislamiento, por lo tanto, se convierte en soledad. En esta forma de gobierno inédita el espacio público no es lo único que va a ser aniquilado, sino que también se va a arrasar la vida privada, ese espacio en el que el ser humano realiza su actividad como *homo faber*, construye la durabilidad y estabilidad del mundo que lo rodea, quedando por lo tanto reducido a un *animal laborans*, a la labor repetitiva y meramente reproductiva de lo biológico. Así, se advierte una pérdida del mundo por partida doble, del mundo como espacio para la aparición, la acción y el discurso y del mundo como estabilidad y refugio. El mundo ha dejado de ser lo que está entre los seres humanos. Canovan sostiene que para Arendt soledad significa privación no sólo de un carácter emocional, sino también de uno ontológico y epistemológico afectivo, la separación de la experiencia humana de la realidad,

¹⁴ Para un exhaustivo análisis sobre el desarrollo de la sociedad de masas ver PASOS Fábio: *O conceito de mundo em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014, especialmente cap.III.

¹⁵ Como dijimos más arriba, ‘soledad’ es la traducción al español de ‘loneliness’ en *Los orígenes del totalitarismo*. No en todas las traducciones de obras de Arendt, así como en trabajos en portugués y en inglés, se da esta traducción. Una interesante explicación sobre la palabra ‘loneliness’, sus usos y significaciones, puede leerse en Samantha ROSE. “Where loneliness can lead”. *Aeon*, October 2020 disponible en https://aeon.co/essays/for-hannah-arendt-totalitarianism-is-rooted-in-loneliness?fbclid=IwAR0RYdGIhrbY7p5wccY1kq_ucrKiFXLZBx0ymbcy3nelOOOf-6B1ISBHa26A

¹⁶ ARENDT Hannah op.cit.1982, p.612.

así como la falta de comunidad y consuelo¹⁷. Este aspecto afectivo fue señalado por Arent en una entrada del *Diario Filosófico* cuando escribe: “Toda soledad sostenida consecuentemente termina en la desesperación y el desamparo simplemente porque uno no puede abrazarse a sí mismo”¹⁸.

Si, como dijimos, el aislamiento significa la ausencia de compañía pública de los demás con la consecuente pérdida del mundo común, la soledad es mucho más que esto, ya que se trata de la pérdida de todo vínculo, de toda pertenencia tanto del mundo común como del propio yo, significa no pertenecer al mundo en forma alguna, consumando así la misión –en el caso de los totalitarismos- de volver superfluos a todos los seres humanos anulando su espontaneidad y capacidad de solidaridad de unos con otros. Soledad, para Arendt, no significa estar solo, no es carencia de compañía o de auxilio de los demás; es ser abandonado por todos los otros y peor todavía, abandonado por sí mismo. Como escribe Alves Neto “...abandonados por tudo (pela estabilidade do artifício humano durável ao nosso redor) por todos (pelo senso común e pela pluralidade humana) e também por nós mesmos (pela dualidade reflexiva inerente ao diálogo pensante de eu com ele próprio)”¹⁹. La soledad es, por lo tanto, la más perfecta antítesis de la pluralidad.

Las tres etapas de la destrucción humana que lleva adelante el totalitarismo (de la persona jurídica, de la persona moral, de la persona física) responden a un programa planificado para apartar al ser humano del mundo común, de la compañía de los otros y de la compañía de sí mismo, proceso que lleva, según Etienne Tassin, a una triple destrucción: del espacio público, del vínculo intersubjetivo y del vínculo intrasubjetivo. Y cada destrucción tiene como efecto la negación de una relación: la de cada uno con el ámbito público, la de cada uno con los otros, la de cada uno consigo mismo, con lo que se destruyen, en síntesis, todos los modos en los que la pluralidad se manifiesta²⁰. De modo simultáneo, el yo y el mundo se pierden; se trata, como escribe Arendt en carta a Jaspers, de la cualidad de estar sin nadie más²¹.

Según Arendt, a través de la pérdida total de la realidad el mundo creado y compartido entre las personas desaparece y con él la posibilidad de aparecer ante los demás como seres humanos únicos. La soledad totalitaria es inhumana en un doble sentido: primero, niega el hecho de la pluralidad, y segundo, apunta a reducir al ser a un “conjunto de reacciones” negando así cualquier forma de humana subjetividad. El totalitarismo busca deliberadamente crear las condiciones en las que prospera la soledad eliminando por medio del terror toda posibilidad de hablar y compartir con otros y toda posibilidad de cuidar el mundo. Sin poder acercarse a los demás, sin conexión posible con nada del mundo, la experiencia de la soledad conduce a las personas a buscar en la ideología y

¹⁷ CANOVAN Margaret op.cit. 1992, p.92.

¹⁸ ARENDT Hanna op.cit.2006 p.160.

¹⁹ ALVES NETO Rodrigo. *Alienacões do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*, São Paulo: Edic.Loyola 2009, p.34

²⁰ TASSIN Etienne op.cit. 1999, p.174-5.

²¹ ARENDT Hannah and Karl JASPERS. *Correspondence 1926-1969*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992, letter January 29, 1949.

en impecable lógica un sucedáneo del mundo y de la realidad. El desarraigo y la superfluidad que Arendt vincula con la soledad transforma el ‘quién’ humano en un ‘qué’ siempre reemplazable y llegado el caso, innecesario.

Para que el terror totalitario pueda imponerse hace falta implantar la soledad. La producción de muertos-vivientes y la condición de total superfluidad deterioran la condición humana destruyendo toda su dignidad y apartando a cada uno del reconocimiento de los demás. Para Arendt, el terror y la ideología – ese suprasentido que se superpone al sentido común compartido- se ocupan de producir esos efectos y para lograrlos plenamente hace falta que los hombres no estén únicamente aislados entre sí sino en absoluta y completa soledad, proceso que como dijimos comienza a gestarse a partir del fenómeno de la sociedad de masas.

SOLITUD.

Arendt denomina ‘solitud’ al modo de existencia que consiste en el diálogo silencioso de cada uno consigo mismo, el dos-en-uno²². Sostiene que “la solitud es algo más y algo diferente de otras formas de estar solo, en particular y sobre todo de la soledad y del aislamiento”²³. Las experiencias ya analizadas, soledad y aislamiento, carecen de esa escisión interna que dialoga, interroga, discute. A diferencia del aislamiento, en el espacio de la solitud, donde estamos solos y, sin embargo, en compañía de nosotros mismos, tenemos la capacidad de confrontar las líneas de pensamiento que creamos y seguimos.

Arendt sostiene que en el momento en que el ser humano se implica en la tarea de pensar el mundo no se ausenta totalmente y no aleja la tampoco la pluralidad. El carácter plural de la condición humana se transforma en una dualidad reflexiva que consiste en estar solo *consigo* mismo²⁴, en que uno se hace compañía a uno mismo, marca indudable de que el hombre existe *esencialmente* en plural y que la solitud, al pensar, actualiza la mera conciencia de sí en dualidad, en actividad dialéctica y crítica. Esta experiencia de la solitud o, como Arendt también la llama, de estar solo, no se asemeja a la soledad ya que la ausencia de los otros es sustituida por el dos-en-uno de cada uno. Como sostiene Arendt, en solitud me hallo en compañía de mí mismo en virtud de la escisión del dos-en-uno propio del diálogo del pensamiento²⁵. Arendt puso de relieve la capacidad del ser humano para entablar un vínculo consigo mismo igual que con los otros, la posibilidad de

²² Etienne Tassin lleva a cabo una cronología del tema del ‘dos-en-uno’. Arendt lo señala tempranamente en la conferencia “Ideology and Propaganda” que pronuncia en 1950, publicada como “Ideology and Terror: a Novel Form of Government” en la *Review of Politics* y por último incorporada como capítulo conclusivo en la segunda edición *The Origins of Totalitarianism*. Antes de esta publicación, en 1954, en el curso “Philosophy and Politics” Arendt se expone sobre el ‘dos-en-uno’ encarnado en Sócrates. Tassin cree que la figura dialógica del pensar, la estructura plural de la identidad y la relación entre cada singularidad y la pluralidad de los otros en el mundo común, expuesta desde los primeros textos hasta el último, es una muestra de la permanente preocupación de Arendt por el mundo y la condición humana y todo aquello que pudiera pervertirlos, negarlos o destruirlos. TASSIN Etienne op.cit. 1999, p.174.

²³ ARENDT Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Trad.Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2007.p.113.

²⁴ La cursiva es de Arendt ARENDT 2002 p.211

²⁵ ARENDT Hannah 2007 p.113-4.

ser cada uno una dualidad, de llevar adelante un diálogo silencioso que la autora atribuye, primero, a Sócrates y que forma parte del arsenal teórico vinculado al pensamiento²⁶.

El yo pensante mantiene una inagotable y continuada actividad en busca del significado y permite al ser humano mantenerse apartado de la sensación de estar en el desierto. Arendt escribe: “...el dos-en-uno socrático alivia la soledad del pensamiento; su intrínseca dualidad apunta hacia la infinita pluralidad que es la ley de la tierra”²⁷. El yo pensante, cuando se divide en dos, anuncia ya al otro con quien entablará un diálogo en el espacio público. Desde un punto de vista existencial, el pensar es para Arendt una actividad solitaria pero no aislada, y aquella distinción que aparece en sus primeros textos –como en *Los orígenes del totalitarismo*– vuelve a hacerse presente en el último, *La vida del espíritu*. “la soledad es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo. La soledad aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos-en uno, ni hacerme compañía a mí mismo, cuando [...] soy uno y sin compañía”²⁸.

De todas maneras, la autora siempre es muy clara cuando advierte que el pensamiento como tal puede dar lugar al “pensador profesional”, que abandona el mundo, que escapa de la condición humana de la pluralidad, mientras que el pensar socrático dual va y viene del yo al mundo y de este al yo. Los filósofos corren el riesgo de aislarse para hacer su trabajo y pueden dar la espalda al mundo y, peor aún, pueden ser seducidos por los tiranos tal como le sucedió a Platón.

HOY NOSOTROS.

Es ciertamente relevante reparar, al final del análisis de estas distinciones arendtianas, en dos importantes paradojas: la que afirma “la soledad se manifiesta más nítidamente en compañía de otras personas”²⁹, y la que afirma, tomando la cita de Catón el Viejo que aparece en Cicerón, que “...nunca [nadie] está menos solo que cuando está consigo mismo”, cita esta última que significativamente cierra *La condición humana* y es el primer epígrafe que abre *La vida del espíritu*. El arco de lo que al principio nombramos como experiencias de la vida recluida o, mejor, como formas de no estar con otros, se ha configurado en la teoría política de Arendt en vínculo estrecho con su concepción de mundo y de pluralidad, con la salvaguarda de la auténtica condición humana que es hablar y actuar con otros en el ámbito público.

Ya no vivimos bajo regímenes dictatoriales ni totalitarios. La soledad en su versión más radical tal como la instaurada por los totalitarismos parece haberse alejado, sin embargo el aislamiento y la soledad pueden conjugarse en presente. El aislamiento y la soledad son experiencias antimundanas y por lo tanto antipolíticas, ya que sin un mundo común, sin una escena en la cual aparecer mediante palabra y acción a la luz de los demás no hay un *quién*, que permanece así

²⁶ “...el dos-en-uno que Sócrates descubrió como la esencia del pensamiento” ARENDT Hannah op.cit 2002 p.207.

²⁷ ARENDT Hannah 2002 p. 210.

²⁸ ARENDT Hannah 2002 p. 207.

²⁹ ARENDT Hannah 1992 p. 527.

ignorado tanto por el mundo como por sí mismo. La soledad, en cambio, acontece al costado del mundo, suspendiendo transitoriamente el vínculo mundano; es políticamente importante ya que dispone y prepara a quien piensa para la pluralidad de la condición humana. No vivimos bajo regímenes autoritarios pero la sociedad de masas, dice Arendt en 1972, "...es un hecho"³⁰ que anima a los seres humanos a ignorar el mundo en lugar de comprometerse con su cuidado.

En un entorno socialmente distanciado y en la vida reclusa ¿cómo realizar la plenitud del mundo? Imposibilitados de encontrarnos 'cara a cara' ¿cuál es el carácter del 'entre'? Durante este tiempo de pandemia en el que no estamos con otros el espacio público está casi clausurado y ha sido reemplazado por el denominado espacio 'virtual', un híbrido de varios rostros que suspende el tiempo real y que aleja a los unidos (al contrario del espacio público que, recurriendo a la metáfora de la mesa de Arendt, une y separa a los iguales y distintos). En el presente aislamiento advertimos transformaciones muy significativas de la distinción entre espacio privado y espacio público al estar desarraigados de las rutinas habituales y alienados de nuestro mundo de mutuas compañías. Si el aislamiento llega a convertirse en una experiencia extendida en el tiempo las ocasiones para la actividad del pensamiento en soledad y para las acciones compartidas pueden disminuir peligrosamente. En un texto muy reciente, "Crónicas sobre el Covid 19", Eduardo Jardim recurre a las distinciones hechas por Hannah Arendt para destacar dos aspectos de este presente: la soledad efecto del aislamiento social y la acción de la tecnología sobre la naturaleza que parece ser el origen del virus. Jardim rescata, como posible reparación, la idea de que toda crisis es portadora de un nuevo comienzo, de una promesa³¹. Agreguemos que si, como escribe Arendt, "el 'initium' se realiza solamente en la esfera del entre"³², la promesa debe ser la de comprometernos con el mundo compartido en el que vivimos y que permanecerá después de nuestra muerte.

Arendt dejó como lección la importancia de pensar en lo que hacemos y su caso fue, tempranamente, comprender el totalitarismo provista de "un incansable optimismo y una incansable desesperación". Debemos ser capaces de formular hipótesis para pensar este tiempo, su crisis y su potencia innovadora, comprender qué tipo de resistencia es posible establecer para rearmar el espacio común y responder a estas transformaciones de nuestra relación con el mundo y con los otros que está siendo amenazada; comprender, en suma, que consiste en "...examinar y soportar conscientemente la carga de nuestro siglo"³³. ¿Es el espacio virtual el tipo de mundo que puede acogernos? Que un virus global no nos condene al aislamiento, antesala de la soledad como dice Arendt y que seamos capaces de hallar un vínculo mundano a través del vínculo *on line*. Si "En todos los tiempos, las personas que conviven se ven enfrentadas a situaciones que pertenecen al

³⁰ ARENDT Hannah. "Discusión con amigos y colegas en Toronto" en *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta, 2010, p.83.

³¹ JARDIM Eduardo. "Crónicas sobre a covid-19". *O que nos faz pensar* Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio: Rio de Janeiro, v.29, n.46, jan-jun.2020.

³² ARENDT Hannah op.cit.2006, p.154.

³³ ARENDT Hannah op.cit.1982 p.5.

espacio de lo público, que merecen discutirse en público”³⁴ esta es la ocasión de discutir qué estamos haciendo tan aislados y distanciados unos de otros.

³⁴ ARENDT Hannah op.cit.2010, p.80.

HANNAH ARENDT, A LEI CLÁSSICA E A QUESTÃO DA NORMATIVIDADE

Hannah Arendt, the classical law and the question of normativity

Hugo Araújo Prado¹

RESUMO

Este artigo visa compreender a relação entre a lei e a cidade a partir do pensamento de Hannah Arendt. Embora as leituras de Arendt sobre a lei pareçam ser não sistemáticas, defendo a posição segundo a qual Arendt trabalha com essas questões no terreno de sua compreensão política dos conceitos de *nómos* e *lex*. Quando Arendt lida com os conceitos clássicos de lei, ela apresenta elementos valiosos para entender tanto a dimensão da inovação quanto da conservação na política.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Lei; Cidade; Política.

ABSTRACT:

This article aims to understand the relationship between city and law in Hannah Arendt's thought. Although Arendt's engagement on law appears to be unsystematic I shall argue that Arendt's work with this questions in the ground of her political understanding of the concepts of *nómos* and *lex*. I shall point out that when Arendt deal with the classics concepts of law she presents valuable elements to understand both the dimensions of innovation and conservation in politics.

Keywords: Hannah Arendt; Law; City; Politics.

INTRODUÇÃO: A ORIGEM DA LEI E A QUESTÃO DA NORMATIVIDADE

A normatividade parece pertencer ao conjunto de problemas cuja aparição se deve à própria capacidade humana de associação, a capacidade das pessoas de se conjugarem e criar sociedades. Registram-se desde os clássicos tentativas de compreender as razões da existência da lei. Na tradição da filosofia política, sua origem já foi afirmada provir do campo da necessidade, sendo atribuída à norma o papel de colocar o limite que protege os “indivíduos” da ingerência de uns sobre a vida biológica dos outros, o impulso para sua criação adviria da garantia dos substratos materiais necessários para a manutenção da vida. Também se afirmou sua origem estar vinculada à liberdade, à criação de um espaço para o aperfeiçoamento comum e realização das potencialidades da natureza humana. Entretanto, se o problema da normatividade parece surgir intuitiva e espontaneamente onde quer que haja política – ao menos se for verdade que o ser humano possui e possuirá sempre a

1 Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor Adjunto no Centro Universitário UNIFEMM, na Faculdade Promove e no Centro Universitário UNA. e-mail hugoaprado@yahoo.com.br

necessidade de se questionar “sobre aquilo que está fazendo” – a própria filosofia política precisou nascer para que as primeiras tentativas de pensar conceitualmente a normatividade viessem à tona.

A primeira aparição do problema da normatividade se dá sob a forma da relação entre a lei e a cidade clássica. Pertence ao registro da autocompreensão dos gregos sobre a origem da lei a concepção de que se a lei regula a vida na cidade, o próprio nascimento dessa não teria se dado sem a lei. Na obra *As Leis*, a personagem do estrangeiro ateniense, que a esse respeito atua como porta voz de Platão, enuncia a tese sobre a evolução dos ajuntamentos humanos até o nascimento da *pólis* (cidade). Em primeiro, para se proteger da natureza, várias famílias formam uma unidade, uma comunidade. Em segundo, as comunidades originais se tornam maiores, de modo que no interior dos pequenos agrupamentos que as formam subsistem os parâmetros religiosos e familiares. Em terceiro, e por fim, surge uma nova forma de ajuntamento, o sistema político que se conhece como cidade². Coloca-se a demanda da superação dos parâmetros fundados na religião arcaica e a fundação de um espaço comum, regido por normas partilhadas por todos que fazem parte da vida política.

Jean Pierre Vernant relembra que Aristóteles, na obra não preservada de título *Peri philosophias*, também teria sublinhado o papel da origem das leis ao descrever o processo de desolação e reconstrução da civilização ao qual estaria sujeito a humanidade. O ponto de partida para a refundação seria a redescoberta dos meios para sobrevivência, que seria seguida pelo reencontro com as artes, para então, em um terceiro estágio, ser organizada a *pólis* a partir da invenção das leis e dos os vínculos que unem as partes da cidade³.

O que se visualiza, então, é a existência de uma relação originária entre legislação e cidade. Na medida em que se considere que tal relação de origem fora traduzida e explicada em termos modernos por meio do problema da fundação (ou da constituição) dos corpos políticos, é possível considerar que algo do termo originalmente utilizado para designar lei tenha sobrevivido. Essa constatação pode servir ao auxílio da compreensão de algo sobre o atributo das normas ou leis, sua normatividade⁴.

² PLATO; SAUNDERS, Trevor J. *The Laws*. New York: Penguin Books, 2004, 381a-c.

³ VERNANT, Jean Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 73.

⁴ A utilização do termo normatividade, neste artigo, requer uma dupla significação. Em primeiro, deve se considerar que o radical de normatividade é norma, que remete sua origem ao termo grego *nómos*. Por se tratar de um termo derivado, deve-se considerar que normatividade designa aquilo que é próprio da norma, seu atributo específico. A própria escolha do termo poderia dar ensejo a polêmica sobre os motivos da sua preferência no lugar do termo legalidade, derivado de lei que, por sua vez, possui sua raiz na palavra latina *lex*. Em princípio, não seria ilegítimo tratar normatividade e legalidade como equivalentes. Contudo um bom motivo para preferir o uso do termo normatividade pode ser encontrado no fato de que legalidade, modernamente, tem sido utilizado para caracterizar aquilo que é legislado, portanto designa um estado de coisas cujo fundamento se remete a um ato de vontade (ou uma decisão). A solução para esse conflito seria considerar que podemos incluir o significado de *lex* à história do termo normatividade, *i.e.*, considerar que o uso desse termo não implica em desconhecer aquilo que foi sedimentado no termo latino. Não pode se perder de vista que o termo *lex* toma parte do seu significado de empréstimo do termo *nómos*, originado na cultura grega, ao mesmo tempo que possui outra parte propriamente originária do mundo político romano. Em segundo, é importante considerar os sentidos problemáticos que o próprio termo norma passou a comportar no século XX, especialmente no interior das ciências sociais, onde assume a conotação de comportamento normal. Mais uma vez, o uso do termo normatividade pode se provar adequado, caso seja possível demonstrar que ele possa

Como base teórica para investigação desse problema, adota-se a leitura de Hannah Arendt sobre a lei no contexto clássico e sua metodologia de rememoração do passado. Faz-se, então, necessário diferenciar esse grupo de análises de outras leituras sobre a lei, todas elas organizadas a partir de aparições episódicas da questão no pensamento da autora. Em primeiro, podemos nos remeter ao problema da legitimidade e da força vinculativa da lei, que aparecem em suas leituras sobre o problema dos direitos humanos (*Origens do Totalitarismo*) e na definição de crimes contra a humanidade (*Eichmann em Jerusalém*). O segundo conjunto estaria circunscrito na “constelação” de análises de Arendt sobre os clássicos, que renderam à autora a crítica de não realizar nada mais que um revivalismo nostálgico da *pólis* grega, que reduziria a finalidade da ação à sua própria performance. O terceiro, refere-se à reflexão de Arendt sobre a autoridade da constituição, iluminada pelos eventos das revoluções da era moderna (*Sobre a Revolução*).

Neste artigo, enfatizo o segundo grupo mencionado, acompanhando a literatura composta por aqueles que compreenderam que o pensamento de Arendt não recaí nem em um “espontaneísmo”, nem na adoção da *pólis* como modelo, mas que suas análises sobre os clássicos servem à compreensão da ação política, suas ambiguidades e as possibilidades da sua redenção, e à compreensão do potencial estabilizador da lei – mesmo no contexto de dissolução da tradição.

Nessas leituras Arendt explora, por um lado, a dimensão político espacial, explicada pelo conceito grego de *nómos* e, por outro, a dimensão estabelecadora de relações, própria ao conceito romano de *lex*. Arendt compreende o movimento de alteração do significado da lei política e aquilo que é próprio à experiência dos gregos e romanos. Contudo, antes de explorar como a autora o faz, apresento um breve ensaio sobre a lei na cidade clássica. Pretendo situar a origem e transformações do conceito de *nómos* no pensamento grego para delimitar como o problema da normatividade surge nesse contexto. Defendo a hipótese segundo a qual rememorar os conceitos clássicos é fundamental para compreender sua atualidade e pertinência para investigar do fenômeno da lei na modernidade. Assim, divido a argumentação em duas seções, nomeadas **A lei na cidade clássica** e **Hannah Arendt e a lei clássica**.

A LEI NA CIDADE CLÁSSICA

As primeiras reflexões sobre a lei por parte dos filósofos tomaram como ponto de partida o significado inerentemente político que o termo *nómos* (lei) adquiriu na sociedade grega. Na leitura de Jacqueline de Romilly, na Grécia se assiste pela primeira vez a passagem de uma noção de regras, cuja função consistia na mediação das relações das famílias entre elas e que eram transmitidas pela tradição sacerdotal, para a noção de lei propriamente dita⁵. Tais regras possuíam valor político, na medida em

ser compreendido em contra distinção à noção de normalidade e aos processos de normalização, que estariam ligados à concepção de serem a ação humana e o comportamento equivalentes entre si.

⁵ ROMILLY, Jacqueline De. *La Loi Dans La Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, pp. 9-10.

que mediavam relações, contudo não tomavam como pressuposto a existência de um consentimento inicial, característica conhecida da lei grega (se contraposta à noção de lei revelada cristã). Vê-se que o sentido propriamente político é objeto daquilo que, adequadamente, Romilly chama de uma “descoberta da lei”.

O próprio termo *nómos* passa por uma especificação política, se se considerar as diversas formas como é originalmente empregado. *Nómos* se origina de *nemó*, que significa partilha – traduz metaforicamente a ideia da parte que cabe, que é devida, a cada um. Nesse sentido, designa toda espécie de regras em todo tipo de domínio, dentre eles música, religião e moral⁶ 7. Mesmo Platão, que realiza um esforço abrangente de compreensão da lei e da sua associação ao problema da justiça, emprega o termo de forma múltipla, algo que pode soar estranho ao leitor moderno para quem o uso cristalizou no termo lei os significados de estatuto legal ou costume e o de mandamento⁸.

Com reestabelecimento das sociedades gregas ocorrido após o período da história da Grécia antiga conhecido como idade das trevas (período de desagregação que sucedeu a destruição da civilização micênica pelos dórios e perdurou do século XII a.c. ao século VIII a.c) registram-se importantes marcos para a gênese da lei: a adoção da escrita e a recusa do sentimento de anomia ensejado pelas crises.

Acerca da escrita, nota-se que no período micênico já se adotava certo silabário, mas esse adaptava mal ao grego e foi perdido com o fim dessa civilização. No contexto do séc. VIII a.c., passava-se a utilizar um silabário derivado dos fenícios, de modo que tal invenção foi de grande valia para o estabelecimento da lei, como explica Romilly:

A primeira evidência que se conhece do emprego desse alfabeto remonta a meados do século VIII. Então a escrita logo se tornaria um meio de emancipação política: por meio da escritura se tornou fácil de fixar, de uma vez por todas e para o uso de todos, as regras que, até então, só podiam ser expressadas por tradições incertas, submetidas ao segredo ou ao arbítrio das interpretações. A lei política só poderá tomar corpo desde que seja escrita⁹ 10.

⁶ ROMILLY, Jacqueline De. *La Loi Dans La Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 14.

⁷ Encontra-se o mesmo sentido no Dicionário Etimológico da Língua Grega, ver: CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999, pp. 742-743.

⁸ Em nota, Ostwald assinala os diferentes usos do termo *nómos* em Platão. Cito: “In some examples taken at random from Plato *Nómos* denotes (a) a conventional linguistic usage (Crat. 384 d 7,388 d 12, Tim. 60 e 2); (b) a customary practice (Symp. 182 a 7, Laws 7. 795 a I); (c) a conventional belief (Corg. 482 e 6, Laws 10.889 e 6, 890 d 4,6,904 a 9); (d) a norm of individual behaviour (Rep. 9. 587 c 2, 10.604 a 10, b 6,9,607 a 7, Polit. 291 e 2, Laws 2. 674 b 7,8.835 e 5,836 e 4); (e) a religious practice (Phaedo 58 b 5, Phaedr. 256 d 7); (f) a condition of law-and-order (Rep. 9. 587 a 10, Laws 6. 780 d 5, 10. 904 c 9)”. [Em alguns exemplos tomados aleatoriamente de Platão *Nómos* denota (a) um uso convencional linguístico (Crat. 384 d 7,388 d 12, Tim. 60 e 2); (b) uma prática costumeira (Symp. 182 a 7, Laws 7. 795 a I); (c) uma crença convencional (Corg. 482 e 6, Laws 10.889 e 6, 890 d 4,6,904 a 9); (d) uma norma de comportamento individual (Rep. 9. 587 c 2, 10.604 a 10, b 6,9,607 a 7, Polit. 291 e 2, Laws 2. 674 b 7,8.835 e 5,836 e 4); (e) uma prática religiosa (Phaedo 58 b 5, Phaedr. 256 d 7); (f) uma condição de lei-e-ordem (Rep. 9. 587 a 10, Laws 6. 780 d 5, 10. 904 c 9)] OSTWALD, Martin. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 1, nota 3.

⁹ ROMILLY, Jacqueline De. *La Loi Dans La Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 11.

¹⁰ No original: “Les premiers témoignages connus de l'emploi de cet alphabet remontent au milieu du VIIIe siècle. Or, l'écriture devait devenir très vite un moyen d'emancipation politique: par l'écriture, il devenait aisé de fixer, une fois pour toutes et à l'usage de tous, les règles qui, jusqu'alors, ne pouvaient représenter que des

A palavra escrita atua como um agente estabilizador e sedimentador de sentido, que visa superar a flutuação das tradições orais – se inspirados por Hannah Arendt, podemos dizer que isso explicita a mundanidade da lei. Mesmo que a significação das palavras permaneça potencialmente passível de exploração, o próprio fato de a lei possuir esse corpo dado pela escrita conforma um certo estado de coisas no mundo – e esse espaço demarcado pela lei é um ambiente propício para a produção de significado.

A oposição originária entre crise e a lei política é outro aspecto importante para compreensão da gênese da lei política. A título de exemplo, cabe rememorar o fato de que as grandes reformas materializadas pelas leis de Drácon (624 a.c.), de Sólon (594 a.c.) e de Clístenes vieram à tona devido a um sentimento de recusa da ausência de sentido despertado pelas crises em Atenas. Jean Pierre Vernant relembra como o momento de confusões e conflitos – propiciado pela crise iniciada no fim do século VII a.c. e desenvolvida no século VI a.c. – tem como consequência reformas no plano político, moral e religioso. Isso explica como a recusa da anomia, uma resposta normativa, é uma marca distintiva dos gregos. Cito Vernant:

As consequências dessa crise serão, no domínio do direito e da vida social, as reformas às quais se acham precisamente associados não só adivinhos purificadores como Epimênides, mas também nomótetas como Sólon, aisimnetas como Pítaco, ou tiranos como Periandro. Será também, no domínio intelectual, um esforço para traçar o quadro e para elaborar as noções fundamentais da nova ética grega. Poder-se-ia dizer, esquematizando muito, que o ponto de partida da crise é de ordem econômica, que ela reveste na origem a forma de uma efervescência religiosa ao mesmo tempo que social, mas que, nas condições próprias à cidade, leva definitivamente ao nascimento de uma reflexão moral e política, de caráter laico, que encara de maneira puramente positiva os problemas da ordem e da desordem do mundo humano¹¹.

Da escassez do período sombrio se sucede uma época de expansão marítima que dá acesso a novas fontes de metais preciosos, no decurso do século VII a.c. passam a circular joias e moeda e a se acumular tesouros privados ou em templos. Além disso, o acesso à riqueza e a opulência formata um novo tipo de aristocrata. A condição de nobre bem-nascido, antes referida à virtude guerreira e qualificação religiosa, passa a ser adornada pelos luxos provindos do enriquecimento.

O surgimento de uma nova aristocracia, cujo motor para ação era a busca por dinheiro, provoca uma profunda dissensão da sociedade grega, não havia qualquer freio que limitasse sua ambição, de modo que seu crescimento só poderia ser viabilizado pela diminuição de poder das demais partes do corpo político – notando-se que a crise agrária, caracterizada pela concentração de terras nas mãos de uns poucos, foi elemento de grande importância. Entretanto – Vernant assinala – as cidades fenícias, em desenvolvimento econômico desde um século antes, viveram transformações

traditions incertaines soumises soit au secret soit à l'arbitraire des interprétations. La loi politique ne pouvait prendre corps que du jour où l'on l'a écrite”.

¹¹ VERNANT, Jean Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, pp. 74-75.

técnicas e econômicas análogas. Parece existir, então, algo de específico no caso grego. Sobre tais mudanças, cito:

O que é próprio da Grécia é a reação que elas suscitam no grupo humano: sua recusa a uma situação sentida e denunciada como um estado de *anomia*, a refundição de toda vida social para organizá-la em conformidade com aspirações comunitárias e igualitárias tão fortes que nessa idade de Ferro – em que os poderosos perderam toda vergonha, em que a *Aidós* teve de deixar a terra pelo céu, deixando o campo livre ao desencadeamento das paixões individuais e à *Hybris*, as relações sociais aparecem marcadas pela violência, pela astúcia, pela arbitrariedade e pela injustiça. O esforço de renovação atua em muitos planos: é ao mesmo tempo religioso, jurídico, político, econômico; sempre visa restringir a *dynamis* dos gene, quer fixar um limite à sua ambição, à sua iniciativa, ao seu desejo de poder, submetendo-os a uma regra geral cuja coação se aplique igualmente a todos¹².

Se o ponto de partida da crise foi econômico, sua resposta se materializou no plano do normativo. As reformas legislativas que visaram conformar um novo estado de coisas confluíram com uma reavaliação no domínio intelectual da fundamentação da ordem social. Por isso, a reforma da legislação sobre o homicídio será tão eloquente para Vernant. Da punição fundada no direito do ajuste de contas entre as famílias, passa-se para a ideia de que o homicídio fere a coletividade como um todo. Encontra-se presente uma ideia de universalização da condenação do crime, muito embora a necessidade da purificação do sangue derramado, certamente, aluda à processos do campo da religiosidade.

O imaginário homérico dos feitos heroicos narrados na *Ilíada* e na *Odisseia* consolidam uma vívida narrativa de origem. Seus efeitos religioso e cultural não podem ser minimizados – será ela a fonte de uma certa noção de nobreza (aristocracia guerreira) que terá de ser ultrapassada tanto pelos democratas, se pretenderem estabelecer as condições para *eunomia* (a igualdade diante da lei), quanto, posteriormente, pelos filósofos políticos, se quiserem estabelecer uma nova medida para a virtude humana. A esse respeito, a passagem do discurso de Eneias a Aquiles na *Ilíada* é esclarecedora. Cito:

Zeus que comanda as nuvens gerou o primeiro Dárdano,
que fundou a Dardânia, pois a sacra Ílion não tinha ainda
sido construída na planície como cidade de homens
mortais,
mas ainda habitavam as faldas do Ida de muitas fontes¹³.

Em primeiro, explicita-se que a própria origem da cidade é referida ao divino, em seguida aparece a exortação de Eneias da sua linhagem:

Ora desta linhagem e deste sangue afirmo provir
Quanto ao valor, é Zeus que para todos os homens o aumenta

¹² VERNANT, Jean Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, pp. 78-79.

¹³ HOMERO; LOURENÇO, Frederico. *Ilíada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, p. 564; XX, 236-240.

ou diminuí, conforme entende; pois ele é superior a todos¹⁴.

A ancestralidade fixa a referência para a virtude no discurso de Eneias. Além disso, vê-se como é privilegiado o recurso a uma medida de valor estabelecida por um ser superior – uma relação vertical. Entretanto, é preciso fazer notar que essa medida superior advém da linhagem de Eneias. Isso não é mero detalhe. Os deuses, em certo sentido, eram tidos como seres pertencentes a mesma espécie que os homens – eles eram imortais e se ocultavam (eram invisíveis) a maior parte do tempo (embora, por vezes, se revelassem para alguns e interferissem nos assuntos humanos), mas não habitavam um outro mundo, um plano transcendente.

É pertinente registrar que se *nómos* adquiriu o sentido de lei política não é esse termo aquele que em primeiro é empregado para lei. Ele aparece pela primeira vez com essa conotação apenas na obra *As Suplicantes*, de Eurípedes, conforme registram Romily e Ostwald¹⁵. Esparta se vale do termo *rhétra* e é o termo *thesmós* é aquele que inicialmente aparece no contexto ateniense. As chamadas *thesmói* de Drácon e Sólon tem o sentido de estatuto, de lei escrita¹⁶.

Antes disso, em Homero, o termo *thesmós* já se faz presente, mas o termo *nómos*, apesar de já existir no século VIII a.c. (tempo provável dos escritos de Homero), não aparece. *Thesmós* está na Odisseia em uma conversação entre Penélope e Odisseu acerca do lugar ocupado pelo leito, “um objeto físico colocado em uma localidade significativa” e coroa o reconhecimento de Odisseu por Penélope^{17 18}. Martin Ostwald sustenta a interpretação que a Odisseia terminaria no canto 23, linha 296, dado que poderia aumentar em termos de significação essa passagem. Esse seria precisamente o

¹⁴ HOMERO; LOURENÇO, Frederico. *Iliada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, p. 564; XX, 241-243.

¹⁵ Sobre a aparição do termo *nómos* em *As Suplicantes*, cito Ostwald: “Euripides’ use of *nómos*; in its political or judicial sense strikingly reflects the actual use of the term in the lawcourts and in the Assembly. He is the first of the tragedians to speak explicitly of written laws and to praise them as a bulwark against tyranny (*Suppl.* 433). But at the same time the obligating force of *nómos* seems to begin to wane. (...) He may also treat written *nómoi*, which he praised in the *Supplikes*, as inhibiting human freedom of action (*Hec.* 864-7), and the very fact of their existence indicates that there are people who do not automatically accept what *nómos* demands, and this becomes worst if those who wrote the laws themselves do violence to them (*Ion* 442). Although these are the only Euripidean passages in which *nómoi* are explicitly referred to as written, there are many more occurrences of the word which show that Euripides wrote against a background which took written legislation for granted” [O uso de Eurípedes de *nómos*; em seu sentido político ou estritamente jurídico reflete o uso, de fato, do termo nas cortes de justiça e na Assembleia. Ele é o primeiro dos tragedistas a falar explicitamente de leis escritas ou a exaltá-la como uma barreira contra a tirania (*Suppli.* 433). Mas ao mesmo tempo a força obrigatória de *nómos* parece começar a diminuir. (...) Ele também pode tratar o *nomoi* escrito, que ele havia elogiado nas *Suplicantes*, como um inibidor da liberdade de ação (*Hec.* 864-7), e o próprio fato da sua existência indica que há pessoas que não vão aceitar automaticamente o que *nómos* demanda, o que se torna pior se aqueles mesmos que escrevem as leis fazem violência a elas (*Ion* 442). Mesmo essas sendo as únicas passagens em que as *nómoi* são referidas explicitamente como escritas, há muito mais ocorrências da palavra que mostram que Eurípedes escreveu sob um pano fundo que considerava a legislação escrita como um dado] OSTWALD, Martin. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969, pp. 47-48. Ver também: ROMILLY, Jacqueline De. *La Loi Dans La Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 16.

¹⁶ OSTWALD, Martin. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 15.

¹⁷ OSTWALD, Martin. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 12.

¹⁸ HOMERO; WERNER, Chistian. *Odisseia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, pp. 575-576; XXIII, 177-230.

momento em que Odisseu e Penélope atingem a cama antiga (HOMERO; WERNER, 2014, p. 579; XXIII, 296).

Em Eumenides, o sentido espacial seria preservado. Embora não se refira a um objeto físico, *thésmos* designa uma propriedade conferida pelos deuses – seu fundamento está em um lugar superior. A esse propósito, cito Ostwald:

Mesmo que as outras conotações de *thesmós* sejam menos concretas que essa, suas relações com o sentido homérico são menos transparentes. Na conhecida passagem de Ésquilo de Eumenides, *thesmós*, descreve o lugar ou posição no universo assegurada definitivamente às eríneas pelos deuses, de acordo com o decreto do destino. O termo aqui não designa um objeto concreto, mas certo status conferido por uma entidade externa^{19 20}.

Essa concepção faz esclarecer que o terreno para que *thésmos* fosse designado como uma instituição reguladora estava preparado. Ostwald, sumariza as transformações do termo *thésmos*, da forma que cito:

(a) um objeto físico colocado em uma localidade significativa, (b) uma instituição ou fundação, (c) uma ordenação por meio da qual uma instituição passa a existir, (d) uma propriedade inerente à obediência de regulações fundamentais, e (e) estatutos específicos ou regulações de caráter político ou religioso^{21 22}.

O ponto que unifica os diferentes usos termo é a conservação da metáfora espacial. A marca característica das obrigações impostas por esse tipo de regras (designadas por *thésmoi*) é possuir uma fundamentação que recorre a uma instância superior. Cito: “*thesmós* é uma lei dada por um legislador que é pensado estar situado separado e acima das pessoas para quais suas leis são vinculantes”^{23 24}. Então, *thésmos* não é estritamente político, na medida que possuir relevância política (repercutir na ordem social) não se confunde com sua fundamentação. Diferentemente, o termo *nómos*, apesar de gestado em uma atmosfera religiosa que permeou as reformas e o estabelecimento da democracia em Atenas, carrega um significado propriamente laico e passa a definir um espaço para a ação. De acordo com a tese de Ostwald, assiste-se uma progressiva substituição do vocabulário sobre a lei, oriunda do

¹⁹ OSTWALD, Martin. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 13.

²⁰ No original: “Although the other connotations of *thesmós* are less concrete than this, their relation to the Homeric sense is fairly transparent. In a well-known passage in Aeschylus' *Eumenides*, *thesmós*, describes the place or position in the universe granted definitively to the Erinyes by the gods in accordance with the decree of fate. The term here does not designate a concrete object but a certain status conferred by an external agency”.

²¹ OSTWALD, Martin. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 18.

²² No original: “(a) a physical object placed in a significant location, (b) an institution or establishment, (c) the ordinance by which such an institution is called into being, (d) the propriety inherent in obedience to fundamental regulations, and (e) specific statutes or regulations of a political or religious character”.

²³ OSTWALD, Martin. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 19.

²⁴ No original: “*thesmós* is a law given by a lawgiver who is thought of as standing apart from and above the persons upon whom his law is binding”.

processo de laicização do político. Ocorre o esquecimento do termo *thesmós* enquanto se vê o aumento do uso de *nómos*.

Cabe considerar que se a lei entre os clássicos surgiu no terreno do mito, era considerada sagrada e sua origem era misteriosa (fato do qual se deriva a necessidade do recurso às narrativas míticas de fundação, tanto nos casos dos povos helênicos como dos romanos), o espaço político constituído por ela era laico, secular. A filosofia política teve sua origem nesse contexto. Acredito ser possível afirmar que a normatividade se origina como um problema na filosofia política a partir da transfiguração de *nómos*, antes inserido no registro socio cultural que preservava as representações míticas, para o interior do registro lógico discursivo, onde adquire o estatuto de problema – a filosofia passa a defender sua habilitação enquanto saber privilegiado para enfrentar a crise da lei.

Sobre esse tema, Romily defende a tese de que o esforço primeiro da filosofia política foi dar uma resposta normativa à crise da democracia grega. Sócrates teria proposto a resposta mais ilustre à crise moral ateniense e o esforço de Platão consistiu em restaurar a majestade inicial da lei por meio da formulação de ideais de um estado igualmente ideal²⁵.

Em *A República*, onde a conhecida cidade fundada no discurso (a segunda cidade, a *Kallipólis*) aparece, Platão reconstitui para o seu público a distinção corriqueira entre *physis* (natureza) e *nómos* (lei ou convenção) – compartilhada pelos sofistas, adversários de Sócrates. A fim de avançar seu argumento, Platão desenha um Trasímaco que efetua um vigoroso ataque à lei por meio da defesa da tese de que a lei, enquanto convenção, é fundada sobre a arbitrariedade e reduz-se à conveniência do mais forte. Desse modo, oferece à personagem Sócrates o cenário e a oportunidade para, gradativamente, realizar sua inquirição sobre o conhecimento do bem e da justiça que deve fundamentar as leis. Trasímaco não é um homem comum – ele não se confunde com os muitos – entretanto sua personagem é mobilizada como recurso para inserir a “opinião corrente” no diálogo, trata-se de traduzir a tese que estaria implícita nas ações comuns e desinformadas no contexto da crise da democracia ateniense. Era importante para Platão radicalizar os efeitos da tese da anomia, segundo a qual não há um fundamento para as normas, para a construção do próprio caráter de Sócrates e da sua proposta de reforma.

O problema da normatividade se origina no terreno de uma crise política, que se comunica com as dimensões da ética e do significado. A filosofia política realiza um esforço sistemático de resposta a essa crise por meio da tentativa de superação das preocupações concernentes ao domínio do particular – dos governos, políticas e leis de uma cidade (*pólis*) ou estado circunscritos no tempo – visando o conhecimento das formas de governo, dos modos de ação, dos princípios e da lei. É nesse sentido que podemos definir a normatividade primariamente como um problema da filosofia política, *i.e.*, não se trata aqui de um estudo de natureza jurídica, uma vez que não se busca examinar “normas” ou “leis”, mas compreender a relevância da questão “o que são as normas?”.

²⁵ ROMILLY, Jacqueline De. *La Loi Dans La Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 4.

HANNAH ARENDT E A LEI CLÁSSICA

A rememoração da relação entre a lei e a cidade clássica pôde esclarecer a associação originária entre a crise e a lei política e entre a filosofia e a normatividade. Ocorre que, Hannah Arendt esteve presente muito mais como inspiração nessa primeira seção do artigo, ela aparece mais na forma do que no conteúdo – um tratamento implícito. No segundo momento, entretanto, a leitura sobre os conceitos clássicos de lei, *nómos e lex*, de Hannah Arendt serão fundamentais para o desdobramento do problema delimitado.

Pretendo fornecer elementos para iluminar as reflexões pontuais que encontramos em *A Condição Humana* e em *Sobre a Revolução* analisando um dos fragmentos da obra projetada de título *Introdução à Política* (editada na coletânea *A Promessa da Política*). Na seção que tem como tema *A Questão da Guerra*, vemos Arendt construir o pano de fundo do problema a partir das perplexidades colocadas pela ameaça de uma nova guerra de extermínio sob as condições da tecnologia no mundo moderno, após a invenção da bomba atômica. Com a intenção de recuperar algo de originário da experiência por meio da linguagem, Arendt relembra como as visões sobre a política dos gregos e romanos foram profundamente afetadas pela guerra de Troia, cuja fonte primordial é Homero e, a partir disso, é esclarecida a origem da diferença entre os conceitos de lei grega (*nómos*) e de lei romana (*lex*). Desse modo, deve ser situado o lugar das investigações de Arendt dos conceitos clássicos de lei na sua fenomenologia da *vita activa*.

Em *A Condição Humana*, a propósito da compreensão da relação entre público e privado, Arendt relembra que a lei clássica originalmente era entendida como uma linha divisória que delimitava o domínio onde público e privado poderiam ser simultaneamente abrigados, além de protegidos um do outro²⁶.

Embora a metáfora espacial de *nómos*, que designa o limite onde a ação se realiza, não tenha sido preservada pela noção de lei romana, a significação política do limite que separa o domínio público do privado houvera sido reconhecida e reverenciada pela experiência romana – em específico, na compreensão dos romanos sobre a cidade. Isso pode indicar que as análises de Arendt sobre os gregos e romanos no que diz respeito à lei não sejam da ordem da total oposição. Em nota, Arendt expõe a afinidade do significado espacial comportado tanto por *nómos* (lei) quanto por *pólis* (cidade) e como a noção romana de cidade que, diferentemente da sua noção de lei, expressa a mesma metáfora político espacial. *Pólis* seria uma espécie de “muro-anel”, no sentido de designar aquilo que circunda e delimita algo. *Urbes*, termo latino que designa cidade, possuiria a mesma raiz que a palavra *orbis*, que significa círculo – Arendt relembra²⁷. Desse modo, fornece indicativos para se compreender a especificidade da compreensão sobre a política dos romanos – eles preservariam a ideia de que a

²⁶ Sobre isso, ver: ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2nd. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 63, nota 62.

²⁷ Sobre isso, ver: ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2nd. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 64, nota 64.

cidade constitui um espaço para a ação, mas sua noção de lei não era compreendida como um limite, como uma barreira.

Hannah Arendt não desconheceu a importância da experiência política grega, nem o conceito grego de lei – ponto que já foi, aliás, exaustivamente enfatizado pela literatura – mas se *nómos* explica a dimensão espacial, fundamental para que a política possa ocorrer, o termo romano *lex* traduz algo de mais profundamente político.

Essa diferença é compreendida mais adequadamente quando nos reportamos ao fragmento *A Questão da Guerra*. Há uma relevante constatação que leva Arendt de volta a origem da lei: o problema da guerra – que no mundo moderno se tornou o problema da guerra sem limites. Arendt relembra como as visões sobre a política dos gregos e romanos foram profundamente afetadas (ou, poderíamos dizer, inspiradas) na guerra de Troia, cuja fonte primordial é Homero e, a partir disso, é esclarecida a origem da diferença entre *nómos* e *lex*.

Os gregos remeteram sua origem aos povos vencedores da guerra, os romanos aos povos derrotados – e o próprio fato de Roma poder realizar essa referência de origem à nação derrotada ilumina algo do caráter da escrita de Homero. Trata-se da imparcialidade, com a qual Homero julga com igual valor as causas das duas nações em guerra, do mesmo modo que coloca em igual patamar Aquiles e Heitor. Diferenciando essa noção da chamada objetividade moderna, Arendt esclarece como ela nos ajuda a compreender as questões da permanência da memória e da destruição do mundo. A salvação dos troianos vencidos é redimida pelo poeta, que conta sua história e garante a imortalidade dos seus feitos e angústias, enaltecendo-os na narrativa com o mesmo valor e com os mesmos adornos dedicados aos vencedores.

Essa atitude da imparcialidade homérica, de ver as coisas pelos diferentes pontos de vista, teria sido traduzida por Aristóteles como aquela compressão própria do político, a *phronesis* (entendida como diferente e oposta à *sophia*, a sabedoria do filósofo). Arendt traduz essa ideia como uma compreensão que se realiza “do ponto de vista da política” e é bastante interessante notar como ela associa *phronesis* precisamente com o conceito de mentalidade ampliada, pressuposto da capacidade de julgar, tal como compreendida em Kant. Ela afirma que Kant teria recuperado algo que ficou séculos sem a adequada teorização – embora ele próprio não tivesse desenvolvido as consequências políticas (ou uma filosofia política) a partir disso. A *phronesis* conferiria um tipo de liberdade ao homem político (e Arendt não está nesse contexto se referindo a ação), uma liberdade de movimento em virtude da compreensão²⁸. Entretanto – e esse ponto aparece nas leituras de Arendt sobre a “compreensão” e sobre o pressuposto da atitude crítica em Kant – essa liberdade depende da presença dos muitos, uma coisa só pode se revelar em muitos aspectos na presença de uma multiplicidade de espectadores, ocorre aí a abertura para significação política do objeto.

²⁸ Sobre isso, ver: ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005, p. 169.

Na escrita homérica, a igual consideração e elevação dos vencedores e vencidos, aparece nos adornos da escrita sobre os acontecimentos, entretanto essa mesma qualidade pode fazer escapar o fato de que essa foi uma guerra de aniquilação (o próprio fato de existir dúvidas sobre a existência real de Troia, destaca Arendt, revela isso – ela sobrevive na narrativa, mas teve sua existência física extinta e seus rastros apagados). Ocorre que, os gregos interpretaram como sendo a lição revelada por Homero, a ideia de que os derrotados deveriam ter seus destinos confiados aos poetas. Poeticamente Arendt descreve que é como se os gregos tivessem separado a disputa entre Aquiles e Heitor do contexto militar no qual estava inserido. Dessa disputa, se extraiu o elemento da revelação do agente, mas disso não decorreu uma demanda de buscar compreender a perspectiva do derrotado.

Além disso, os gregos basearam sua noção de liberdade na *pólis* na liberdade da ágora, local de conversação e reunião dos homens livres. Assim, Homero é fonte para o espírito agonístico dos gregos, da constante de disputa no espaço público, e para a eliminação da força do domínio público e estabelecimento da liberdade²⁹. A liberdade era situada na imanência do público, não poderia se referir a esfera da interioridade. Contudo, ela se transforma em critério de distinção entre gregos e bárbaros e distingue o domínio público do particular. A consequência indireta disso, seria negar aos “bárbaros” e aos “não livres” aquilo que é próprio da *pólis* – o domínio do discurso e da liberdade. No que concerne à guerra, os gregos procediam precisamente do modo como consideravam a-político e isso se estendia para tudo que concerne ao que chamamos de política externa – a liberdade e igualdade que gozavam os cidadãos na *pólis* não era extensível para outros povos, além do mais, a própria conduta do grego nesse domínio seria baseada no agir guerreiro, caracterizado pela obediência, e não pela persuasão. A guerra era vista como a-política, não havia espaço para tratados (mesmo os tratados de paz) – eles eram compreendidos como guerra por outros meios (os meios da astúcia e da fraude)³⁰.

Cabe considerar que mesmo dentro do domínio que era considerado político a capacidade de estabelecer relações, própria ao discurso, não foi compreendida em sua amplitude, o que teria levado Sócrates a buscar fazer amigos fora do corpo de cidadãos de Atenas. No texto intitulado *Sócrates*, Arendt destaca como precisamente aquilo descrito como o espírito agonal dos gregos teve como consequência a corrosão da cidade tanto no domínio público como privado, não restou qualquer espaço para a amizade entre cidadãos (no sentido político de amizade socrática)³¹.

O desejo de se sobressair desacompanhado da confiança mútua serve à revelação individual do agente, mas é corrosivo para o mesmo domínio político que a ação depende para se manifestar ao mesmo tempo que ser lembrada. Além disso, em contra distinção a postura adotada pelos gregos no

²⁹ Sobre isso, ver: ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005, p. 170.

³⁰ ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005, pp. 164-165.

³¹ Sobre isso, ver: ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005, p. 16.

que se refere a política externa, o conceito de amizade socrática é aberto ao estabelecimento de relações políticas com pessoas que não reconhecidas como cidadãos atenienses.

Deve se somar ao fato desse conceito grego de lei desconhecer a possibilidade de estabelecer relações com outros povos, que é por si só problemático, a constatação de Arendt de que, mesmo que defina o espaço no qual os homens vivem uns com os outros sem usar a força, *nómos* não comporta o estabelecimento de relações na sua origem. Há algo da violência incorporado na origem e na natureza dessa lei, a violência do arquiteto que constitui a política que irá acontecer posteriormente. Sua origem é pré-política.

Se as relações de força não teriam validade no interior da *pólis*, a própria lei exerceria um enquadramento da ação, estranho à própria natureza da ação. A lei entendida como causa do cidadão, e não como originada da ação em concerto, não tem a qualidade de estabelecer relações entre um mesmo povo, da mesma forma que não pode construir uma ponte entre um povo e outro.

Em *A Condição Humana*, Arendt esclarece como *nómos* foi a solução grega para a ilimitação e para a imprevisibilidade da ação. A única maneira de “conter” os potenciais da ação seria estabelecer o limite (os muros) nos quais ela se realiza. Entretanto, essa tentativa de “remédio” para a ação não seria apreciada por ela³².

A ilimitação da ação decorre da condição humana da natalidade – uma vez que as ações iniciadas atuam sobre seres capazes de causar novas ações (dando origem a um número de processos potencialmente imensurável). As ações humanas não podem ser compreendidas a partir de uma lógica de causa e efeito – que se mantém encerrada na circularidade dos processos naturais. Do caráter ilimitado da ação, da impossibilidade de mensurar os efeitos desencadeados no mundo pelas ações, decorre sua imprevisibilidade.

A imprevisibilidade da ação está ligada à condição humana da pluralidade, considerando que tais ações são situadas na dimensão intangível da linguagem – em uma teia de relações humanas, advinda, fenomenologicamente, do aparecer. Não é sem razão que a definição de Montesquieu de leis como *rappports* é referida nota quando Arendt menciona a fragilidade dos assuntos humanos advindos da sua tendência inerente “de romper todos os limites e transpor todas fronteiras” – sua ilimitação. Sua definição surpreende Arendt, nesse contexto, porque ele não trata as leis como “fronteiras”, se preocupando com os limites que elas engendram, mas se concentra em saber como os princípios que se manifestam nas leis (o espírito das leis) podem inspirar as ações³³.

No fragmento de *Introdução a Política*, Arendt esclarece como é precisamente esse elemento do estabelecimento de relações que se encontra presente desde a fundação romana. Em Virgílio, os latinos são descritos e exaltados como povo sem grilhões ou leis, movidos pela força dos costumes do deus mais antigo. A lei surge com a função de mediar a relação entre os nativos e os recém-

³²Sobre isso, ver: ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2nd. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 192.

³³ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2nd. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, pp. 190-191, nota 17.

chegados à Itália – por isso Arendt afirma que a política começa como política externa para os romanos³⁴.

A própria fundação da Roma era referida a uma aliança, da qual passou a se derivar a missão de levar lei para todos lugares da terra – e eles compreendiam poder fazer isso porque sua existência histórica surgiu de um tratado. Da mesma forma que a lei, a atividade de legislar entre os romanos não era referida a um ator singular, mas compreendida pertencer a política. As doze tábulas consistiriam em um acordo entre facções rivais (os patrícios e plebeus). Essa lei demandou o consenso de toda a população (*consensus omnium*), mas isso não significou unificar (apaziguar) as partes litigantes (os conflitos, de fato, se intensificaram) – essa lei era entendida como laço que ligava de forma perpétua os patrícios aos plebeus.

A noção de *lex* não pode ser dissociada da compreensão dos romanos sobre a “política externa” ou, mais precisamente, sobre a guerra. A mesma guerra que está no horizonte dos gregos e romanos nas suas narrativas de origem – ou, como afirma Arendt, uma guerra dá sentido à origem da história ocidental. Os romanos se entenderam descendentes de Troia, sua origem é baseada numa derrota, da qual decorre uma fundação em uma terra estranha – “uma fundação renovada de algo velho”. Arendt relembra, por meio de Platão, a ideia de que tanto agente quanto sofredor são atingidos pela repercussão do ato. Ao assumir o lado dos derrotados na guerra (ao reacender o fogo da guerra de Troia) os romanos traduziram para a política as consequências de se assumir essa posição. Poderia se dizer que eles buscaram retornar à origem da política para inspirar a continuidade pelo seu princípio, mas, nesse retorno, incorporaram um aprendizado e excluíram a aniquilação do objetivo da guerra³⁵.

Nesse proceder, eles extraíram um aprendizado sobre a relação entre pluralidade humana e a lei (sobre sua normatividade). A guerra de aniquilação elimina pessoas e um mundo físico, mas sua destruição destrói também o perpetrador – uma vez que diz respeito ao próprio mundo. A tentativa de eliminação da pluralidade recaí na destruição (ou na diminuição) do sentido do mundo, que se origina da diversidade de pontos de vista dos diferentes povos – essa tentativa é anti normativa por definição porque concerne à própria eliminação da condição política. Por isso, Arendt postula que se hipoteticamente só restar um povo homogêneo o mundo terá chegado no seu fim – só pode haver pessoas se há um mundo.

A solução dos romanos, foi incorporar à sua própria definição de lei aquilo que está no centro da ação política – seu potencial de estabelecer relações. Mesmo a guerra era compreendida nos termos da política. A formulação de leis, acordos, passou a ser entendida como sequência da guerra, e não a aniquilação de um ente político³⁶.

³⁴ ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005, p. 183.

³⁵ Sobre isso, ver: ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005, p. 175.

³⁶ Sobre isso, ver: ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005, p. 177.

A aniquilação não poderia ser vista como o objetivo da guerra – haveria algo mais para os derrotados do que a restituição poética da sua imagem pelos historiadores do povo vencedor. Na imparcialidade homérica já estaria encapsulada a possibilidade de dar voz ao vencido, como alternativa a aniquilação, embora esse sentido não tenha sido explorado pela *pólis*. Disso decorre a possibilidade de preservar sua glória e honra em ato e não no poético – é viabilizada a existência política do derrotado por meio de uma aliança. Isso não tem como base motivações morais, mas o saber da possibilidade de aumento do mundo por meio das alianças. Os romanos passaram a entender existir uma ligação, da ordem da continuidade, entre guerra e aliança – como se a segunda fosse uma decorrência natural da primeira³⁷.

Percebe-se, então, como no caso romano a propriedade de estabelecer relações encontra-se na origem lei e aplica o mesmo princípio para a política interna e externa. Em outros termos, a imprevisibilidade da ação é remediada por uma capacidade que emerge da própria ação – a capacidade de prometer. Os gregos, por mais que compreendessem o discurso como central a política, não traduziram em seu conceito de lei uma forma de manter o poder originado pela ação em existência por meio de uma estrutura mundana viabilizadora e potencializadora de novas relações – o aspecto da revelação individual terminou sendo central. A *lex* romana, por outro lado, pôde ser definida como um mecanismo de estabilização da vida política que não tem o atributo de eliminar a fragilidade da ação da imprevisibilidade, mas é proporcionada por ela – esse conceito de lei incorpora (e, no seu sentido de laço duradouro e contrato, inclusive coincide com) a capacidade humana de prometer³⁸.

Essa identidade é explorada por Arendt na obra *Sobre a Revolução*. O conceito de lei que abriga no seu centro a capacidade de estabelecer relações é aquele que melhor traduz o conceito moderno de constituição. A própria constituição é uma promessa. Enquanto início, encontra sua base na condição humana da natalidade. Por ser algo que só pode ser realizado em conjunto, porque depende da associação para a geração de poder, encontra sua base na pluralidade. Precisamente por esse motivo, a constituição traz consigo, assim como todas as promessas, a questão de como se manter no tempo. Uma vez que referida à natalidade e à pluralidade, a capacidade da promessa possui ao mesmo tempo a potencialidade de dar início a novos corpos políticos quanto a propriedade de relacionar os compactuantes em estruturas de poder que, por sua vez, serão mediadas pelas leis.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990.

³⁷ ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005, pp. 176-177.

³⁸ A postura dos romanos em relação a estabilidade, é iluminada pela significação atribuída à luta entre Aquiles e Heitor. Essa disputa houvera sido tomada como um protótipo para ação na pólis e a finalidade dessa pólis era iluminada pelo objetivo de Aquiles de adquirir fama imortal. O fogo da guerra de Troia, poeticamente reacendido da narrativa de Virgílio, ilumina a ação e o objetivo romanos. Em Virgílio, Eneias abandona Dido para cumprir seu destino heroico, que levaria à fundação de Roma. Da mesma forma Heitor se torna o verdadeiro herói na versão romana – é visto como um defensor lutando por sua casa. A ação de Heitor tem o caráter revelador (mas é provocada) e a ação de Eneias consiste no abandono do seu interesse egoísta. Desloca-se o sentido da imortalidade terrena da preservação da identidade para a continuidade do mundo humano.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2nd. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.

HOMERO; LOURENÇO, Frederico. *Iliada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HOMERO; WERNER, Chistian. *Odisseia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

OSTWALD, Martin. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

PLATO; SAUNDERS, Trevor J. *The Laws*. New York: Penguin Books, 2004.

ROMILLY, Jacqueline De. *La Loi Dans La Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy? and other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

VERNANT, Jean Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VOLK, Christian. *From Nomos to lex: Hannah Arendt on law, politics, and order*. *Leiden Journal of International Law*, v. 23, n. 4, p. 759–779, 2010.

HANNAH ARENDT E A CRÍTICA DO PODER¹*Hannah Arendt and the critique of power*Christian Volk²

Parece que já se disse tudo o que poderia ser dito a respeito da compreensão arendtiana de poder. Por que, então, publicar outro texto a respeito do tema? Minha resposta tem dois elementos. Primeiro, porque é precisamente na discussão a respeito do conceito de poder que encontramos o potencial crítico do pensamento de Arendt. Este potencial e sua relevância ainda não foram reconhecidos pela análise de nossa ordem política moderna, e o fato de ele ter sido amplamente ignorado — e este é o segundo componente de minha resposta — está indubitavelmente relacionado à recepção limitada que a concepção arendtiana de poder encontrou. A caracterização mais difundida, encontrável em incontáveis manuais, guias, introduções e descrições gerais,³ concebe o poder em Arendt como “absolutamente positivo”,⁴ “emancipatório”⁵ ou como “intrínseca e normativamente

¹ Tradução: Thiago Dias – doutor em filosofia pela USP; pesquisador do NEV-USP

[Nota do tradutor] — O autor escreveu e publicou este texto primeiramente em alemão, sua língua materna, depois ampliou-o um pouco e o traduziu para publicá-lo em inglês. A presente tradução foi feita a partir da versão em inglês, mas recorri sistematicamente ao texto alemão sempre que identifiquei conceitos de autores alemães que já circulam em português, sempre que as citações de Arendt foram feitas a partir do alemão e sempre que a expressão do autor em língua materna me pareceu mais clara ou mais precisa que sua expressão em inglês.

² Christian Volk é Professor Assistente de Teoria Política e História das Ideias na Universidade de Trier. E-mail: christian.volk@fu-berlin.de

³ Cf., entre outros: Anter, Andreas (2012) *Theorien der Macht. Zur Einführung*. Hamburg: Junius, p. 97; d'Entreves, Maurizio Passerin (2014) “Hannah Arendt”. In: Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2014 (Summer Edition); [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/arendt/>]. Göhler, Gerhard (2009), “Power to and, Power over”. In: Stewart R. Clegg, Stewart R/ Mark Haugaard (eds.) *The SAGE Handbook of Power*. London: SAGE, p. 32; Han, Byung-Chul (2005) *Was ist Macht?* Stuttgart: Reclam, p. 103; Haugaard, Mark (2009) “Power and Hegemony”. In: Stewart R. Clegg/ Mark Haugaard (eds.) *The SAGE Handbook of Power*. London: SAGE, p. 242; Imbusch, Peter (2002) “Macht und Herrschaft”. In: Hermann Korte/Bernhard Schäfers (eds.) *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden, VS Verlag, p. 177; Lichtblau, Klaus (1980) “Macht”. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5. Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag, p. 612, 23; Lukes, Steven (1974) *Power, A Radical View*. London: The Macmillan Press, p. 31; Speth, Rudolf/ Buchstein, Hubertus (1997) “Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht”. In: Gerhard Göhler et al. (eds.) *Institutionen – Macht – Repräsentation*. Baden-Baden: Nomos, p. 224; Strecker, David (2008) “Macht”. In: Stefan Gosepath/ Wilfried Hinsch/ Beate Rössler (eds.) *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, p. 754.

⁴ Anter (in n. 1), p. 97. Cf. tb. Young-Bruehl, Elisabeth (2006) *Why Arendt Matters*. New Haven: Yale University Press, p.92.

⁵ Meints-Stender, Waltraud (2012) “Reflektierende Urteilkraft als Ethos der Macht – eine Annäherung an einen emanzipatorischen Begriff von Macht”. In: Karl-Heinz Brier/Alexander Gantschow (eds.) *Politische Existenz und republikanische Ordnung*. Baden-Baden: Nomos, p.199. Ver também Luban, David (1979), “On Habermas, on Arendt, on Power”. *Philosophy & Social Criticism* 6: 82; Parekh, Bhikhu (1981) “Hannah Arendt and the Search for

positivo”,⁶ do que se pode concluir que Arendt contribui pouco à tradição de filosofia social dedicada à “crítica do poder”.⁷ Assim, surge a questão: em que medida a concepção arendtiana de poder pode se vincular à “crítica do poder” enquanto tal?

A “crítica do poder” é constituída pelas análises em que a filosofia social se ocupa da “negatividade ou do desacordo entre indivíduos e ordens sociais”.⁸ Do ponto de vista dos teóricos críticos da Escola de Frankfurt, o conceito de poder de Hannah Arendt é inadequado para realizar esta crítica.⁹ Estes pensadores afirmam, de modo geral, que a compreensão arendtiana de poder provém do “Republicanismo antigo”¹⁰ e da “imagem ... da *polis* grega” como “essência” estilizada e última “da política enquanto tal”.¹¹ Eles concedem que Arendt, ao adotar o legado da Grécia Antiga, adota também uma perspectiva ostensivamente crítica contra todas as formas modernas do Estado, sociedade e política, e portanto está em posição de criticar tanto a perda de uma tradição política dinâmica¹² quanto a incapacidade moderna de se engajar em uma “ação política”¹³ significativa. Contudo, na medida em que Arendt realiza um movimento em direção às “estruturas de uma intersubjetividade intocada”¹⁴ da Grécia Antiga, e na medida em que a “ação coletiva e concertada”¹⁵ se torna central para sua concepção de poder — e com este movimento ela “remove a política de suas relações com o meio social e econômico em que está inserida”¹⁶ — os teóricos críticos sustentam que Arendt não é mais capaz de encarar plenamente os aspectos repressivos do poder. Ela se torna “vítima de uma concepção

a New Political Philosophy”. New Jersey: Humanities Press, pp. 160.

⁶ Allen, Amy (2010) “Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault”. *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2): 143.

⁷ Este é o título do trabalho seminal de Axel Honneth a respeito da teoria crítica de Adorno, Horkheimer, Habermas e Foucault (Honneth, A (1985) *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M. Suhrkamp).

⁸ Saar, Martin (2009) “Macht und Kritik”. In: Rainer Forst et.al (eds.) *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 570.

⁹ Cf. Benhabib, Seyla (2003) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, p. 26 e pp. 130–166; Forst, Rainer (2011) “Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts”. In: Rainer Forst (ed.) *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp p. 206; Habermas, Jürgen (1977) “Hannah Arendt’s Communication Concept of Power” *Social Research* 44 (1): 14; Habermas, Jürgen (1981) “Die Geschichte von den zwei Revolutionen” In: Jürgen Habermas (ed.) *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M., p. 227; Saar (n. 6), p. 576; Strecker, David (2012) *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*. Weilerswist-Metternich: Velbrück, p. 50; Wellmer, Albrecht (1999) “Hannah Arendt über die Revolution”. In: Hauke Brunkhorst/ Wolfgang R. Köhler/ Matthias Lutz-Bachmann (eds.) *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 148.

¹⁰ Strecker (em n.7), p.46.

¹¹ Habermas (1977, em n.7), p.14

¹² Ver: Becker, Michael (1998) “Die Eigensinnigkeit des Politischen. Hannah Arendt über Macht und Herrschaft” In: Peter Imbusch (ed.) *Macht und Herrschaft*. Opladen: Leske und Budrich, p. 168 and p. 178.

¹³ Strecker (em n.7), p.46

¹⁴ Habermas (1977, em n.7), p.8

¹⁵ Strecker (em n.7), p.49

¹⁶ Habermas (1977, em n.7), p.15

de política que não é aplicável às condições modernas”,¹⁷ não tem aderência às ambivalências do poder, à “dialética do poder”¹⁸ ou a sua “natureza de face dupla”.¹⁹ Os críticos de Arendt concluem que, com ela, não é possível realizar uma crítica da ordem política e social — ou seja, uma crítica do poder — a partir dos tempos atuais.

Eu discordo inteiramente desta conclusão. A tese deste artigo é a de que *a concepção arendtiana de poder é, em seu sentido mais amplo, uma tarefa efetivamente crítica*. O pensamento de Arendt a respeito do poder é crítico porque *permite criticar constelações identificáveis de poder e processos de formação de poder*; é crítico também porque *compreende as constelações de poder específicas, normativamente positivas e substanciais, como meios pelos quais se pode criticar as ordens sociais e políticas existentes*. Para sustentar esta tese, desenvolverei a crítica arendtiana do poder nas dimensões da participação política (II); das questões econômicas (III); das ideologias críticas e instituições políticas (IV); e de suas reflexões éticas (V).

Antes, contudo, é preciso reconstruir o conceito de poder em Arendt (I). Para fazê-lo, começo elaborando minha crítica fundamental à recepção comum deste conceito, movimento que não tem um fim em si mesmo, mas serve para recuperar um conceito crítico de poder que conhece as ambivalências do poder, orienta minhas futuras explicações e pode ser interpretado como uma contribuição para uma teoria crítica do político.²⁰ Ao fim desta primeira seção, deve emergir uma perspectiva nova a respeito do conceito e da compreensão de poder segundo Arendt, uma perspectiva que tem pouco em comum com os pontos de vista correntes.

Em contraste com Max Weber, a abordagem de Arendt na discussão do conceito de poder não é meramente analítica e definicional. Ela tem uma dimensão normativa na medida em que cada constelação de poder prescreve uma forma específica de relação entre nós e os outros — uma forma de relação que deve ser criticamente avaliada.²¹ É crucial notar que, para Arendt, diferentes constelações de poder são possíveis, do que decorre que são enganosas²² as noções convencionais que localizam a

¹⁷ Ibid. p.14.

¹⁸ Fink-Eitel Hinrich (1992): “Dialektik der Macht”. In: Emil Angehrn et al. (eds.) *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. Frankfurt/M: Suhrkamp, p. 35. Ver tb. Lukes, Steven (1974) *Power, A Radical View*. London: The Macmillan Press, p. 31

¹⁹ Saar (n.6), p.571.

²⁰ Ver também Förster, Jürgen (2009) *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns*, Würzburg: Königshausen und Neumann, p. 49; Meints-Stender, Waltraud (2011): “Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft” in *Denken Hannah Arendts*. Bielefeld: Transcript, p. 24; Sörensen, Paul (2012): “Wahrheitsinstitutionen und die Aufgabe der Politischen Theorie. Hannah Arendt über Institutionen und Kritik”. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2012 (2): p. 178.

²¹ À primeira vista, portanto, Göhler parece ter razão ao sustentar que a compreensão arendtiana de poder é “normativa radical” (Göhler (em n.1), p.32). Contudo, deve ficar claro a partir destas observações que, com a frase “normativa radical”, Göhler quer realmente dizer positivo radical. Veja-se particularmente suas observações a respeito do conceito de poder arendtiano como “o antípoda decisivo de nossa compreensão básica de *poder sobre*” (Göhler (em n.1), p.32) — uma descrição que simplesmente não está correta.

²² Dentre os autores que conheço, Julia Schulze Wessel e Hauke Brunkhorst são os únicos que rejeitam a ideia estreita do conceito arendtiano do poder como puramente positivo e que já se referiram a uma dimensão

autora no interior da tradição do “poder como constituinte”²³ e consideram sua concepção de poder como *per se*, *per definitionem* absoluta e normativamente positiva, emancipatória, não repressiva ou caracterizada pela intenção de “superar a violência”.²⁴

I — O PODER SEGUNDO ARENDT: UMA ANÁLISE CONCEITUAL

A compreensão arendtiana de poder é tipicamente caracterizada por três atributos, encontráveis em várias interpretações e avaliações de sua obra:

- para Arendt, o poder é *per se* normativamente positivo;
- para Arendt, o poder é *per se* não repressivo;
- a distinção arendtiana entre poder e violência é moralista e indica a natureza utópico-pacifista de seu pensamento.

Creio que qualquer descrição que reproduza uma, duas ou todas estas características é enganosa, pois ignora certa *finesse*, certas nuances conceituais que são centrais para a noção arendtiana de poder, e conseqüentemente falha ao não levar em conta a complexidade do conceito.

1 — Não há condenação moral da violência

No esforço de reavaliar o conceito arendtiano de poder e demonstrar minha discordância fundamental com as interpretações anteriores, começo com a suposta condenação moral que Arendt faz da violência.²⁵ Começar deste ponto é importante porque sua distinção entre poder e violência não tem nada que ver com a presença de uma assim chamada “visão utópica”,²⁶ nem reflete uma “intenção claramente normativa”²⁷ de superar a violência. O conceito de violência é ambivalente em Arendt. Em conjunto com sua discussão a respeito do “perigo da violência” — ou seja, “a introdução da prática da violência no todo do corpo político”²⁸ — Arendt também fala de uma conhecida “racionalidade da

“repressiva” e “destruidora de liberdades” no conceito arendtiano. Ver Brunkhorst, Hauke (2011): “Macht/Gewalt/Herrschaft” In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (eds.) *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, p. 294; ver Schulze Wessel, Julia (2013): “Über die zwei Seiten der Macht. Zum Machtbegriff Hannah Arendts”. In: André Brodocz / Stefanie Hammer (eds.) *Variationen der Macht*. Baden-Baden: Nomos, p. 50.

²³ Ver Strecker (em n.7), p.17; ver também Sörensen (in n.18), p.170.

²⁴ Strecker (em n.7), p.48; *cf. ib.* Anter (em n.1), p.98

²⁵ Ver Breen, Keith (2007) “Violence and power: A critique of Hannah Arendt on the ‘political’”. In: *Philosophy and Social Criticism* 33 (3), p. 348; Mansbridge, Jens (1994) “Using Power/ Fighting Power” in *Constellation* 1 (1): 57.

²⁶ Ver McGowan, John (1997): “Arendt’s Utopian Vision” In: Craig Calhoun/ John McGowan (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 262.

²⁷ Strecker (em n.7), p/46)

²⁸ Arendt, Hannah (1969) “On Violence” In: Arendt, Hannah (ed.) *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, p. 177.

violência”.²⁹ Ela afirma ainda que a violência pode ser necessária e até mesmo justificada como meio de chamar a atenção para condições intoleráveis no plano político, social ou econômico.³⁰ Arendt é tudo, menos pacifista.³¹ Sua tese é, em primeiro lugar e acima de tudo, a de que “nenhum governo baseado exclusivamente em meios de violência jamais existiu”.³² O que esta observação ilustra mais claramente é sua perspectiva sobre o fenômeno da revolução. Embora assuma que nenhum Estado pode sobreviver apenas com base na violência, Arendt compreende que, atrás de todo meio estatal de violência, esconde-se *poder* — que é distinto da violência. Como ela nos diz: quando os “instrumentos de autoridade” falham e os comandos da autoridade são ignorados, “tudo depende do poder que está atrás da violência”.³³ Da mesma maneira, a crítica arendtiana à visão de política mantida pela tradição filosófica ocidental — visão parcialmente oriunda da fatídica substituição platônica da ação pela fabricação (com sua conotação de governo, dominação, comando e, por fim, violência) e presente até em Marx e Weber — não é feita em termos morais. Sua objeção, feita sobre o pano de fundo da premissa ontológica da pluralidade, é a de que a substituição platônica e a identificação entre política e violência ignoram a essência da coexistência social e os requisitos de uma ordem política durável. Disto decorre que a visão de política mantida pela tradição filosófica ocidental colocou as questões erradas.

Uma das principais dificuldades para capturar plenamente o conceito arendtiano de poder é que ele é composto por duas partes separadas. Por conta disto, Waltraud Meints-Stender, quando discute a obra de Arendt, fala de uma “determinação dupla do poder”.³⁴ Uma das formas de poder, segundo Arendt, é criada quando pessoas se unem sob a forma de um grupo político, de uma organização ou de qualquer outra. Pode-se descrever este aspecto do poder como o poder (coletivo) dos agentes. Aqui, poder pode ser compreendido como “*poder para*” ou “*empoderamento*”. Em uma passagem frequentemente citada, Arendt traz uma posição que enfatiza esta perspectiva a respeito do poder ao afirmar que uma pessoa nunca ocupa o poder sozinha, pois o poder é criado *entre* as pessoas “quando elas agem em conjunto, e desaparece no momento em que se dispersam”.³⁵ Arendt descreve esta forma de poder como “poder vivo”.³⁶

A segunda “determinação” do poder, observa Arendt, existe na ordem política. Este aspecto

²⁹ Arendt escreve: “Sendo instrumental por natureza, a violência é racional na medida em que é eficaz para alcançar o fim que deve justificá-la.” (Arendt (n.26), p.79. Neste contexto, ver também Hansen, Philip (1993) *Hannah Arendt*. Stanford: Stanford University Press, p.125.

³⁰ Ver Arendt (n.26), p.79.

³¹ Por exemplo, em seus escritos para a revista alemã *Aufbau* ela convocou para a formação de um exército judeu que lutaria contra a Alemanha de Hitler. Ver Arendt, Hannah (2007) *The Jewish Writings*. eds. Jerome Kohn e Ron H. Feldman. New York, pp. 136–139.

³² Arendt (in n. 26), p.50.

³³ Ibid. P.49.

³⁴ Meints-Stender (em n. 3), p. 130. Julia Schulze Wessel (2013) fala em “dois lados do poder”. (Schulze Wessel (in n. 22), p. 41).

³⁵ Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, p. 200.

do poder se refere ao grau de aceitação e obediência que as regras e regulamentos encontram junto às pessoas que vivem sob uma ordem política e constitucional. Esta forma de poder pode ser compreendida como um “consenso tácito”,³⁷ que se baseia em um específico “modo de vida completo”,³⁸ ou como uma forma de “*consensus universalis*”,³⁹ para usar as palavras de Tocqueville usadas por Arendt. Há portanto certo potencial de poder no interior da própria comunidade política, que é composta por uma variedade de grupos políticos, partidos, organizações e cidadãos, estejam eles organizados ou não. Do ponto de vista teórico, o potencial de poder se estende da capacidade de todos os cidadãos de consentir com a ordem política à capacidade de rejeitar a ordem política. Nesta segunda concepção, poder é uma “capacidade” que, ou se realiza em situações de emergência e de crises, ou não pode ser realizada. Este é o aspecto do poder a que Arendt se refere quando fala do “poder” como “a essência de todo governo”.⁴⁰ É deste componente que fala quando afirma que todo Estado e toda comunidade política é efetivamente composta por um “poder organizado e institucionalizado”,⁴¹ quando escreve sobre “estruturas de poder dos Estados”, ou quando trata do fato de que “todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder”.⁴² É precisamente este “poder materializado” — em contraste com o *poder vivo* — que se desintegra em momentos de revolução.

Para que a distinção arendtiana entre violência e poder ganhe sentido, deve-se levar em conta estas duas compreensões do poder. Sempre há poder atrás da violência organizada pelo Estado, no sentido de que a própria possibilidade desta violência — pelo emprego da força policial ou militar, por exemplo — exige, ao menos até certo ponto, a concordância e o apoio das pessoas que estão servindo nestas forças armadas.⁴³ (Mesmo um sistema totalitário, cujos meios fundamentais de controle político e social são os campos de concentração e o terror policial, “precisa de uma base de poder — a polícia secreta e sua rede de informantes.”)⁴⁴

³⁶ Arendt (n.26), p.140.

³⁷ Arendt, Hannah (1969) “Civil Disobedience” In: Arendt, Hannah (ed.) *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, p. 88

³⁸ Arendt, Hannah (2003) *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. Ed. Ludz, Ursula. München: Piper, p. 226.

³⁹ Arendt (n.35), p. 88

⁴⁰ Arendt (em n.26), p.51.

⁴¹ Ibid.

⁴² Arendt (n.26), p.140

⁴³ Arendt (em n.26), p.49, onde ela escreve “Tudo depende do poder que está atrás da violência”

⁴⁴ Ibid. p.50. Encontramos aqui uma destas contradições clássicas da obra de Arendt que nunca podem ser resolvidas por uma abordagem conceitual e definicional. Na página 51 de “Sobre a violência”, Arendt afirma que também o domínio total requer uma base de poder. Quatro páginas à frente (ou também em *Origens do totalitarismo*), ela explica que, com o terror do domínio total, “o poder desaparece inteiramente” (ibid. p.55). Nesta última citação, ela quer dizer que, em um sistema de domínio totalitário, não há outro poder além do poder repressivo das elites dominantes. O terror característico deste sistema, que é gerado pelos campos de concentração e pela polícia secreta, conduz ao que ela chama de “atomização social” (ibid. p.55). Para manter este aparato de poder, é necessário apoio ativo e total dos membros da polícia secreta. O poder provém, aqui, de dentro de um “grupo de homens comparativamente pequeno, mas bem organizado” (Arendt (n.33), p.200).

Percebe-se, acima de tudo, que a introdução da violência para fins políticos pode destruir o poder daqueles grupos contra os quais ela se dirige. Mas as consequências gerais do uso da violência para proteger o poder de uma comunidade política não pode ser indicada sem que se faça referência ao contexto concreto. Segundo Arendt, estas consequências dependem de muitas coisas — a natureza da comunidade política, sua constelação de agentes, a opinião pública em seu interior etc. Para ilustrar tanto o contraste importante entre “poder vivo” e “materialização de poder” quanto sua conexão com a questão da violência, tomemos o exemplo da “célula de terror” extremista de direita no interior de uma comunidade política. O fato de haver, dentro de uma comunidade política, grupos e organizações que praticam violência contra outras pessoas e contra a ordem política vigente indica, em certo nível, a existência de pessoas que recusaram seu apoio à ordem constitucional. Neste sentido, o extremismo de direita indica que o processo de desintegração e radicalização sociais se iniciou, e que a ordem política e legal não tem mais o apoio completo por parte do público, ou seja, que o poder materializado da ordem política diminuiu. Por outro lado, o fato de os grupos extremistas de direita precisarem empregar violência para alcançar seus objetivos pode ser visto como evidência de que suas posições políticas gozam de pouco apoio junto ao público de modo geral. Em outras palavras, eles têm pouco poder vivo. Essa é a quintessência das afirmações de Arendt segundo as quais o uso da força também pode ser entendido como uma indicação da impotência de um grupo — sobretudo no que diz respeito ao grau de aprovação conferido à ordem política.⁴⁵ O emprego da autoridade policial, por sua vez, contribui para a restauração de uma ordem política que goza de consentimento proporcionalmente alto — uma ordem política poderosa, por assim dizer. Por trás da introdução de meios violentos pela polícia está, portanto, o poder da maioria. Arendt nota aqui que, “(...) em questões domésticas, a violência funciona como o último recurso do poder contra criminosos ou rebeldes — ou seja, contra indivíduos que, por assim dizer, recusam o poder formado pelo consenso da maioria.”⁴⁶

O desmantelamento de grupos extremistas de direita e a prisão de seus membros é uma expressão do “poder dos muitos”.⁴⁷ Se, por qualquer razão, a polícia não tiver capacidade ou disposição para usar violência contra tais grupos — ou seja, contra o “poder de poucos”⁴⁸ — e caso estes grupos possam continuar sua campanha de violência, a fé da “maioria” na ordem política e seu apoio correspondente serão fortemente abalados, de modo que o poder materializado se reduziria. Neste sentido, poder também pode significar que a violência estatal (por exemplo, contra um grupo que apresente uma ameaça terrorista ao público) receberá aprovação da maioria no momento em que for exercida. Isto também pode significar que esta violência estatal contra um grupo terrorista

⁴⁵ Ver Arendt, Hannah (1998) *Macht und Gewalt* München: Piper, p. 55.

⁴⁶ Arendt (em n.26), p.51

⁴⁷ Arendt (n.33), p.200.

⁴⁸ Ibid.

eventualmente gozará de apoio “futuro” — ou seja, que a capacidade estatal de responder às ameaças terroristas se mantém. Percebe-se, assim, que Arendt está de fato bastante distante de uma recusa, por princípio — ou seja, absoluta —, da violência.

2 — Constelações repressivas de poder

A distinção arendtiana entre poder e violência não é formulada, portanto, com uma “intenção claramente normativa”. Há casos em que Arendt justifica a introdução da violência em dada sociedade, mas não sem apontar para as consequências ambivalentes deste uso da violência.⁴⁹ Contra esta interpretação, impõe-se também o reconhecimento de muitos exemplos em que o próprio poder pode ser repressivo. Também aqui encontramos falhas (conceituais) na segunda caracterização típica do conceito arendtiano de poder — aquela que assume que para Arendt o poder é *per se* não repressivo. Em *Sobre a violência*, ela escreve:

Uma dominação legalmente irrestrita da maioria, ou seja, uma democracia sem constituição [baseada apenas sobre o poder], pode ser formidável na supressão dos direitos de minorias e muito eficaz em sufocar o dissenso sem qualquer uso da violência. Mas isto não quer dizer que violência e poder sejam a mesma coisa.⁵⁰

Arendt esboça aqui uma compreensão do poder que não “carece de um momento de coerção, manipulação e conflito”⁵¹ nem pode ser considerada uma descrição (absolutamente) “positiva”⁵² do poder. Como em muitas outras passagens de sua obra,⁵³ esta citação ilustra que Arendt jamais tentou ignorar a dimensão repressiva do poder.⁵⁴ Sua análise do poder não se apoia em uma “discussão irrestrita”, nem em uma “comunicação livre e sem distorções”⁵⁵ ou em “estruturas de uma intersubjetividade intocada”. Tampouco é correto afirmar que poder e liberdade política sempre coincidem, como faz Waltraud Meints-Stender.⁵⁶ Diante destas citações e passagens, já não é mais

⁴⁹ Cf. Arendt (n.26), p.79.

⁵⁰ Arendt (em n.26), p.42.

⁵¹ Lichtblau (in n. 1), p. 612. Ver também Disch, Lisa Jane (1994) *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca/London: Cornell University Press, p. 48; Lukes (em n. 1), p. 31.

⁵² Canovan, Margaret (1974) *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: J.M. Dent & Sons, p. 71. Ver também Anter (em n. 1), p. 97.

⁵³ Em *Vita activa*, que é a versão alemã e ampliada de *A condição humana*, Arendt explica: “Quanto mais uma forma de governo é essencialmente uma manifestação e uma expressão de poder — e este é, acima de todos, o caso da democracia irrestrita — mais difícil se torna para o indivíduo fazer valer sua individualidade. (Arendt, Hannah (2002) *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, p.257). Esta passagem não consta na versão em inglês. [Nota do tradutor. Ao traduzir para o inglês este trecho de *Vita activa*, Volk verteu “*Machtgebilde*” por “*manifestation and expression of power*”. A tradução do trecho aqui foi feita do alemão, mas mantive esta escolha do autor.]

⁵⁴ Ver também Canovan, Margaret (1992) *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 210.

⁵⁵ d’Entreves, Maurizio Passerin (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge, p. 78f. Ver também Haugaard (em n. 1), p. 242.

⁵⁶ Ver Meints-Stender (em n. 3), p. 129.

sustentável falar da compreensão arendtiana de poder como um todo não repressivo. Indivíduos que se unem em um grupo, partido, movimento ou organização produzem poder ao manifestar a possibilidade de “agir de certa forma”. Contudo, cidadãos cujos interesses são diferentes dos do grupo ou movimento organizado podem perceber esta ação organizada como coercitiva, repressiva ou opressiva. Neste caso, o poder pode — e deve — ser descrito como “poder sobre”, de modo que é simplesmente incorreto compreender o conceito arendtiano de poder, *per se*, como “o antípoda decisivo de nossa compreensão básica de *poder sobre*”⁵⁷ — como afirma Gerhard Göhler. O conceito é caracterizado de modo mais preciso como um arranjo entre capacidade e incapacidade, um arranjo que se formou e se forma pela ação e pela interação humanas, e que possibilita certos atos e relações, mas impede outros.

3 — Constelações de poder com conteúdo normativo e não-normativo

Este arranjo entre capacidade e incapacidade se baseia no consenso. Para Arendt, contudo — e aqui há um contraste com Habermas — o consenso não é necessária nem prioritariamente racional, nem fundamentalmente e normativamente positivo, e tampouco algo gerado apenas pela “comunicação não distorcida”.⁵⁸ Aos olhos de Arendt, a palavra consenso não reflete nada além do “reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho, de que homens, caso queiram realizar algo no mundo, devem agir em concerto.”⁵⁹ Dado que, no âmbito do político, todo consenso surge da combinação da ação e do discurso humanos, vemos que o *caráter normativo das constelações de poder* não depende tanto do fato do agir ou do fato do falar em si e por si mesmos; ele depende antes *dos modos e dos caminhos pelos quais a ação e o discurso* são conduzidos. Em *A condição humana*, Arendt distingue formas de ação ao falar de “formas pervertidas de ‘ação em conjunto.’”⁶⁰ Ela contrasta o agir com um outro, o agir para um outro e o agir contra um outro quando escreve que o “caráter revelador do discurso e da ação ganham relevância quando pessoas agem *com* outras, não *para* nem *contra* outras.”⁶¹ Embora os três modos de ação conduzam à criação de poder, eles envolvem diferenças centrais em termos de conteúdo normativo.

Se o poder político surgir do agir para um outro, então os indivíduos estarão dispostos a renunciar a seus interesses pessoais e se devotar inteiramente ao grupo ou à comunidade. Quando se identifica ao princípio do “para um outro”, o espaço entre os indivíduos se dissolve e uma diversidade de opiniões é sacrificada em nome do princípio da unidade.⁶² Na ação política modelada segundo o agir

⁵⁷ Göhler (em n. 1), p. 32. Ver também Haugaard (em n. 1), p. 242.

⁵⁸ Habermas (1977, em n. 7), p. 9.

⁵⁹ Arendt, Hannah (1971) *The Life of the Mind/Willing*. San Diego: Harcourt, p. 201.

⁶⁰ Arendt (n.33), p.203

⁶¹ Ibid. p.180 — itálicos meus

⁶² Arendt explica como, durante o Juramento da Sala do Jogo de Pela e durante a Revolução Francesa, a concordância era manifestada por meio de exclamações, assovios e berros inarticulados, “emoções exaltadas” e

contra um outro, o “nós” se constitui em oposição a — e na batalha política contra — o indivíduo construído como “outro”. Neste cenário, as objeções e sugestões feitas pelos oponentes políticos são desconsideradas, mesmo quando são legítimas. Ao agir contra o outro, o “autodesvelamento [se dá] à custa de todos os outros fatores”.⁶³ Mas esta auto-revelação e autodesvelamento são estratégicos e negativos no sentido de que se tornam um meio para se distinguir do oponente político. Quando se está preso a esta forma de ação, não se pode arriscar um completo “desvelamento de si mesmo em ato e palavra”⁶⁴ em termos positivos. Assim, “este conceito de ação” também perde o objetivo efetivo da ação e é “acentuadamente individualista”.⁶⁵

Diferentemente do que se costuma afirmar, o poder para Arendt não é *per se* emancipatório, tampouco absoluta ou normativamente positivo. Para Arendt, só há *uma forma de ação política* — a saber, o agir com um outro — capaz de conduzir à criação de uma constelação de poder emancipatória e normativamente positiva. Quando o poder é gerado no modo do agir com um outro, as pessoas se unem livremente, se encontram frente a frente para sustentar seus pontos de vista a respeito de uma questão particular. Elas têm o direito de discutir abertamente suas perspectivas, abrir-se para as perspectivas dos demais e, conseqüentemente, ser por elas desafiadas. Agir com um outro possibilita a abertura a outras perspectivas, bem como às respostas e aos desacordos com relação a elas. Agir com um outro não significa exclusivamente realizar uma ação “racional” depois que um consenso razoável foi alcançado. O agir com um outro se relaciona muito mais à habilidade de ouvir e ser ouvido, à habilidade de considerar, com os outros, alternativas políticas significativas, à habilidade de se engajar, expressiva e responsivamente, em uma discussão honesta e em um debate áspero entre visões conflitantes ou até mesmo incompatíveis. Agir com um outro se refere ao processo pelo qual posições diferentes se unem formando juízo político e opinião com o intuito de fortalecer o poder do juízo político de todos os envolvidos. Ao contribuir para uma discussão aberta e pública, este modo de ação é capaz de construir “ilhas de convicções”⁶⁶ isoladas.

Agir com um outro significa reconhecer questões políticas controversas e compreender que o acordo, tomado como objetivo normativamente desejável do debate político, não é provável nem

“aplausos selvagens”. (Arendt, Hannah (2000) *Über die Revolution*. München: Piper, p. 154) Ao longo de sua obra, ela nos dá incontáveis exemplos de maneiras pelas quais são geradas constelações de poder nas formas do agir para um outro e do agir contra um outro. Dentre os exemplos, há os movimentos nacionalistas, pangermânicos e antidemocráticos da República de Weimar, o domínio jacobino, o movimento dos Panteras Negras e o movimento ideológico dos estudantes alemães.

⁶³ Arendt (n.33), p.194.

⁶⁴ Ibid. p.180

⁶⁵ Ibid. p.194; para um exame mais detalhado destas diferenças, ver Volk, Christian (2010) *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*. Baden-Baden: Nomos Verlag, pp. 219–223.

⁶⁶ Deitelhoff, Nicole (2007) “Was vom Tage übrig blieb. Inseln der Überzeugung im vermachteten Alltagsgeschäft internationalen Regierens”. In: Peter Niesen/ Benjamin Herborth (eds.) *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 32.

previsível. Compreender a opinião e a visão dos outros também pode significar “concordar em discordar” — porque essencialmente a “compreensão política” não se centra tanto no outro (em sua personalidade, desejos, história etc.), “mas antes na maneira pela qual o mundo como um todo aparece para o outro.”⁶⁷ Em suma, agir com um outro significa agir com base no juízo político. Em seu *Denktagebuch* [Diário de pensamento], Arendt fala de uma “ética do poder desenvolvida a partir do juízo”.⁶⁸ Concretamente, esta ética significa que o “procedimento metódico”⁶⁹ do juízo se realiza no curso do agir e falar com um outro. Graças a este “procedimento metódico” necessário à formação do juízo, a ação política se torna capaz de chegar a uma racionalidade especificamente política. O que esta racionalidade política — esta “racionalidade do juízo”⁷⁰ — torna inteiramente normativo é a busca tanto pela realização da liberdade política quanto pela “individualidade do indivíduo”⁷¹

II — A DIMENSÃO POLÍTICO-PARTICIPATIVA

Ao refletir a respeito da relação entre poder e ação na obra de Arendt, a primeira dimensão de sua crítica do poder se torna imediatamente visível. Pode-se descrevê-la como a *dimensão político-participativa da crítica do poder*. Ao detalhar os conceitos de poder e ação, torna-se possível adotar uma *posição crítica em relação à criação, forma e conteúdo dos movimentos e grupos políticos*. Ao fazê-lo, podemos usar Arendt para compreender quais grupos, movimentos ou unidades de ação política ameaçam a discussão política democrática e tendem à “ultra política”⁷² e à radicalização. Esta compreensão se dá por meio de dois fatores: as características de a) suas *interações com oponentes políticos* e b) seus *processos internos de formação de identidade política*. Desta forma é possível identificar marcos informados politicamente e capazes de nos dar uma direção rumo ao estabelecimento de uma ordem da liberdade; ou seja, de uma materialização do poder que permita a experiência da liberdade política.

Quando a *interação com oponentes políticos* segue o modo e a lógica do agir contra um outro, e não o de uma troca honesta com a pluralidade de opiniões políticas conflitantes, estes movimentos, grupos ou partidos estão agindo apenas para confirmar repetidamente suas próprias visões de mundo. Quando a ação política se dá na forma do agir contra um outro, ela serve apenas para reificar identidades

⁶⁷ Arendt, Hannah (2003) *Denktagebuch, Erster und Zweiter Band*. Eds. Ludz, Ursula and Nordmann, I. München: Piper, p. 451.

⁶⁸ Ibid. p.818. O texto original diz: “Die Frage ist: Lässt sich eine Ethik der Macht aus der Urteilskraft entwickeln?”

⁶⁹ Vollrath, Ernst (1987) *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Würzburg: Königshausen und Neumann, p. 271; para uma exploração mais detalhada, ver Volk (n. 63), pp. 230–250; ver também o trabalho bem informado de Meints-Stender (em n. 18).

⁷⁰ Ibid. p.253

⁷¹ Meints-Stender (em n.3), p.120.

⁷² Žizek, Slavoj (2009) *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen Verlag, p. 32.

coletivas estáticas, para alimentar e afiar conflitos latentes. Mais do que isto, este modo de ação política não é capaz de se relacionar com a pluralidade conflituosa de opiniões. Se a *formação da identidade política interna* do grupo se der no modo do agir para um outro, o indivíduo abdica de seus próprios interesses e visões entregando-se inteiramente ao grupo, movimento ou comunidade de que faz parte. Um objetivo inteiramente abrangente toma o lugar da pluralidade de opiniões e se converte em “direção suprema”⁷³ à qual a ação individual é subordinada, de maneira que, ao fim, os muitos possam agir como “um”. A relação entre este modo de ação e a “externalização completa”⁷⁴ explica, ao menos em parte, a pressão pela conformidade que frequentemente domina grupos políticos e comprime seus membros — sobretudo em casos de radicalização.

III — A DIMENSÃO SOCIOECONÔMICA

“Sob condições de dependência social, o melhor dos direitos à liberdade permanece como ideologia.”⁷⁵ Esta afirmação marca não apenas o cerne da crítica habermasiana a *Sobre a revolução*, mas é também um exemplo da atitude hostil — ou ao menos profundamente cética — que a teoria crítica mantém contra o pensamento arendtiano. Da perspectiva habermasiana, os pensadores da teoria crítica até poderiam reconhecer que interpretaram o conceito arendtiano de poder de maneira excessivamente “decisiva” e talvez tenham ignorado suas diferenciações internas, mas manteriam, contudo, que a visão arendtiana de política e mesmo de mundo não é realmente “crítica” no sentido abrangente do termo. Críticos da obra de Arendt argumentam que a exaltação de um ideal de liberdade política é mera “ideologia” sob condições de dependência e exploração sociais e econômicas, ou sob estruturas de dominação, e que portanto os momentos repressivos do poder, descritos na tradição que o pensa como “poder estrutural”, devem ser investigados e interrogados ainda mais. Segundo estes críticos, contudo, é “categoricamente impossível”⁷⁶ fazê-lo com os conceitos arendtianos. Albrecht Wellmer resume esta visão contundentemente quando afirma, supostamente em contraste com Arendt, “que os problemas enfrentados por Marx ainda são nossos problemas — e eles são políticos”⁷⁷

Este tipo de crítica a Arendt se inicia com sua explicação da questão social nas revoluções americana e francesa, e também aborda parte de seus comentários em uma conferência realizada em Toronto.⁷⁸ Tornou-se então um lugar comum acusar Arendt de estabelecer entre o político e o social

⁷³ Rousseau, Jean-Jacques (2004) *Vom Gesellschaftsvertrag. Oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam, p. 16.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Habermas (1981, em n.7), p.227.

⁷⁶ Strecker (em n.7), p.50.

⁷⁷ Wellmer, Albrecht (2000) “Arendt on revolution”. In: Dana Villa (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 235.

⁷⁸ A discussão a redor do tratamento das questões sociais por Arendt se mantém desde pelo menos a conferência

uma diferença insustentável que não apenas desconsidera a dimensão política dos processos sociais e dos movimentos de emancipação,⁷⁹ mas também torna seu pensamento inteiramente inaplicável à análise da ordem social e política moderna. Esta crítica se justifica apenas sob a consideração de que a justiça social só pode ser realizada tecnocraticamente, ou seja, por meio de especialistas, administradores e gestores — uma consideração que contradiria claramente as reflexões da própria Arendt a respeito da natureza do agir político sob condições de pluralidade. Aqui, percebe-se, seria necessário colocar Arendt contra Arendt. Além do mais, seus comentários em *A condição humana* — mas também em sua crítica aos conselhos de trabalhadores ao final de *Sobre a revolução* (ver Arendt, Hannah (1963): *Sobre a revolução*. New York: Viking Press, p.274) — parecem sugerir que, para Arendt, o âmbito econômico, em agudo contraste com o âmbito político, não é uma esfera de liberdade, não é uma esfera em que cidadãos possam ter aspirações políticas. Uma consequência importante desta divisão profunda entre a economia e o político é o desprezo pelos pedidos de democracia e democratização na economia ou no ambiente de trabalho, que é tema de longa data para teóricos críticos e com preocupações sociais.

No entanto, esta crítica comum e bem realizada até certo ponto precisa ser feita com bastante cuidado para que não se condene a abordagem arendtiana das questões sociais de modo tão radical que se termine por deixar de compreender as dimensões políticas e teórico-políticas ali presentes. O que Arendt pretende mostrar é que, com base nas relações fundamentais de dominação socioeconômica, só é possível formar constelações de poder *exclusivamente* repressivas e excludentes. A discussão arendtiana das questões sociais deve, portanto, ser lida também como uma crítica teórico-política do poder. O cerne de suas ideias a este respeito reconhece precisamente que, sob condições de exploração social e econômica, não pode haver constelação de poder que permita a experiência política da liberdade. Para explicar este ponto, preciso agora dedicar algumas palavras a *Sobre a revolução*.

A crítica do poder apresentada por Arendt em sua análise da Revolução Francesa tem duas direções e funciona em dois níveis. Em *primeiro* lugar, é uma crítica à maneira como os processos de criação do poder se desenvolveram sob o domínio jacobino no curso da ascensão da questão social. Naquele momento da Revolução Francesa, quando os interesses das “massas miseráveis” se tornaram parte do interesse público — tornando claro que, sem esta faixa ampla da população não haveria Estado a ser criado a partir da destruição da monarquia —, o que era importante para esta população

de 1972 realizada em Toronto, ocasião em que ela foi acusada de descartar de seu pensamento a preocupação com a justiça social. Ver Arendt, Hannah (1998) “Diskussionen mit Freunden und Kollegen in Toronto” (November 1972). In: Arendt, Hannah (ed.) *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Ed. Ludz, Ursula. München: Piper, p. 98.

⁷⁹ Ver Bernstein, Richard J. (1986) “Rethinking the Social and the Political”. In: Bernstein, Richard J. (ed.) *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Philadelphia, pp. 238–259; Cohen, Jean L. (1996) “Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism”. In: *Constellations* 3 (2): 165; Kristeva, Julia (2001) *Hannah Arendt*. New York, p. 121; Pitkin, Hannah Fenichel (1998) *The Attack of the Blob. Hannah Arendt’s Concept of the Social*. Chicago, p. 221.

imediatamente se tornou importante para a sociedade futura. Foi a partir do *agir com um outro* nas instituições discursivo democráticas (seções políticas e sociedades populares) nas primeiras fases da Revolução — o “início supostamente positivo”⁸⁰ da Revolução — que surgiu o *agir para um outro*. O princípio do agir para um outro era baseado no alívio da miséria e do sofrimento. Este alívio se tornaria o objetivo mais alto do novo Estado e viria a ser compreendido como um interesse nacional. Este pano de fundo “prático”,⁸¹ presente na “construção de Estado” da tradição continental europeia, foi adotado pelas instituições revolucionárias. A Revolução Francesa tomou posse da construção hierárquica do Estado para formar um Estado de “administração absolutista, pois este atendia tecnicamente bem às novas demandas de calculabilidade da ação estatal e de controle uniforme do comportamento da massa”.⁸² As consequências são bem conhecidas: dissolução de todos os espaços democráticos discursivos, estabelecimento de uma compreensão de política baseada na soberania, conforme a tradição absolutista do *potestas legibus soluta*, domínio pelo terror e fracasso da Revolução em estabelecer a liberdade.⁸³

Mas esta maneira de ler a crítica de Arendt — segundo a qual a pressão exercida pela necessidade e pela miséria mudou o modo da ação política corrente no processo de estabelecimento do poder durante a Revolução Francesa — é apenas o primeiro componente da crítica de Arendt. O esforço de compreender completamente sua crítica do poder fica incompleto se se resumir a olhar apenas para este componente. A crítica arendtiana do poder na análise da Revolução Francesa é, em

⁸⁰ Arendt (n. 60), p.93

⁸¹ *ibid.* p.310

⁸² Ziegler, Heiz (1931) *Die moderne Nation. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, p.86.

⁸³ Embora Arendt mobilize grande quantidade de material e descrições históricas para desenvolver a diferença entre as revoluções Americana e Francesa, ela não oferece tratamento histórico-científico do tema. Tomadas assim, suas ideias são simplesmente sub-complexas — *pace* Arendt. Vários historiadores notáveis indicaram este fato. (Ver p.ex. Hobsbawm, Eric John (1977) “Hannah Arendt on Revolution”. In: Hobsbawm, Eric John (ed.) *Revolutionaries*. London: Quartet Books, pp. 201; Jonas, Friedrich (1979) “Hannah Arendts Theorie der Revolution”. In: Reif, Adelbert (ed.) *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*. Wien, p. 274; Nisbet, Robert (1979) “Hannah Arendt und die amerikanische Revolution”. In: Reif, Adelbert (ed.) *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*. Wien, pp. 245-256 ou mais recentemente, Disch, Lisa Jane (2011): “How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile the French? Placing On Revolution in the historiography of the French and American Revolutions”. in *European Journal of Political Theory* 3 (10): 350). Como se sabe, seu tratamento da história e dos eventos históricos está profundamente inspirado por Walter Benjamin e deve ser tomado como uma “historiografia fragmentária” (Benhabib, Seyla: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham, Rowman & Littlefield, p. 158). Arendt colhe “fragmentos de pensamento” (Arendt, Hannah (1989) Walter Benjamin. In: Arendt, Hannah (Lutz, Ursula (ed.)) *Menschen in finsternen Zeiten*. München: Piper, p. 230), analisa-os, reordena-os e os localiza em um novo contexto de sentido, permitindo que se forme o “cristal do acontecimento total” (*Kristall des Totalgeschehens*) (Benjamin, Walter (1991) “Das Passagen-Werk. Aufzeichnungen und Materialien”. In: Tiedemann, Rolf (ed.) *Gesammelte Schriften, V.1*. Frankfurt a. M., p. 575). Como Benjamin, que compara seu próprio tratamento das citações a ladrões de beira de estrada que atacam o “passeante ocioso” e o liberam de suas convicções, Arendt também remove fatos e eventos de seus contextos tradicionais e os localiza em uma nova narrativa política. Esta abordagem procura capturar o “caráter fenomênico dos eventos e das ocorrências políticas” (Vollrath, Ernst (1979) “Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens”. In: Reif, Adelbert (ed.) *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*. Wien, p. 65) e revelar o “presente enquanto tal” (Arendt (in n. 82),

segundo lugar, uma crítica à ideia (equivocada) de que as experiências discursivo-democráticas fundadas em condições de dominação social e exploração econômica seriam capazes de conduzir a uma ordem política da liberdade. Em um cenário de pobreza e miséria, os locais em que a experiência política da liberdade pode ser vivida, como nas seções, sociedades populares e conselhos, se tornam extremamente elitistas, exclusivos e excludentes, de modo que o apelo por um debate aberto e racional que está ligado a eles se degenera em ideologia.

Algo que favorece esta leitura é o fato de Arendt ter descrito como “*mera ficção*”⁸⁴ o suposto “início promissor” da Revolução Francesa — ou seja, o estabelecimento de instituições discursivo-democráticas como as sociedades populares e as seções. O que ela chama de “*mera ficção*” é a ideia de que teria sido possível, sob aquelas condições econômicas, formar opiniões e chegar a decisões por meio de debates livres, inclusivos, abertos e não enviesados que aconteceriam em instituições democrático-discursivas capazes de produzir acordos, apoio e uma base de poder para a nova ordem política. Esta ideia é fictícia porque amplas parcelas da população eram efetivamente excluídas desta forma de criação de poder pelo “sofrimento ilimitado da multidão, esmagador por seu simples número”.⁸⁵ Conduzidas pela miséria e pela existência diária, toda a força e todo o pensamento destas pessoas estavam empenhados na luta pela vida diária. Portanto, o confronto de Arendt com a questão social na França problematiza também a ordem pós-revolucionária. Sua crítica era a de que “a cisão” entre situações de vida tão evidentemente diferentes permaneceu intocada, de tal modo que a Revolução “não alterou a relação entre dominantes e dominados”,⁸⁶ ela a estabilizou. Assim, o “fato inescapável” tornou claro que “a libertação da tirania trouxe liberdade apenas para os poucos e quase não foi sentida pelos muitos, que permaneceram vergados sob sua miséria.”⁸⁷

A interpretação comum, segundo a qual, para Arendt, a Revolução Francesa se interessou pelo estabelecimento da liberdade política em sua fase inicial, mas se viu em águas turvas quando abordou a questão social, é unilateral e fácil demais. Esta leitura desconsidera a implicação dupla da crítica arendtiana ao poder, que é tanto uma crítica aos excessos do processo de criação de poder — realizado no modo do agir para um outro e preocupado em estabelecer a liberdade da miséria e do sofrimento como seu “mais alto objetivo” — quanto uma crítica à noção de que uma ordem social discursivo-democrática pode ser formada com base na miséria social. O esforço para estabelecer a liberdade com base em condições sociais e econômicas de opressão é, em sua visão, “*mera ficção*”. Uma elite política que busca estabelecer instituições livres baseando-se em opressão econômica e social sempre corre o

p. 236).

⁸⁴ Arendt (n.78), p.68

⁸⁵ Ibid. p.85.

⁸⁶ Ibid. p.69.

⁸⁷ Ibid. p.69

risco de simplesmente reinstaurar a exclusão socioeconômica no âmbito político.

Assim como a experiência política da liberdade e o estabelecimento de uma ordem política livre, a ação política livre também tem pré-condições socioeconômicas. Estas experiências da liberdade política não emergem destas pré-condições, mas seria uma tolice imaginar que é possível separar inteiramente a política e nossos modos de compreender, ou separar nossas visões de mundo e nosso lugar no mundo. Assim como o juízo político não pode ser alcançado e florescer em condições de opressão econômica e social, tampouco a liberdade pode ser efetivada sob tais condições. Em acordo com esta perspectiva, Arendt aprecia a ideia jacobina de estabelecer, por meio do Estado, uma “sociedade de pequenos proprietários”. Esta ideia deve ser vista como um esforço para colocar fim à “sociedade de classes” e viabilizar a “igualdade efetiva”, mas que teria sido “imediatamente revertido em seus efeitos concretos”⁸⁸ pela emergência da sociedade de classes. A experiência da liberdade teria assim se tornado impossível. “Igualdade de fato”, no sentido de igualdade politicamente estabelecida, só pode existir quando se está livre das necessidades básicas e onde se pode levar uma vida emancipada das demandas cotidianas de sobrevivência. Em uma conferência cujo texto foi publicado postumamente, Arendt explica:

Quando falamos em igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos para mudar a vida privada dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos que dar a eles para torná-los capazes de gozar da felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa é dinheiro. Apenas quando eles puderem gozar da vontade pública eles estarão dispostos e serão capazes de fazer sacrifícios pelo bem público. Pedir sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é pedir-lhes um idealismo que eles não têm e não podem ter diante da urgência do processo vital. Antes de pedir idealismo aos pobres, devemos primeiro torná-los cidadãos, e isto envolve mudar as circunstâncias de suas vidas privadas de tal maneira que eles se tornem capazes de gozar do “público”.⁸⁹

Esta passagem é uma refutação clara aos críticos que censuram Arendt por ter separado completamente os problemas sociais de sua concepção de política e por não ter sido capaz de abordar formas estruturais de opressão com seu conceito de poder. Com suas reflexões a respeito da igualdade e das pré-condições necessárias para a liberdade política, Arendt parece muito mais próxima de Marx do que admitiriam Habermas, Wellmer, outros pensadores da teoria crítica e até mesmo a própria Arendt.

IV — A DIMENSÃO POLÍTICO-INSTITUCIONAL

Em contraste com a tradição que considera o social e o econômico como o local privilegiado

⁸⁸ Arendt, Hannah (2003) *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper, p. 49.

⁸⁹ Arendt, Hannah (1977) “Public Rights and Private Interests”. In: Mooney, M. and Stuber, F. (eds.) *Small*

da formação do poder, o pensamento de Arendt permite a elaboração de uma crítica do poder genuinamente político-institucional. Desta forma, e segundo a formulação de Rahel Jaeggi, a crítica arendtiana do poder se direciona ao “problema da desvitalização” das instituições políticas e ao “ocultamento dos momentos de *praxis*”⁹⁰ nas instituições políticas. Tanto a desvitalização quanto o ocultamento fazem com que as instituições democráticas se tornem estranhas aos cidadãos e os confrontem como uma força externa. Estas instituições deixam de ser arenas da autodeterminação política para se tornarem manifestações perceptíveis da dominação. Em suma: uma crítica do poder se refere aqui à indicação da “patologia das instituições”.⁹¹ Explicarei de modo concreto esta crítica político-institucional do poder — bem como suas consequências — por meio da crítica arendtiana às democracias modernas, representativas e parlamentares. Para ela, o estabelecimento estrutural e sistemático de democracias modernas “distanciou ainda mais os cidadãos ... e as fontes do poder”⁹² de maneira muito específica. O caráter de dominação presente nas instituições políticas modernas se revela nesta separação e nesta alienação.

O que significa separar as pessoas e o poder de maneira específica? Em contraste com sociedades autoritárias ou ditatoriais, que se recusam a conceder aos cidadãos direitos políticos básicos, a maneira específica pela qual Arendt afirma que os cidadãos são mantidos separados e alienados do poder nas instituições democráticas modernas reside nas circunstâncias que prevalecem nestas instituições. Nelas, “as condições preliminares para a ação política”, tais quais liberdade de expressão e associação, “já não abrem mais os canais para a ação, para o exercício significativo da liberdade.”⁹³ As condições preliminares para a ação política na sociedade moderna já não abrem o caminho para a ação política — Arendt fala de uma “impotência do poder”⁹⁴ — e esta é essencialmente a maneira pela qual a separação entre os cidadãos e o poder se manifesta nas democracias modernas. Como devemos compreender isto?

1 — A estrutura da ordem política oculta o “momento da práxis”.

Por um lado, Arendt compreende que a própria *estrutura do sistema político* é responsável pelo distanciamento entre as pessoas e o poder: partidos políticos e seus líderes monopolizam a formação do poder político nas democracias modernas, de modo que elas se tornam hierarquizadas no parlamento e centralizadas nos ministérios. Nas democracias modernas, o poder político é criado e formado sobretudo nas seções de trabalho, comitês, discussões e negociações frequentadas por membros de

Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy, New York: Columbia University Press, p. 106.

⁹⁰ Jaeggi, Rahel (2009) “Was ist eine (gute) Institution”. In: Rainer Forst et al. (eds.) *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, (2009), p. 542.

⁹¹ Ibid. p.544.

⁹² Arendt, Hannah (1968) *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt, p. 256.

⁹³ Arendt (em n.26), p.81.

⁹⁴ Ibid. p.86.

partidos, de ministérios e do parlamento. De acordo com a tese arendtiana, no processo político de formação de opinião e tomada de decisão, os cidadãos comuns não estão presentes nem são representados. Sua crítica aos partidos políticos exemplifica este ponto. No decorrer da racionalização, e como resultado da pressão pela profissionalização, o partido político — originalmente uma organização de representação — tornou-se uma “organização de representantes”⁹⁵ cuja “abordagem ao povo é de fora e de cima”. Por conseguinte, o poder se manifestou e se materializou como uma forma permanente de subordinação e superioridade.

Em resposta a esta questão, Arendt defende que estruturas federativas sejam expandidas e que os agentes da sociedade civil sejam mais intimamente envolvidos. Em “Desobediência civil”, ela explica que os agentes da sociedade civil devem “se estabelecer como um poder” que “está sempre presente e deve ser considerado nos negócios diários do governo”.⁹⁶ Arendt sempre manteve dúvidas a respeito do possível êxito disto. Ela também deixou em aberto se a institucionalização e a formação dos agentes da sociedade civil seria uma solução inteiramente satisfatória. As estruturas das democracias modernas exigem agentes políticos profissionalizados, do que resulta a criação de vínculos entre os agentes e *lobbys* ou grupos de interesses. A aliança entre o agente político e os grupos de interesses não afeta apenas a troca democrático-discursiva que um dia animou o agente político, mas também afeta os objetivos políticos de grupos menos organizados, que assim ficam marginalizados.

Ao mesmo tempo, contudo, a profissionalização do agente político parece ser a única maneira de dar conta do potencial imensamente frustrante e decepcionante do trabalho extraparlamentar. Arendt considera que este potencial de decepção, bem como as formas hierárquicas e centralizadas em que o poder é organizado, está entre as principais razões pelas quais os agentes da sociedade civil raramente são capazes de alcançar o mesmo *status* dos chamados “grupos de pressão”.⁹⁷ A formação política do poder permanece no centro. Assim, a tendência inerente de permitir o esgotamento das demais “fontes de poder”⁹⁸ reside precisamente nestas organizações de poder.

2 — Do “ocultamento do momento da *praxis*” à crítica arendtiana da ideologia

Não há dúvidas de que existem afirmações elitistas na obra de Arendt, sobretudo nas inúmeras observações anti-igualitárias que encontramos nas páginas finais de *Sobre a revolução*, onde ela parece sustentar que existem pessoas que simplesmente não estão interessadas em política, não têm gosto por ela, e portanto podem ser desconsideradas na “condução das questões da república”.⁹⁹ Embora seja

⁹⁵ Arendt (n. 60), p. 318.

⁹⁶ Arendt (n.35), p. 101.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Arendt (n. 26), p.182.

⁹⁹ Arendt (n.78), p. 279.

necessário admitir que Arendt formula estas ideias tendo como pano de fundo a suposição de que estaria em vigor uma ordem política não hierárquica e livre de dominação, é difícil conciliá-las com o *status* abrangente e normativamente inflexível de conceitos arendtianos como liberdade política, não dominação, igualdade e experiência do agir político.

Esta abordagem de “explicar” a apatia política é elitista e incompatível com uma teoria crítica do político, mas ao lado dela podemos revelar também uma abordagem diferente e capaz de destacar os efeitos estruturais de despolitização nas democracias modernas. Aqui, Arendt atribui o fato de poucas pessoas se tornarem politicamente ativas à estrutura da democracia moderna, que despolitiza grande parte da população. Ela sugere que a organização do poder não se manifesta apenas pela força direta de um grupo ou estrutura, mas é também fortalecida por atitudes e opiniões. Na medida em que estas atitudes e visões contribuem para localizar indivíduos no interior de uma vida não livre, não participativa e em que não se pode buscar autodeterminação, a crítica de Arendt ao poder se apresenta também como uma crítica à ideologia.¹⁰⁰ Mas em que medida? Para Arendt, o poder materializado produz nos cidadãos uma mentalidade política que — para usar as palavras de David Strecker — pode “afetar não apenas a percepção de um interesse no âmbito prático de sua implementação, mas também pode distorcer sistematicamente sua percepção nos níveis cognitivos ‘superiores’”¹⁰¹

Assim como Strecker, Rainer Forst assume que Arendt não cria “instrumentos conceituais” com os quais se possa analisar “formações ideológicas de justificativas de poder”¹⁰² e compreender a “repressão que funciona e se efetiva pelas costas de todos os agentes.”¹⁰³ Forst e Strecker estão errados. Os instrumentos conceituais com os quais Arendt rastreia estas formações ideológicas de mentalidade política podem ser detectados nas afirmações a respeito da “mistificação do poder”¹⁰⁴ ou das “especulações sobre o poder”.¹⁰⁵ O problema a que ela se refere com estas expressões é o de que amplas porções da população não têm ideia de como o poder político efetivamente emerge. Muitos cidadãos comuns compreendem o poder político como uma “substância” que, assim como o dinheiro, pode ser usada para vários propósitos.¹⁰⁶ Além disto, e seguindo esta compreensão do que é o poder, muitas pessoas estão convencidas — e assumem normativamente — de que o poder só pode ser usado para o bem comum se surgir desprovido de qualquer interesse pessoal. Aos olhos de Arendt, estas duas consequências indicam o “estranhamento do poder” “que, apesar da democratização da vida política, se

¹⁰⁰ Ver também Sørensen (in n. 18), p. 179.

¹⁰¹ Strecker (in n.7), p.114.

¹⁰² Forst (em n.7) p.207

¹⁰³ Strecker (em n.7), p.50.

¹⁰⁴ Arendt (n. 91), p.256.

¹⁰⁵ Ibid. p.252

¹⁰⁶ Ver também Disch (em n.49), p.47.

formou em todos os estados continentais”.¹⁰⁷ É certo que uma democracia moderna não precisa acabar em uma crise por causa de tais mentalidades. Contudo, ela se confronta por todos os lados com um problema de legitimação, ou seja, com um problema de aprovação política por parte dos cidadãos, isto é, com um problema de poder. O estranhamento com o poder não significa apenas *a falta de experiência com o fenômeno do poder político*, mas também uma *alienação com o próprio processo político*. Em amplos setores da população, indivíduos se convencem de que suas opiniões políticas não são levadas em conta e que suas vozes não serão ouvidas. O resultado é o de que o exercício da autoridade pela elite política perde sua fundação normativa e sua aprovação política. A falta de participação política — Arendt fala em perda da experiência política e em “*Praxisentzug*”, a suspensão da ação”¹⁰⁸ — cria uma situação em que a natureza fragmentada da vida política em geral, e os políticos em particular, sejam vistos com grande desconfiança. Muitos cidadãos encaram a prática da política como suspeita e pouco transparente; como um processo em que políticos e outras partes interessadas exercem o poder para promover seus próprios fins. A consequência é apatia e desconfiança contra os políticos e a política. Esta perda de legitimidade é frequentemente acompanhada pelo declínio na capacidade das elites políticas, que ainda constituem a base de uma democracia parlamentar, em persuadir e convencer cidadãos descontentes do significado, sentido e interpretação de eventos políticos relevantes. Em vez disso, o populismo ganha terreno e a “propaganda de poder”¹⁰⁹ torna-se o meio político específico inerente a ele.

A análise do “poder de propaganda” populista marca o clímax da crítica de Arendt à ideologia. Este tipo particular de poder, que se somou ao movimento em virtude do apoio social, se distingue por fingir exercer o poder político para o interesse de todos. Desta forma, a retórica populista tira vantagens da inexperiência dos cidadãos com as condições e origens do poder político. Arendt busca revelar esta forma de retórica, que se sustenta em frases e *slogans* como “estar distante das disputas partidárias e representar apenas o interesse nacional”, estar “acima dos partidos” ou apelar aos “Homens de todos os partidos”.¹¹⁰ Devido à falta de experiência política, muitos cidadãos não sabem que se trata aqui de *slogans* e frases vazias da retórica populista cujo objetivo é ocultar o objetivo final de quem os pronuncia: um objetivo que consiste em “promover um interesse particular até que ele tenha devorado todos os demais, e transformar um grupo particular em mestre da máquina estatal.”¹¹¹ Por outro lado, Arendt aponta para o fato de que a retórica populista sempre opera com frases absolutas e totais que apelam para um clima de concordância geral e um vago “sentimento de pertencimento”.¹¹² Esta característica, por sua vez, se comunica diretamente com o desejo que os cidadãos têm de participar

¹⁰⁷ Arendt (em n.91), p.540.

¹⁰⁸ Arendt (em n.26), p.81.

¹⁰⁹ Arendt (n. 91), p.540

¹¹⁰ Arendt (n.91), p.250.

¹¹¹ Ibid. p.256

politicamente e ter a experiência de um momento comum de envolvimento político. No entanto, para a maioria, esse desejo permanece insatisfeito na ordem política moderna.

A negação do momento da *praxis* conduz agora ao desenvolvimento de uma falsa consciência política e dá origem à formação de atitudes políticas patológicas. Arendt não deixa dúvidas de que a retórica e as promessas populistas constituem uma “falsa felicidade”.¹¹³ Parafrazeando Walter Benjamin, pode-se dizer com Arendt que o líder populista permite que a pessoa desenraizada e isolada nas ruas se expresse, e esta é a fonte da grande popularidade do líder. Ao mesmo tempo, contudo, o líder populista não concede ao indivíduo na rua seu direito à participação política ativa, e tampouco esta pessoa é capaz de resgatar a “promessa de participação”¹¹⁴ na vida democrática da comunidade. O indivíduo e sua opinião também são ignorados nos movimentos populistas. Eles são, em vez disto, submetidos a um grande guarda-chuva de frases nobres, ou espera-se que ajam apenas contra a retórica dos oponentes políticos indicados, como “o *establishment* político”, os “banqueiros” ou “as elites”. Em resumo: o poder aqui é produzido apenas por um agir para o outro ou um agir contra o outro.

Como um primeiro passo, a crítica político-institucional de Arendt ao poder concentra-se na ossificação das instituições políticas e no fato de que elas se distanciaram dos cidadãos, não estão mais sob seu controle e nem lhes prestam contas. É neste ponto que a crítica arendtiana do poder, concebida como uma crítica da dominação política, leva em consideração os componentes institucionais e estruturais das democracias modernas. Ela argumenta aqui que os cidadãos permanecem distanciados da experiência política e da experiência junto a instituições comprometidas com eles e com a viabilização de uma vida política autodeterminada.¹¹⁵ Os cidadãos permanecem alienados da experiência política porque o caminho até a ação política é longo, requer grande capacidade de adaptação e profissionalização e tem, em sua estrutura, um enorme potencial de decepção. Como resultado — e aqui está a segunda parte da crítica político-institucional de Arendt ao poder —, esta separação específica e estrutural cresce e se endurece em uma mentalidade que reduz a motivação para a ação nas instituições existentes. Esta mentalidade perpetua a falta de experiência política favorecendo a emergência de opiniões políticas antidemocráticas. Desta forma, a crítica arendtiana do poder se torna uma crítica politicamente inspirada da ideologia, e é por meio dela que a autora desenvolve a gênese da negação da liberdade política em crenças, justificações e atos de consentimento.

¹¹² Ibid. p.260.

¹¹³ Ver também Benjamin, Walter (1980) “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”. In: Walter Benjamin (ed.) *Abhandlungen, Gesammelte Schriften I.2*. Eds. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 506

¹¹⁴ Buchstein, Hubertus/ Jörke, Dirk (2003) “Das Unbehagen an der Demokratietheorie”. In: *Leviathan* 31 (4): 488.

¹¹⁵ Ver também Jaeggi (n. 89), p. 543.

3 — Resistência e a produtividade política do poder

A discussão de Arendt a respeito do poder fornece elementos ricos para a análise. O poder de quem toma decisões políticas não provém apenas do apoio oriundo de organizações e instituições relevantes (como partidos, agremiações, parlamentos, ministérios etc.), mas também, e muito frequentemente, da população e do público. A despolitização estrutural (e espiritual) da população e do público é uma forma de produção de poder e uma estratégia de dominação — embora seja uma faca de dois gumes. A despolitização é um meio para produzir poder na medida em que a própria estrutura do sistema político cria uma mentalidade que leva os cidadãos a aceitar silenciosamente as ações políticas e, finalmente, relacionar-se de modo apático com ele. Este ponto de vista a respeito do poder é similar à afirmação arendtiana de que, sob dominação, a obediência é uma demonstração de aprovação e acordo tácito. (Isto vale também para suas reflexões a respeito de Adolf Eichmann.) Mas há ainda um outro lado deste mecanismo de produção de poder. Embora um sistema que desencadeia apatia em vez de participação possa alienar os cidadãos da ordem e da vida político-públicas, ele também pode semear um sentimento de cinismo geral em relação às formas estabelecidas de poder e às elites políticas, e pode ainda ter outras consequências; ou seja, a despolitização pode gerar resistência política.

Arendt dá exemplos de como esta mentalidade, quando explorada por populistas, pode dar origem a movimentos e grupos antidemocráticos, opressores e radicalizados. Estes grupos podem se tornar poderosos, mas seu processo de formação de poder é muito diferente do agir com um outro e de uma “ética do poder desenvolvida a partir do juízo” (Dentre os exemplos presentes na obra de Arendt há a radicalização de movimentos e grupos na República de Weimar, o movimento Jacobino durante a Revolução Francesa, a ideologia radical do movimento estudantil alemão dos anos 1960 e 1970). Mas há também, evidentemente, outras passagens em sua obra nas quais ela se refere a formas livres de resistência política que surgem de condições repressivas, como o movimento por direitos civis nos EUA, o movimento estudantil norte-americano dos anos 1960, as ações dos dissidentes antissoviéticos no Leste europeu, a Revolução Húngara e outras formas criativas de desobediência civil.

Não há respostas absolutas a respeito de como e por que é possível que um ambiente político repressivo conduza, em determinado caso, a formas livres e democráticas de resistência, e, em outro, a formas ainda mais repressivas e antidemocráticas. Para Arendt, a resposta depende de uma miríade de fatores: as tradições políticas do país, valores, experiências políticas, formas culturais, práticas micropolíticas (como o *Samiçdat*), crenças filosóficas, intelectuais e históricas, condições socioeconômicas etc. O que pode ser afirmado, contudo, é que sempre que o poder se materializa sob uma forma que onera a ação política e, portanto, perpetua a dominação e a opressão, este poder é

também *produtivo*.¹¹⁶ Isto quer dizer que ele produz resistência política, qualquer que seja a forma — livre ou não — que esta resistência assuma. Deste modo, vemos que o poder de uma ordem política sempre está em jogo e, na medida em que toda ordem política depende de poder, podemos compreender que nossa existência política é caracterizada por contingência e alternativas.¹¹⁷

V — A DIMENSÃO ÉTICA

Como vimos, o conceito arendtiano de poder é essencial para a análise e a crítica relativas às dimensões participativa, socioeconômica e político-institucional da ordem política. Para além disto, contudo, ele é central também para as “reflexões éticas” em seu sentido mais amplo. Existe uma via pela qual as considerações de Arendt a respeito dos direitos humanos nos permitem explorar esta dimensão ética de sua obra vinculando-a a seu conceito de poder.

Em *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, um dos livros centrais dos estudos arendtianos, Seyla Benhabib diagnosticou aquilo que ela chamou de “uma lacuna normativa”¹¹⁸ no pensamento de Arendt. Faltaria à obra de Arendt uma fundamentação filosófica a respeito do *como* se pode avançar da pluralidade, concebida como uma condição humana, para a “igualdade moral e política dos seres humanos em uma comunidade de reconhecimento recíproco”. Baseando-se no *porquê* devemos cuidar um do outro, Arendt responde à questão com uma “descrição aparentemente factual da condição humana”.¹¹⁹ O preço pago por esta resposta, segundo Benhabib, é um *déficit* de legitimidade.¹²⁰

Na obra de Arendt, é inútil procurar por modos de argumentação em que, na linha do universalismo fundacional da filosofia moral, o reconhecimento dos outros derive de uma linguagem de reciprocidade. Concordo com a observação de Benhabib a este respeito. Contudo, é possível encontrar, com certeza, um teorema específico percorrendo toda a obra de Arendt e “sugerindo” o reconhecimento do outro e da pluralidade (“justificando” não é exatamente a palavra). A durabilidade e a estabilidade da ordem política, ou seja, a constelação de poder, desempenha um papel central neste teorema. Ou, colocando de outra forma: Arendt faz afirmações gerais a respeito da “inevitável perda de poder”,¹²¹ do “colapso repentino e dramático do poder”¹²² ou de “impotência”¹²³. Este teorema, que chamo de “teorema da estabilidade” diz o seguinte: exclusão produz impotência, impotência leva ao

¹¹⁶ Ver também Allen, Amy (n. 4), p. 142.

¹¹⁷ Cf. Förster (in n. 18), pp. 355–368.

¹¹⁸ Benhabib (in n. 7), p. 193.

¹¹⁹ Ibid. p. 196.

¹²⁰ Cf. Ibid.

¹²¹ Arendt (n.33), p.222

¹²² Arendt (em n.26), p. 49)

¹²³ Arendt (n.60), p 113)

colapso da ordem política a curto ou longo prazo. A pluralidade é um “fato”,¹²⁴ e uma constelação estável de poder não pode deixar de reconhecê-lo e operar com ele. O teorema arendtiano da estabilidade indica esta *normatividade política* que, assim formulada, é constituída de maneira inteiramente distinta da *quaestio juris* kantiana e sua demanda por fundamentações morais. Este teorema é o ponto de partida para as considerações de Arendt a respeito de questões político-históricas e para a posição teórica a partir da qual ela aborda as questões sociais americanas contemporâneas e as questões fundamentais da história intelectual. Em todas estas considerações e contextos, Arendt identifica e delinea as consequências negativas de uma ordem política que surge de uma política de exclusão e não-reconhecimento.

O teorema da estabilidade está inserido em suas explicações históricas dos eventos políticos e dos incidentes do século XX. Por exemplo, a análise arendtiana do período entreguerras europeu mostra que as políticas dos Estados-nação europeus relativas aos refugiados e às minorias não apenas conduziram os próprios refugiados a uma situação humanitária precária, mas esta política de efetiva exclusão também teve efeitos negativos para a estabilidade da ordem legal dos próprios Estados-nação. Arendt fala de um “declínio do Estado-nação”¹²⁵ ou de um “colapso do sistema de Estados-nação”,¹²⁶ com o que ela se refere à maneira pela qual as medidas políticas tomadas para garantir a segurança solaparam a ordem legal e constitucional dos Estados-nação democráticos e envenenaram as relações internacionais. As políticas de exclusão afetam negativamente a ordem constitucional, contradizem normas e valores fundamentais, ou mesmo essenciais, de uma ordem política legal e democrática, e podem ainda se desdobrar em outras consequências negativas, sobretudo em um mundo globalizado.¹²⁷ Em suma: a narrativa política de Arendt conclui que a exclusão — e mesmo a destruição — do outro é um fato que o século XX documenta como nenhum outro século anterior havia feito. Apesar disto, contudo, esta exclusão e (a tentativa de) aniquilação do outro nunca conduziram a uma ordem durável e estável; conduziram, antes, ao colapso de toda ordem política. Uma ordem política estável e durável só pode estar baseada no reconhecimento da diversidade e da pluralidade.

No plano da *filosofia política*, o teorema da estabilidade se torna óbvio quando Arendt reflete sobre o significado político da pluralidade. O ponto de partida conceitual aqui é, como Patchen Markell indicou, a “existência de outros — como outros ainda indeterminados, não especificados — [que] transforma a imprevisibilidade e a falta de domínio em condições incontornáveis do agir humano”.¹²⁸ Segue-se desta imprevisibilidade e desta falta de domínio que, tanto a inabilidade individual ou

¹²⁴ Arendt (n. 36), p. 9.

¹²⁵ Arendt (n. 91), p. 267.

¹²⁶ Ibid. p. 22.

¹²⁷ Ver Volk, Christian (2010) *The Decline of Order. Hannah Arendt and the Paradoxes of the Nation-State*. In: Seyla Benhabib (ed.): *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge, p. 175.

estrutural quanto a indisposição para levar em conta as opiniões e os pontos de vista políticos dos outros espalham “germes de sua própria destruição”¹²⁹ no interior da coexistência política. Esta decomposição se materializa de duas maneiras: primeiro, esta recusa política da pluralidade cria um sistema de poder assentado na exclusão estrutural dos outros, não em sua inclusão e consentimento. Para Arendt, é mais do que questionável se esta forma de ordem política encontrará aprovação, mesmo que tácita, por parte dos marginalizados. Mais cedo ou mais tarde, os “outros” marginalizados criarão maneiras radicais para resistir à ordem política corrente. Em segundo lugar, a recusa política da pluralidade retira de *todos* os que estão na sociedade a oportunidade de levar em conta a “realidade do mundo”. Este sistema fortalece a perspectiva que já se tem sobre o mundo, perspectiva que é limitada e corresponde exclusivamente às próprias idiossincrasias, perspectiva que não leva em conta a multiplicidade de pontos de vista e opiniões que de fato constituem a sociedade. Como resultado, tem-se o fracasso completo em reconhecer o potencial de conflito, até que seja tarde demais.

Em termos de *história intelectual*, Arendt localiza o teorema da estabilidade em Montesquieu: segundo sua interpretação do francês, ele estava convencido de que a tirania — em contraste com a monarquia — seria apoiada apenas por um pequeno número de pessoas. Assim, embora a tirania seja a forma de governo mais violenta, ela é, segundo Montesquieu, a mais impotente. Partindo de sua interpretação de Montesquieu, Arendt conclui que a marginalização política “pavimenta o caminho rumo a uma inevitável perda de poder, ainda que o desastre efetivamente possa ocorrer em um futuro relativamente distante”.¹³⁰ Enquanto “robôs soldados”¹³¹ não substituírem seres humanos — esta é uma de suas objeções — e o mundo não for transformado em um campo de concentração, uma ordem durável e estável só pode ser baseada no reconhecimento da pluralidade.

O teorema da estabilidade está longe de ser satisfatório diante das exigências da *quastio juris* kantiana e da fundamentação moral-filosófica dos direitos. (Além disto, é significativo que as referências de Arendt a este respeito sejam Montesquieu e Maquiavel, mas não Kant.)¹³² A estabilidade e “grande durabilidade”, que ela considera ser a “promessa”¹³³ da forma republicana de governo, são os critérios de Arendt para a avaliação de uma ordem política. Mas em uma sociedade marcada pela pluralidade de perspectivas conflitantes, apenas uma constelação de poder que emana do “agir com um outro” pode desenvolver a “racionalidade do juízo” e viabilizar a experiência de uma liberdade política. Só há motivos para esperar que a estabilidade e a durabilidade políticas são sustentáveis quando o poder

¹²⁸ Markell, Patchen (2003): *Bound by Recognition*, Princeton: Princeton University Press, p. 180.

¹²⁹ Arendt (n. 33), p. 203. Ver também Young, Iris Marion (2002) *Power, Violence and Legitimacy: A Reading of Hannah Arendt in an Age of Police Brutality and Humanitarian Intervention*. In: Minow, Martha (ed.) *Breaking the cycles of hatred: memory, law and repair*. Princeton: Princeton University Press, p. 267.

¹³⁰ Arendt (n. 33), p. 222.

¹³¹ Arendt (in n. 26), p. 50.

¹³² Ver Arendt (n. 60), p. 366.

se desdobrar desta maneira.

Estas reflexões não formulam nenhuma reivindicação de verdade e, evidentemente, não têm qualquer “conotação epistêmica”.¹³⁴ Ao mesmo tempo, no entanto, a lacuna fundacional e teórica no pensar de Arendt indica que ela opta, para o seu tipo de teoria política, por um ponto de partida diferente daquele usado por quem segue a tradição da fundamentação filosófico-moral. Pode-se concluir disto que, se a justiça é a questão primeira da filosofia política, então a liberdade — e as maneiras para ordená-la e institucionalizá-la — é a questão primeira da teoria política. Neste sentido, Arendt deve ser considerada uma teórica política.

VI — CONCLUSÃO

Quando se deixa de lado as inúmeras (e equivocadas) maneiras de estreitar a concepção arendtiana de poder, o potencial crítico de seu conceito pode começar a entrar no foco. Este potencial crítico se baseia na questão de saber se determinada constelação de poder foi formada a partir do “agir com um outro” e se futuramente serão possíveis o “agir com um outro” e a experiência da liberdade política. Por outro lado, contudo, nem mesmo uma constelação de poder assim formada é capaz de se mover para além do potencial que liberou e de suas limitações. Assim como a ação, o poder, para Arendt, é um esforço aporético. Ou seja, dadas as condições da pluralidade humana, mesmo uma constelação de poder que efetive a liberdade sempre permanecerá como um arranjo de incapacidade, e portanto jamais será capaz de evitar completamente todos os traços repressivos do poder. Desta forma, Arendt também pode ser vista como uma “pensadora melancólica”.¹³⁵ Esta melancolia se deve em larga medida ao realismo político de Arendt, que a mantém sempre consciente de que o conflito e a constante ameaça representada pela não identidade entre pessoa e ordem são condições de possibilidade para o viver junto humano. Com este realismo, uma teoria crítica do político ganha suas convicções normativas no perpétuo *desdobrar-se* do conflito, não em sua *solução*. Erradicar o poder significaria erradicar a política e, conseqüentemente, erradicar o potencial de experiência da liberdade política.

Assim, uma atualização do pensamento teórico-político de Arendt na direção de uma teoria crítica do político exige um olhar menos interessado pelas condições que tornam a ação política possível, e muito mais preocupado com as condições pelas quais o agir com um outro pode se tornar uma realidade e pode ser experimentado — ou não. O que surge no foco deste olhar são as “qualidades

¹³³ Arendt (n. 78), p. 227.

¹³⁴ Habermas, Jürgen (1999) *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*. In: Habermas, Jürgen (ed.) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, p. 85.

¹³⁵ O livro de Benhabib foi traduzido para o alemão em 1998 com o título *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne* [Hannah Arendt. A pensadora melancólica da modernidade]. Cf. Benhabib, Seyla (2006): *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. XIV.

suaves” da dominação na democracia política moderna: burocratização, informalização, “economização” e judicialização do processo de tomada de decisões políticas; o jargão gerencial e a linguagem de necessidade e funcionalidade na apresentação de programas políticos; uma paisagem midiática que descreve (e ajuda a produzir) cidadãos como consumidores e como mônadas fundamentalmente desinteressadas pela política; uma cultura política que ignora não apenas os elementos criativos e expressivos da liberdade política, mas também o desejo do público por estes elementos. Todos estes fatores contribuem para a despolitização da democracia e, ao mesmo tempo, reforçam a impressão de que não há nada de contingente no processo político, de que nada pode ser mudado por meios democráticos. Este tipo de despolitização deve ser chamado exatamente pelo que é: manifestação e estratégia de dominação política. Apenas quando o processo político de tomada de decisões for *experimentado* como algo em que a ação política e a articulação de opiniões são relevantes — e é a esta direção que uma atualização da crítica de Arendt ao poder nos conduz — será possível ter confiança na ordem política. Tanto a vontade de continuar participando do debate político por meios democráticos quanto a imunidade parcial contra o desapontamento político são possíveis apenas como resultado desta confiança. Quando falta confiança na qualidade democrático-política de uma ordem, sobram apatia política e radicalização. Tanto a apatia quanto a radicalização permanecem longe do viver junto democrático e dos meios pelos quais se experimenta a liberdade política em uma ordem política estável.

HANNAH ARENDT AND THE CRITIQUE OF POWER¹*Hannah Arendt e a crítica do poder*Christian Volk²

It seems that everything has already been said about Hannah Arendt's understanding of power. Why, then, seek to publish another piece on the subject? My answer is twofold. First, because the critical potential of Arendt's thinking lies hidden in her discussion of the concept of power. Currently, this potential – and the relevance thereof – remains unrecognized in the analysis of our modern political order. The fact that the critical potential of Arendt's thinking has been largely ignored – and this is the second component of my answer – undoubtedly is related to the limited reception that the Arendtian conception of power has received. The widespread characterizations of Arendt's notion of power, which can be found in countless manuals, handbooks, introductions, and overviews³ on Arendt as “absolutely positive”⁴, “emancipatory”⁵, or as “intrinsically normatively positive”⁶ may lead one to conclude that Arendt has little to contribute to the social-philosophical tradition of the “critique of pow-

¹ Artigo publicado anteriormente em (2016): [Towards a Critical Theory of the Political: Hannah Arendt on power and critique](#), in: *Philosophy and Social Criticism*, 42 (6), S. 549-575.

² Christian Volk é Professor Assistente de Teoria Política e História das Ideias na Universidade de Trier. E-mail: christian.volk@fu-berlin.de

³ See, among others: Anter, Andreas (2012) *Theorien der Macht. Zur Einführung*. Hamburg: Junius, p. 97; d'Entreves, Maurizio Passerin (2014) Hannah Arendt. In: Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2014 (Summer Edition); [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/arendt/>.] Göhler, Gerhard (2009) ‚Power to‘ and ‚Power over‘. In: Stewart R. Clegg, Stewart R/ Mark Haugaard (eds.) *The SAGE Handbook of Power*. London: SAGE, p. 32; Han, Byung-Chul (2005) *Was ist Macht?* Stuttgart: Reclam, p. 103; Haugaard, Mark (2009) Power and Hegemony. In: Stewart R. Clegg/ Mark Haugaard (eds.) *The SAGE Handbook of Power*. London: SAGE, p. 242; Imbusch, Peter (2002) Macht und Herrschaft. In: Hermann Korte/Bernhard Schäfers (eds.) *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden, VS Verlag, p. 177; Lichtblau, Klaus (1980) Macht. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5. Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag, p. 612, 23; Lukes, Steven (1974) *Power, A Radical View*. London: The Macmillan Press, p. 31; Speth, Rudolf/ Buchstein, Hubertus (1997) Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht. In: Gerhard Göhler et al. (eds.) *Institutionen – Macht – Repräsentation*. Baden-Baden: Nomos, p. 224; Strecker, David (2008) Macht. In: Stefan Gosepath/ Wilfried Hinsch/ Beate Rössler (eds.) *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, p. 754.

⁴ Anter (in n. 3), p. 97.

See also Young-Bruhl, Elisabeth (2006) *Why Arendt Matters*. New Haven: Yale University Press, p.92.

⁵ Meints-Stender, Waltraud (2012) Reflektierende Urteilskraft als Ethos der Macht – eine Annäherung an einen emanzipatorischen Begriff von Macht. In: Karl-Heinz Brier/Alexander Gantschow (eds.) *Politische Existenz und republikanische Ordnung*. Baden-Baden: Nomos, p.199. See also Luban, David (1979), On Habermas, on Arendt, on Power. *Philosophy & Social Criticism* 6: 82; Parekh, Bhikhu (1981) *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. New Jersey: Humanities Press, pp. 160.

⁶ Allen, Amy (2010) Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault. *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2): 143.

er.”⁷ Thus, the question is: To what extent does Arendt’s conception of power come together with the “critique of power,” as such?

The “critique of power” refers to those analyses within social philosophy that concern the “negativity of, or discord between, the individual and social orders.”⁸ From the point of view of critical theorists in the tradition of the Frankfurt School, however, Hannah Arendt’s conception of power is unsuited for such a critical enterprise.⁹ Critical theorists typically maintain that Hannah Arendt’s understanding of power stems from her “image...of the Greek polis” as the stylized and ultimate “essence of politics as such”¹⁰ and “ancient Republicanism.”¹¹ Critical theorists concede that Arendt, while embracing the ancient Greek legacy, takes an ostensibly critical perspective on all modern forms of the state, society, and politics: Arendt is in the position, therefore, to criticize both the loss of a dynamic political tradition¹² as well as the modern inability to engage in significant “political action.”¹³ However, to the extent that Arendt makes an affirmative move backwards to Ancient Greece’s “structures of an unimpaired intersubjectivity”¹⁴; and, to the extent that “collective and concerted action”¹⁵ become central to her conception of power – and she, with this move, “removes politics from its relations to the economic and social environment in which it is embedded”¹⁶ – critical theorists argue that Arendt is no longer able to grapple fully with power’s repressive aspects. Arendt becomes the “victim of a concept of politics that is inapplicable to modern conditions”¹⁷ that have no grasp on the ambivalences of power, or

⁷ This is the title of Axel Honneth’s seminal work on the critical theory of Adorno, Horkheimer, Habermas and Foucault. (Honneth, Axel (1985) *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

⁸ Saar, Martin (2009) Macht und Kritik. In: Rainer Forst et.al (eds.) *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 570.

⁹ Cf. Benhabib, Seyla (2003) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, p. 26 and pp. 130–166; Forst, Rainer (2011) Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts. In: Rainer Forst (ed.) *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp p. 206; Habermas, Jürgen (1977) Hannah Arendt’s Communication Concept of Power. *Social Research* 44 (1): 14; Habermas, Jürgen (1981) Die Geschichte von den zwei Revolutionen. In: Jürgen Habermas (ed.) *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M., p. 227; Saar (n. 8), p. 576; Strecker, David (2012) *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*. Weilerswist-Metternich: Velbrück, p. 50; Wellmer, Albrecht (1999) Hannah Arendt über die Revolution. In: Hauke Brunkhorst/ Wolfgang R. Köhler/ Matthias Lutz-Bachmann (eds.) *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 148.

¹⁰ Habermas (1977, in n. 9), p. 14.

¹¹ Strecker (in n. 9), p. 46.

¹² See: Becker, Michael (1998) Die Eigensinnigkeit des Politischen. Hannah Arendt über Macht und Herrschaft. In: Peter Imbusch (ed.) *Macht und Herrschaft*. Opladen: Leske und Budrich, p. 168 and p. 178.

¹³ Strecker (in n. 9), p. 46.

¹⁴ Habermas (1977, in n.9), p. 8.

¹⁵ Strecker (in n. 9), p. 49.

¹⁶ Habermas (1977, in n. 9), p. 15.

¹⁷ *Ibid.* p. 14.

the “dialectics of power,”¹⁸ or its “double-faced nature”¹⁹. Arendt’s critics conclude that a critique of social and political order that emerges out of the current times – that is, a critique of power – is not possible with Arendt.

This is a conclusion with which I would fundamentally disagree. The thesis of my paper is that *Arendt’s consideration of power is, in its broadest sense, actually a critical enterprise*. Arendt’s thinking on power is critical, *both* in the sense that *it allows one to criticize identifiable constellations of power and processes of power formation*; but *also*, in its *understanding of specific, normatively positive, and substantial constellations of power as a means through which to criticize existing social and political orders*. In order to explain this thesis, I will work through Arendt’s critique of power in the dimensions of her work on political participation (II); socio-economic issues (III); political-institution-and-critical-ideologies (IV); and her considerations of ethics (V).

First, however, Arendt’s discussion of the concept of power must be reconstructed (I). In order to do so, I begin by elaborating on my fundamental criticism of the common reception of Arendt’s understanding of power. Taking on this fundamental criticism in the first part of my essay is not an end in itself; rather, I do so in order to reclaim a critical notion of Arendt’s conception of power. The possibility for locating a critical conception of power within Arendt, which takes into account power’s ambivalences, guides my later explorations of her work, and also can be seen as a contribution to a critical theory of the political.²⁰ At the end of this first section, a new perspective on Arendt’s understanding of the concept of power, and a new way in which to view Arendt’s understanding of power will emerge – one, which has little in common with the current viewpoints.

For sure, and in contrast to Weber, Arendt’s approach to discuss the concept of power is not merely analytical-definitional but has a normative dimension insofar as each power constellation prescribes a specific form of relating to ourselves and others – a form of relating that has to be critically assessed and evaluated.²¹ However, it is absolutely crucial to see that for Arendt different power constellations can be possible and that, therefore, the conventional notions that commonly place Arendt within

¹⁸ Fink-Eitel Hinrich (1992): *Dialektik der Macht*. In: Emil Angehrn et al. (eds.) *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. Frankfurt/M: Suhrkamp, p. 35. See also Lukes, Steven (1974) *Power, A Radical View*. London: The Macmillan Press, p. 31.

¹⁹ Saar (n. 8) , p. 571.

²⁰ See also Förster, Jürgen (2009) *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns*, Würzburg: Königshausen und Neumann, p. 49; Meints-Stender, Waltraud (2011): *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*. Bielefeld: Transcript, p. 24; Sörensen, Paul (2012): *Wahrheitsinstitutionen und die Aufgabe der Politischen Theorie. Hannah Arendt über Institutionen und Kritik*. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2012 (2): p. 178.

²¹ At first sight, Göhler, therefore, seems to be right to argue that Arendt’s understanding of power is “radical normative” (Göhler (in n. 3), p. 32). However, it becomes clear from his remarks that by the phrase ‘radical normative’ Göhler actually means radical positive. See particularly his remarks on Arendt’s concept of power as “the decisive antipole to our basic understanding of *power over*” (Göhler (in n. 3), p. 32) – an account which is simply not right.

the tradition of constitutive thinking about power,²² and which assume her conception of power to be *per se*, *per definitionem* absolutely or normatively positive, emancipatory, non-repressive or characterized by the goal of “overcoming violence,”²³ are misleading.²⁴

I. POWER ACCORDING TO ARENDT – A CONCEPTUAL ANALYSIS

Arendt’s understanding of power is typically characterized by the following three attributes, which one finds in a variety of authors’ assessments and interpretations of her work:

- for Arendt, power is *per se* normatively positive;
- for Arendt, power is *per se* not repressive;
- Arendt’s distinction between power and violence is a moralistic one that is indicative of the utopian-pacifistic nature of her thought.

I argue that a portrait of Arendt’s understanding of power that simply reproduces one, two, or all three of the foregoing characteristic would be misleading, however. Such a portrait would ignore certain conceptual finesses and nuances that are central to her discussion of the concept of power, and thereby would also fail to take into account the true complexity of the concept of power.

1. No moral condemnation of violence.

In attempting to reassess Arendt’s concept of power, and in order to demonstrate my fundamental disagreement with prior interpretations of this concept, I begin by considering Arendt’s alleged moral condemnation of violence.²⁵ Starting with Arendt’s alleged moral condemnation of violence is crucial, as her distinction between power and violence has nothing to do with her possessing a so-called “utopian vision,”²⁶ nor does it reflect a “clear(ly) normative intention”²⁷ on overcoming violence. The concept of violence is ambivalent in Arendt’s thinking. Alongside her discussion of the “danger of vio-

²² See Strecker (in n. 9), p. 17; see also Sørensen (in n. 20), p. 170.

²³ Strecker (in n. 9), p. 48; see also Anter (in n. 3), p. 98.

²⁴ Julia Schulze Wessel and Hauke Brunkhorst are among those authors I know, who reject the narrowing of Arendt’s notion of power as purely positive, and who have referred to the “freedom-destroying” and “repressive” dimensions of Arendt’s concept. See Brunkhorst, Hauke (2011): *Macht/Gewalt/Herrschaft*. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (eds.) *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, p. 294; see Schulze Wessel, Julia (2013): *Über die zwei Seiten der Macht. Zum Machtbegriff Hannah Arendts*. In: André Brodacz / Stefanie Hammer (eds.) *Variationen der Macht*. Baden-Baden: Nomos, p. 50.

²⁵ See Breen, Keith (2007) *Violence and power: A critique of Hannah Arendt on the ‘political’*. In: *Philosophy and Social Criticism* 33 (3), p. 348; Mansbridge, Jens (1994) *Using Power/ Fighting Power*. *Constellation* 1 (1): 57.

²⁶ See McGowan, John (1997): *Arendt’s Utopian Vision*. In: Craig Calhoun/ John McGowan (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 262.

²⁷ Strecker (in n. 9), p. 46.

lence” – meaning, “the introduction of the practice of violence into the whole body politic”²⁸ – Arendt also speaks of a known “rationality of violence.”²⁹ Furthermore, she remarks that violence can be necessary and even justified as a means of drawing attention to intolerable political, social, or economic conditions.³⁰ Arendt is anything but a pacifist.³¹ While her thesis, first and foremost, is that “no government exclusively based on the means of violence has ever existed.”³² What this observation most clearly illustrates is her perspective on the phenomenon of revolution. While admitting that no State can survive solely on the basis of violence, Arendt nevertheless understands that *power* – as distinct from violence – lurks behind every State’s capacity for violence. As she tells us, it is in the moment when the “instruments of authority” fail and the commands of authority are ignored that “everything depends on the power behind the violence.”³³ Accordingly, Arendt’s critique of the Western philosophical tradition’s view of politics, which stemmed partly from Plato’s fateful substitution of work – with its connotations of rule, mastery, command and, ultimately, violence – for action and which continues up to Weber and Marx, is not made in moral terms. What she objects is that against the backdrop of the ontological premise of plurality this substitution and identification of politics with violence and domination ignores the essence of social coexistence and the requirements of a durable political order – and, thus, the Western philosophical tradition’s view of politics posed the wrong questions.

One of the central difficulties in trying to capture Arendt’s concept of power fully, is that it is comprised of two separate parts. Waltraud Meints-Stender, therefore appropriately speaks of the “double determination of power”³⁴ in discussing Arendt’s work. According to Arendt, one form of power is created when people come together as a political group or organization, or otherwise. One can describe this aspect of power as the (collective) power of actors. Here, power can be understood as “*power to*” or “*empowerment*.” In a corresponding and frequently cited position on power that emphasizes precisely this perspective, Arendt argues that one person never occupies power alone, but rather, power is created

²⁸ Arendt, Hannah (1969) On Violence. In: Arendt, Hannah (ed.) *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, p. 177.

²⁹ Arendt writes: „Violence, being instrumental by nature, is rational to the extent that it is effective in reaching the end that must justify it.“ (Arendt (n. 28), p. 79. In this context see also Hansen, Philip (1993) *Hannah Arendt*. Stanford: Stanford University Press, p. 125.

³⁰ See Arendt (n. 28), p. 79.

³¹ For example, in her writing for the German magazine “Aufbau,” Arendt called for the formation of a Jewish army in the fight against Hitler-Germany. See Arendt, Hannah (2007) *The Jewish Writings*. Eds. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York, pp. 136–139.

³² Arendt (in n. 28), p. 50.

³³ Ibid. p. 49.

³⁴ Meints-Stender (in n. 5), p. 130. Julia Schulze Wessel (2013) speaks about the “two sides of power.” (Schulze Wessel (in n. 24), p. 41).

amongst people “when they act together and vanishes the moment they disperse.”³⁵ Arendt terms this form of power “living power.”³⁶

Arendt observes the second ‘determination’ of power to exist in the political order. This aspect of power refers to the degree to which people living under a political and constitutional order agree to abide by the rules and regulations set therein. This form of power may be understood as a “tacit consensus”³⁷ based on a specific “*whole way of life*,”³⁸ or as a form of “consensus universalis,”³⁹ as Arendt puts it in Tocqueville’s words. Hence, a determinate power potential arises from within political community itself, which is composed of a variety of political groups, parties, organizations and citizens, both politically organized and not. Here, the potential for power extends theoretically from the capacity of all citizens to consent to the political order to the capacity to reject the political order. In this second conception, power is a “capacity” to be realized in a state of emergency or crisis, or can no longer be realized. It is this aspect of power that Arendt refers to when she speaks of “power” as “the essence of all government.”⁴⁰ This component of power is what she speaks of when she says that every State and political community is actually comprised of “organized and institutionalized power;”⁴¹ when she writes about the “power structures of states;” or when she speaks about the fact that “all political institutions are manifestations and materializations of power”⁴² And it is precisely this “materialized power” – in contrast to *living power* – that disintegrates in times of revolution.

Arendt’s separate understandings of power have to be taken in turn in order to make sense of her overall distinction between power and violence. Power always exists behind State-organized violence, in that the very ability of the State to exercise violence – to employ a police force, or a military, for example – requires, at least to a certain extent, the agreement and support of the persons serving in the armed forces.⁴³ (Even a totalitarian system, wherein the central means of social and political control are through concentration camps and police terror, “needs a power basis – the secret police and its net of informers.”⁴⁴)

³⁵ Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, p. 200.

³⁶ Arendt (n. 28), p. 140.

³⁷ Arendt, Hannah (1969) Civil Disobedience. In: Arendt, Hannah (ed.) *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, p. 88.

³⁸ Arendt, Hannah (2003) *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. Ed. Ludz, Ursula. München: Piper, p. 226.

³⁹ Arendt (n. 37), p. 88.

⁴⁰ Arendt (in n. 28), p. 51.

⁴¹ Ibid.

⁴² Arendt (n. 28), p. 140.

⁴³ Arendt (in n. 28), p. 49, where Arendt writes, “Everything depends on the power behind the violence.”

⁴⁴ Ibid. p. 50. Here we find one of the classic contradictions in Arendt’s work, which can never be resolved with a conceptual-definitional approach to her work. On the one hand, Arendt claims on page 51 of *On Violence* that total domination too requires a basis in power. Only four pages later (or also in her work *The Origins of Totalitarianism*), she explains that with the terror of total domination, “power disappears entirely” (ibid. p. 55). In this last quote, what she means is that in a system of totalitarian rule, there is no power other than the repressive power of the ruling elites. The terror generated by the concentration camps and secret police that characterize such a sys-

Principally, one can see that the introduction of violence for political purposes can destroy the power of those groups against which violence is directed. What the overall consequence is, of using violence to protect the power of the political community, cannot be said without reference to the concrete context. For Arendt, these consequences depend on many things – the nature of the political community, its constellation of actors, public opinion within that political community etc. To illustrate the important contrast between “living power” and “materialized power” as well as its connection the question of violence, let us take the example of a rightwing extremist “terror cell” within a political community: The fact that, within a political community, political groups and organizations exist that practice violence against other people and the existing political order is, on one level, indicative of the fact that there are people who have ended their support for the constitutional order. In this sense, rightwing extremism is an indication that a process of social disintegration and radicalization has begun, and that the legal and political order no longer has full support from the public, i.e. the materialized power of the political order has decreased. On the other hand, the fact that rightwing extremist groups need to employ violence to achieve their goals can be seen as evidence of the fact that their political positions enjoy little public support overall. In other words: they have only little living power. This is the quintessence that informs Arendt’s observation that a political group’s use of violence to achieve political ends can also demonstrate the powerlessness of that group – particularly in comparison to the level of support that a political order is accorded.⁴⁵ The deployment of the police authority, in turn, contributes to the restoration of a political order that enjoys proportionally high consent – a powerful political order, so to speak. Behind the introduction of violent means by the police, therefore, stands the power of the majority. Here, Arendt remarks that

(...) in domestic affairs, violence functions as the last resort of power against criminals or rebels – that is, against single individuals who, as it were, refuse to be overpowered by the consensus of the majority.⁴⁶

Violently dismantling rightwing extremist groups and imprisoning their members is an expression of the “power of many.”⁴⁷ If, for whatever reason, the police are unable or unwilling to use violence against such groups – that is, against “the power of a few”⁴⁸ – and if those groups are allowed to continue their campaign of violence, the “majority’s” faith in and support for the political order would be massively undermined and the materialized power would decrease. In this sense, power can also

tem, leads to what she terms “social atomization“ (ibid. p. 55). In order to maintain this apparatus of power, it requires the full and active support of members of the secret police. Power is thus springs up between a “comparatively small but well-organized group of men” (Arendt (n. 35), p. 200).

⁴⁵ See Arendt, Hannah (1998) *Macht und Gewalt*. München: Piper, p. 55.

⁴⁶ Arendt (in n. 28), p. 51.

⁴⁷ Arendt (n. 35), p. 200.

⁴⁸ Ibid.

mean that State-backed violence (for example, against a political group that poses a terrorist threat to the public) will receive approval by the majority at the moment it is exercised. This may also mean that such State-supported violence against a terrorist group will also enjoy ‘future’ support – meaning that the State’s ability to respond to terrorist threats remains extant. Thus, we can see that Arendt is in fact far removed from a principled – that is to say, an absolute – rejection of violence.

2. Repressive constellations of power

Arendt’s conceptual distinction between power and violence, therefore, is not formulated from a “clearly normative intention.” There are cases in which Arendt justifies the introduction of violence into a society, but not without pointing out the ambivalent consequences of this use of violence.⁴⁹ What also speaks against such an interpretation is that she recognizes the many instances in which power itself can be repressive. Here too, we see the (conceptual) flaws in the second most common characterization of Arendt’s concept of power – the assumption that her conception of power is *per se not* repressive. She writes in *On Violence*,

A legally unrestricted majority rule, that is, a democracy without a constitution (based only upon power; C.V.), can be very formidable in the suppression of the rights of minorities and very effective in the suffocation of dissent without any use of violence. But that does not mean that violence and power are the same.⁵⁰

Here, Arendt sketches an understanding of power which neither “lacks the moment of coercion, manipulation, and of conflict,”⁵¹ nor can be termed an (absolutely) “positive”⁵² description of power. Along with many other passages in her work,⁵³ this quote illustrates that Arendt never seeks to ignore the repressive dimension of power.⁵⁴ Her discussion of power does not rely on “unconstrained discussion”, “free and undistorted communication”⁵⁵ or on “intact structures of intersubjectivity”. Nor is it correct to state that power and political freedom always coincide, as Waltraud Meints-Stender alleges.⁵⁶

⁴⁹ Cf. Arendt (n. 28), p. 79.

⁵⁰ Arendt (in n. 28), p. 42.

⁵¹ Lichtblau (in n. 3), p. 612. See also Disch, Lisa Jane (1994) *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca/London: Cornell University Press, p. 48; Lukes (in n. 3), p. 31.

⁵² Canovan, Margaret (1974) *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: J.M. Dent & Sons, p. 71. See also Anter (in n. 3), p. 97.

⁵³ In *Vita Activa*, the enlarged German version of *The Human Condition*, Arendt explains: „The more a system of government is merely a manifestation and expression of power – and this is especially true in the case of an unlimited democracy – the more difficult it is for the individual to express and emphasize his or her individuality.” (Arendt, Hannah (2002) *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, p. 257). This is my own translation; the passage is missing in the English version.

⁵⁴ See also Canovan, Margaret (1992) *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thoughts*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 210.

⁵⁵ d’Entreves, Maurizio Passerin (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge, p. 78f. See also Haugaard (in n. 3), p. 242.

⁵⁶ See Meints-Stender (in n. 5), p. 129.

It is no longer tenable to speak about Arendt's understanding of power as being wholly non-repressive against the backdrop of quotes and passages from her work. Individuals who come together in a group, party, movement, or organization generate power in manifesting the possibility to "act in a certain way." Citizens whose interests are separate from those of the organized group or movement, however, may perceive this sort of organized action as coercive, repressive, or oppressive. In such a case, power can – and must – be described as "power over." Therefore, it is simply incorrect to understand Arendt's concept of power, *per se*, as "the decisive antipole to our basic understanding of *power over*"⁵⁷ – as Gerhard Göhler suggests. It is more precise to characterize Arendt's concept of power a capacity/incapacity-arrangement, which evolved out of and evolves through action and human interaction, and which enables certain deeds and relationships while preventing others.

3. Non-normatively and normatively positive constellations of power in Arendt's thinking.

Consensus forms the basis for an arrangement of capacity/incapacity arrangements. For Arendt, however, and in contrast to Habermas, consensus is neither primarily and necessarily rational, fundamentally normatively positive, or something that is generated only through "nondistorted communication."⁵⁸ In Arendt's eyes, the word consensus does not reflect anything more than "the recognition that no man can act alone, that men if they wish to achieve something in the world must act in concert."⁵⁹ Given that, in the realm of politics, every consensus emerges out of the combination of human speech and action, we see that the *normative quality of power constellations* depends not so much on the fact of acting and the fact of speaking, in and of themselves; but rather, *on the manners and ways in which action and speech* are conducted. Accordingly, Arendt distinguishes between distinct forms of action in *The Human Condition* and speaks of "perverted form(s) of 'acting together'"⁶⁰. She contrasts acting-with-one-another with acting-for-one-another and acting-against-one-another when she writes that the "revelatory quality of speech and action comes to the fore where people are *with* others and neither *for* nor *against* them (Italics; C.V.)"⁶¹ While all three modes of action lead to the development of power, they involve key differences in terms of their normative content.

If political power emerged out of acting-for-one-another, then individuals would be willing to give up their personal interests and devote themselves fully to the group or community. By identifying with the principle of "for one another," the space between individuals dissolves, and a diversity of

⁵⁷ Göhler (in n. 3), p. 32. See also Haugaard (in n. 3), p. 242.

⁵⁸ Habermas (1977, in n. 9), p. 9.

⁵⁹ Arendt, Hannah (1971) *The Life of the Mind/Willing*. San Diego: Harcourt, p. 201.

⁶⁰ Arendt (n. 35), p. 203.

⁶¹ Ibid. p. 180.

opinion is sacrificed to the principle of unity.⁶² In political action modeled after acting-against-one-another, the concept of ‘we’ is constituted in opposition to – and through a political battle against – the individual who is construed as ‘other.’ In such a scenario, even possibly legitimate objections and suggestions of the political opponents are not taken into consideration. In acting-against-one-another, “self-disclosure at the expense of all other factors.”⁶³ This self-revelation and self-disclosure, however, is only ever strategic and negative in the sense that it becomes a means to distinguish oneself from the political opponent. When bound by this form of action, one cannot risk to fully “disclose himself in deed or word”⁶⁴ in positive terms. Hence, “this concept of action” also foregoes the actual goals of action and is “highly individualistic.”⁶⁵

For Arendt, power is neither *per se* absolutely or normatively positive nor emancipatory as it is so commonly claimed to be. For Arendt, there is only *one form of political action* – namely, acting-with-one-another – that can lead to the development of a full-bodied normatively positive and emancipatory constellation of power. When power is generated in the mode of acting-with-one-another, people come together freely and meet face-to-face to stand for their viewpoints on a particular issue. They have the right to discuss their perspectives openly and to open themselves up to others’ perspectives and be challenged by them. Acting-with-one-another allows for the possibility to be open to other perspectives and to respond to and disagree with them. Acting-with-one-another does not mean solely undertaking “rational” action after a reasonable consensus has been reached. Rather, acting-with-one-another is about the ability to hear and to be heard and about the ability to consider significant political alternatives with others. It is about the ability to engage, both expressively and responsively, in an honest discourse and a sharp debate between conflicting – and possibly even incompatible – views. Acting-with-one-another refers to the process by which different positions come together in shaping political judgment and opinion, with the goal of strengthening the power of political judgment of all involved. Through contributing to an open and public discourse, such a mode of acting could build single “islands of conviction.”⁶⁶

⁶² Arendt explains how, during the Tennis Court Oath and the French Revolution, agreement was manifested via exclamation, whistling, and inarticulate bawling through “uplifting feeling” and “thunderous applause.” (Arendt, Hannah (2000) *Über die Revolution*. München: Piper, p. 154) In her work, Arendt gives countless examples of the ways in which constellations of power are generated through the form of acting-for-another and acting-against-another. Instances that come to mind include the anti-democratic, pan-German, nationalistic movements of the Weimar Republic, Jacobin domination, the Black Panther Movement and the ideological German student movement.

⁶³ Arendt (n. 35), p. 194.

⁶⁴ Ibid. p. 180.

⁶⁵ Ibid. p. 194; for detailed examinations of these differences see Volk, Christian (2010) *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*. Baden-Baden: Nomos Verlag, pp. 219–223.

⁶⁶ Deitelhoff, Nicole (2007) Was vom Tage übrig blieb. Inseln der Überzeugung im vermachteten Alltagsgeschäft internationalen Regierens. In: Peter Niesen/ Benjamin Herborth (eds.) *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 32.

Acting-with-one-another means recognizing controversial political questions and understanding that agreement is neither probable nor anticipated as the normatively-desirable goal of a political debate. Understanding others' opinions and views can also mean "agreeing to disagree" – because, in essence, "political understanding" focuses not so much on the other (his or her personality, wishes, history etc.), "but rather, on the whole world, as it appears to the other."⁶⁷ In brief, to act-with-one-another means to act on the basis of political judgment. In her *Denktagebuch* (Intellectual Journal), Arendt spoke about an "ethics of power developed on the basis of the power of judgement."⁶⁸ Concretely, Arendt's "ethics of power developed on the basis of the power of judgement." means that the "methodical procedure"⁶⁹ of the power of judgment is realized in the course of acting and speaking with one another. Due to this "methodical procedure" necessary for the formation of judgment, political action is able to arrive at a specific political rationality. What this political rationality – this "rationality of the power of judgment"⁷⁰ – makes fully normatively positive is that it seeks to realize both political freedom as well as the "individuality of the individual."⁷¹

II. ARENDT'S CRITIQUE OF POWER – THE POLITICALLY PARTICIPATORY DIMENSION

In reflecting on the relationship between power and action in Arendt's work, the first dimension of her critique of power becomes immediately apparent. One can describe this dimension as the *politically participatory dimension of the critique of power*. By breaking down the concepts of power and action, we are able to arrive at a point through which we can take a *critical position in regards to the creation, form and content of political groups and movements*. In so doing, we can use Arendt to understand which groups, movements or units of political action endanger democratic political discussion and tend towards "Ultra-Politics"⁷² and radicalization, in terms of two factors: the characteristics of a) their *interactions with political opponents*, and b) their *intra-group political identity formation processes*. In this way, politically informed milestones can be identified, which can direct us on the path towards establishing an order of freedom: that is, a materialization of power that allows political freedom to be experienced.

When *interactions with political opponents* follow the mode and logic of acting-against-another in-

⁶⁷ Arendt, Hannah (2003) *Denktagebuch, Erster und Zweiter Band*. Eds. Ludz, Ursula and Nordmann, I. München: Piper, p. 451.

⁶⁸ Ibid. p. 818. The original German text says: „Die Frage ist: Lässt sich eine Ethik der Macht aus der Urteilskraft entwickeln“.

⁶⁹ Vollrath, Ernst (1987) *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Würzburg: Königshausen und Neumann, p. 271; for more detailed exploration see Volk (n. 65), pp. 230–250; also see Meints-Stender's knowledgeable work (in n. 20).

⁷⁰ Ibid. p. 253.

⁷¹ Meints-Stender (in n. 5), p. 120.

⁷² Žizek, Slavoj (2009) *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen Verlag, p. 32.

stead of an honest exchange with the plurality of conflicting political opinions, these movements, groups, or parties are acting only to repeatedly confirm their own worldviews. When political action takes the form of acting against another, it serves only to reify static collective identities and to further fuel and sharpen underlying conflict. Moreover, such a manner of political action fails to engage with the conflict-ridden plurality of political opinion. If the *formation of intra-group political identity* takes place in the mode of acting-for-another, the individual abdicates his own interests and views and gives himself fully to the group, movement, or community of which he is a part. An all-encompassing goal takes the place of the plurality of opinions as the “supreme direction”⁷³ to which individual action is subordinated, so that, eventually, the many may act as ‘one.’ The relationship of this mode of action to “complete externalization”⁷⁴ explains, at least in part, the pressure towards conformity, which often dominates political groups and constrains their members – especially in cases of radicalization.

III. ARENDT’S CRITIQUE OF POWER – THE SOCIO-ECONOMIC DIMENSION

“Under conditions of social subjugation, the best right to political freedom remains ideology.”⁷⁵ This sentence marks not only the core of the Habermasian critique of Arendt’s book *On Revolution*, but also is exemplary of the hostile attitude – or at least the profound skepticism – of critical theorists towards Arendtian thinking. From a Habermasian perspective, critical theorists could even acknowledge that they have interpreted Arendt’s concept of power too ‘flatly’ and perhaps ignored her internal differentiations. Nevertheless, however, they would maintain that the Arendtian view of politics – and the world more broadly – is not truly ‘critical’ in a comprehensive sense of the term. Scholars critical of Arendt’s work argue that exalting the ideal of political freedom is merely ‘ideology’ under conditions of social and economic exploitation, subjugation and structures of domination. Therefore, those repressive moments of power, which are described in the tradition of thinking about power as “structural power,” must be investigated and interrogated further. According to these critics, however, doing so with the Arendtian concepts is “categorically impossible.”⁷⁶ Albrecht Wellmer summarises this view pithily when he claims, supposedly in contrast to Arendt, “that the problems Marx confronted are still our – political – problems.”⁷⁷

This kind of critique of Arendt begins by taking on her explanation of the social problems in the American and French Revolutions and also addresses some of her commentary at a conference in

⁷³ Rousseau, Jean-Jacques (2004) *Vom Gesellschaftsvertrag. Oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam, p. 16.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Habermas (1981, in n. 9), p. 227.

⁷⁶ Strecker (in n. 9), p. 50.

⁷⁷ Wellmer, Albrecht (2000) Arendt on revolution. In: Dana Villa (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 235.

Toronto.⁷⁸ Since then, it has become commonplace to accuse Arendt of drawing an unsustainable difference between the political and the social, which not only disregards the political dimension of social processes and emancipation-movements,⁷⁹ but which also renders her thinking totally inapplicable to the analysis of the modern social and political order. Such a critique of Arendt is justified insofar as one gets the impression that social justice can only be delivered technocratically, that is, via experts, administrators, and managers – an impression which would clearly contradict Arendt’s own reflections on the nature of political acting under conditions of plurality. Here, for sure, one has to argue with Arendt against Arendt. Furthermore, her remarks in *The Human Condition* – but also from her critique of the workers’ councils towards the end of *On Revolution*⁸⁰ – seems to suggest that for Arendt the economic realm, in sharp contrast to the political realm, is not a sphere of freedom and not a sphere where citizens can have political aspirations. One important consequence of this sharp division between the economic and the political is the ruling out of calls for economic or workplace democracy and democratization, a long-standing theme for socially-concerned critical theorists.

However, this common and to some extent well put criticism needs to be careful not to condemn Arendt’s approach to social questions so radically that it fails to grasp the political and political-theoretical dimensions of Arendt’s socioeconomic considerations. What Arendt wants to show is that, out of the fundamental socio-economic relations of domination, *exclusively* repressive and exclusionary constellations of power can be formed. Arendt’s discussion of social questions, therefore, must also be read as a political-theoretic critique of power. The core of her consideration precisely recognizes that, under conditions of social and economic exploitation, there can be no constellation of power that enables the political experience of freedom. In order to clarify this point, I need to spend a few words on Arendt’s work *On Revolution*.

Arendt’s critique of power in her considerations on the French Revolution is aimed in two directions and functions on two levels. It is *first* a critique of the manner in which the creation of power, in the course of the emergence of social questions, would become organized under Jacobin domination. In that moment during the French Revolution when the interests of the “wretched masses” became the public’s interest – and it became clear that, without this large swath of the population, there would be no State to create out of the destruction of the monarchy – this population’s interests immediately be-

⁷⁸ The discussion surrounding Arendt’s treatment of social questions has lasted at least as long as the 1972 conference in Toronto, where Arendt was accused of dismissing social justice concerns in her political thinking. See Arendt, Hannah (1998) *Diskussionen mit Freunden und Kollegen in Toronto* (November 1972). In: Arendt, Hannah (ed.) *Ich will verstehen. Selbstausskünfte zu Leben und Werk*. Ed. Ludz, Ursula. München: Piper, p. 98.

⁷⁹ See Bernstein, Richard J. (1986) *Rethinking the Social and the Political*. In: Bernstein, Richard J. (ed.) *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Philadelphia, pp. 238–259; Cohen, Jean L. (1996) *Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism*. In: *Constellations* 3 (2): 165; Kristeva, Julia (2001) *Hannah Arendt*. New York, p. 121; Pitkin, Hannah Fenichel (1998) *The Attack of the Blob. Hannah Arendt’s Concept of the Social*. Chicago, p. 221.

⁸⁰ Arendt, Hannah (1963): *On Revolution*. New York: Viking Press, p. 274.

came the guiding interests of the coming society. It was out of the *acting-with-one-another* in the discursive democratic institutions (political sections and popular societies) in the early phases of the Revolution – the French Revolution’s “supposedly positive beginning”⁸¹ – that *acting-for-one-another* emerged. The principle of acting-for-another was based on relief from misery and plight. This relief would become the highest aim of the new State, and would thus come to be understood as a national interest. This is the “practical”⁸² background that revolutionary institutions adopted from the traditional continental European ‘State-building.’ The French Revolution overtook the hierarchical constructions of the State to form a State of “absolutist administration, because it corresponded well technically to the new needs for the calculability of State action and for uniform control of mass behavior.”⁸³ The consequences are well known: the dissolution of all discursive democratic spaces, the establishment of a sovereignty-based political understanding in the tradition of an absolutist *potestas legibus soluta*, and the domination of terror and the failure of the revolution to establish freedom.⁸⁴

This way of reading the Arendtian critique – that the pressure of need and misery changed the mode of political action that ran through the process of establishing power during the French Revolution – is, however, only the first component of Arendt’s critique. Looking merely at this component of Arendt’s work in attempting to understand her full critique of power would be incomplete. Arendt’s critique of power in her considerations of the French Revolution is, *second*, a critique of the (mistaken)

⁸¹ Arendt (n. 62), p. 93.

⁸² Ibid. p. 310.

⁸³ Ziegler, Heinz (1931) *Die moderne Nation. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr, p. 86.

⁸⁴ Although Arendt sets a large amount of historical material and historical description in motion in order to work out the difference between the American and the French Revolution, she provides no scientific-historical treatment. As such her elaborations are simply sub-complex – pace Arendt. A whole range of outstanding historians and other scholars have pointed to this fact. (See e.g. Hobsbawm, Eric John (1977) *Hannah Arendt on Revolution*. In: Hobsbawm, Eric John (ed.) *Revolutionaries*. London: Quartet Books, pp. 201; Jonas, Friedrich (1979) *Hannah Arendts Theorie der Revolution*. In: Reif, Adelbert (ed.) *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*. Wien, p. 274; Nisbet, Robert (1979) *Hannah Arendt und die amerikanische Revolution*. In: Reif, Adelbert (ed.) *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*. Wien, pp. 245-256 or just recently Disch, Lisa Jane (2011): *How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile the French? Placing On Revolution in the historiography of the French and American Revolutions*. *European Journal of Political Theory* 3 (10): 350). As is known, her treatment of history and historical events is deeply inspired by Walter Benjamin and should rather be regarded as “fragmentary historiography” (Benhabib, Seyla (2003) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham, Rowman & Littlefield, p. 158: Arendt gathers together “»thought fragments«” (Arendt, Hannah (1989) *Walter Benjamin*. In: Arendt, Hannah (Lutz, Ursula (ed.)) *Menschen in finsternen Zeiten*. München: Piper, p. 230) analyses them, reorders them and places them in a new context of meaning, allowing the “*Kristall des Totalgeschehens*” (Benjamin, Walter (1991) *Das Passagen-Werk. Aufzeichnungen und Materialien*. In: Tiedemann, Rolf (ed.) *Gesammelte Schriften*, V.1. Frankfurt a. M., p. 575), the crystal of the total event to flare up. Like Benjamin, who compares his own treatment of quotations with roadside robbers who attack and relieve the “idler” of his convictions, Arendt also removes facts and events from their traditional context and places them in a new political narrative. Such an approach seeks to capture the “phenomenal character of political events and occurrences” (Vollrath, Ernst (1979) *Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens*. In: Reif, Adelbert (ed.) *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*. Wien, p. 65) and to reveal the “present as such” (Arendt (in n. 84), p. 236).

idea that discursive-democratic experiences could have led to a political order of freedom out of fundamental conditions of social and economic domination and exploitation, at all. Against the backdrop of poverty and wretched conditions, the social groups, councils and others settings in which to experience political freedom are in extreme ways elite, exclusive, and exclusionary – and to these groups, the adhering pleas for an open and rational debate degenerates into ideology.

What speaks in favor of this reading is the fact that Arendt described the supposedly “promising start” of the French Revolution – the establishment of discursive-democratic institutions such as the social groups and sections – as a “*mere fiction*.”⁸⁵ What she describes as a “mere fiction” is the idea that it would be possible, under such economic circumstances, to form opinions and reach decisions via free, all-inclusive, unbiased and open debates in democratic-discursive institutions that could generate the agreement, support and a power-base for the new political order. This notion is fictitious, because the “boundless suffering of the multitude in their sheer overwhelming numbers.”⁸⁶ actually excluded large parts of the population from establishing power in this way. Driven by the misery of everyday existence, these people’s thoughts and capacity were fully devoted to the struggles for survival. Arendt’s grappling with the social questions in France, therefore, actually problematized the post-revolutionary order. Her critique was that “the rift” in obviously very different life circumstances remained untouched, such that the revolution “did not change the relationship between rulers and ruled,”⁸⁷ but stabilized it. Thus the “inescapable fact” became clear “that liberation from tyranny spelled freedom only for the few and was hardly felt by the many who remained loaded down by their misery.”⁸⁸

The common interpretation that for Arendt, the French Revolution was only interested in the establishment of political freedom in its early phases, but then came into the shallow waters of addressing the social question, is one-sided and facile. Such a reading overlooks the dual implication of Arendt’s critique of power. Arendt’s critique of power is *both* a critique of the excesses of a process for power-creation, which takes place in the mode of acting-for-another and the established freedom from plight and misery as the “highest goal”; *but also*, a critique of the notion that a free and discursive-democratic social order can be formed on the basis of social misery. The attempt to establish political freedom on the basis of social and economic conditions of oppression is, in her view, a “mere fiction.” A political elite that seeks to establish free institutions on the basis of social and economic oppression always stands in danger of merely reinstating socio-economic exclusion on the political level.

Free political action, as well as the political experience of freedom and the establishment of a free political order, has socioeconomic preconditions. These experiences of political freedom do not

⁸⁵ Arendt (n. 80), p. 68.

⁸⁶ Ibid. p. 85.

⁸⁷ Ibid. p. 69.

⁸⁸ Ibid. p. 69.

emerge out of these preconditions, but it would be foolish to imagine that we could separate fully our individual modes of understanding from politics, and our worldviews from our place in the world. Just as the power of political judgment cannot be acquired and flourish on the basis of social and economic conditions of oppression, neither can freedom be actualized on this basis. Accordingly, Arendt appreciates the Jacobin approach to establish a “society of small property owners” by means of the State. Such an approach must be seen as an attempt to bring “class society” to an end and to enable “actual equality,” which, through the emergence of class society, would have been “immediately undone in its concrete effects.”⁸⁹ Thus the experience of freedom would have been made impossible. “Actual equality,” meaning politically realized equality, can only exist where one is free of basic necessities, and where one can lead a life emancipated from the everyday demands of survival. In a posthumously published conference paper, Arendt explained:

So if we talk about equality, the question always is: how much have we to change the private lives of the poor? In other words, how much money do we have to give them to make them capable of enjoying public happiness? Education is very nice, but the real thing is money. Only when they can enjoy the public will they be willing and able to make sacrifices for the public good. To ask sacrifices of individuals who are not yet citizens is to ask them for an idealism which they do not have and cannot have in view of the urgency of the life process. Before we ask the poor for idealism, we must first make them citizens: and this involves so changing the circumstances of their private lives that they become capable of enjoying the public.⁹⁰

This is a clear rebuttal to those critics who reproach Arendt for separating social problems from her understanding of politics completely and for not being able to address structural forms of repression with her concept of power. With her thoughts on political equality and the necessary preconditions to political freedom, Arendt appears to be much closer to Marx, than Habermas, Wellmer, and other critical theorists, but also Arendt herself may like to admit.

IV. ARENDT’S CRITIQUE OF POWER – THE POLITICAL-INSTITUTIONAL DIMENSION

In contrast to traditional critiques of power that principally locate power-formation socially and economically, Arendtian thinking allows one to engage in a genuine political-institutional critique of power. In this way, Arendt’s critique of power is aimed at the “problematization of the de-animation” of political institutions, as well as at the “concealment of moments of praxis”⁹¹ in political institutions,

⁸⁹ Arendt, Hannah (2003) *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper, p. 49.

⁹⁰ Arendt, Hannah (1977) Public Rights and Private Interests. In: Mooney, M. and Stuber, F. (eds.) *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, New York: Columbia University Press, p. 106.

⁹¹ Jaeggi, Rahel (2009) Was ist eine (gute) Institution. In: Rainer Forst et al. (eds.) *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, (2009), p. 542.

as formulated by Rahel Jaeggi. Both de-animation and concealment result in democratic institutions, which become increasingly foreign entities to the local population, seemingly confronting citizens as external restraints. Such institutions are no longer arenas of political self-determination, but instead become manifestations of perceived dominance. In short: a critique of power here refers to a demonstration of the “pathology of institutions.”⁹² Concretely, I am going to explain this political-institutional critique of power – as well as its consequences – with reference to Arendt’s critique of modern, representative, parliamentary democracies. Her critique asserts that the structural and systematic establishment of modern democracies “farther removed the citizens ... from the sources of power”⁹³ in a very specific way. It is in this separation and alienation that the dominating character of modern political institutions is exposed.

What does this mean, to separate the people from power in a specific way? In contrast to authoritarian or dictatorial societies, which refuse to grant citizens basic political rights, the specific way in which Arendt claims that citizens are kept separate and alienated from power in modern democratic institutions lies in the prevailing circumstances. In these circumstances, the “preliminary conditions for political action,” such as freedom of speech and association, “no longer open the channels for action, for the meaningful exercise of freedom.”⁹⁴ The idea that the preliminary conditions for political action in modern society no longer open the way for political action – Arendt talks about the “impotence of power”⁹⁵ – is central to how the separation of the people from power manifests itself in modern democracies. How is one to understand this?

1. *The structure of the political order hides the “praxis moment.”*

On the one hand, Arendt understands the *structure of the political system* itself to be responsible for distancing the people from power: political parties and their leaders monopolize the formation of political power in modern democracies, which are hierarchized in parliament and centralized in state ministries. In modern democracies, political power is primarily created and formed in the working sessions, committees, discussions, and negotiations attended by party members, ministers, and parliament. According to the Arendtian thesis, in these political processes of opinion- and decision-making, ordinary citizens are neither present nor represented. Arendt’s critique of political parties exemplifies this critique. In the course of rationalization, and as a result of the pressure for professionalization, the political party – originally an organization of representation – became an “organization of representatives”⁹⁶

⁹² Ibid. p. 544.

⁹³ Arendt, Hannah (1968) *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt, p. 256.

⁹⁴ Arendt (in n. 28), p. 81.

⁹⁵ Ibid. p. 86.

⁹⁶ Arendt (n. 62), p. 318.

whose “approach to the people is from without and from above.”⁹⁷ Thereafter, power manifested and materialized itself as a permanent form of subordination and super-ordination.

In response, Arendt demands that federal structures be expanded and civil society actors become more involved in politics. In her text *Civil Disobedience*, Arendt explains that civil society actors should “establish themselves as a power” that “is always present and to be reckoned with in the daily business of government”⁹⁸ She remained unsure whether this would be successful. Whether the institutionalization and formation of civil society actors would be the all-encompassing solution, she left open as well. The structures of modern democracies demand professionalized political actors which result in this actor becoming bound to lobbyists and interested stakeholders. Not only does the discursive-democratic exchange, which the political actor once animated, suffer as a result of the political actor’s allegiance to interest groups; but also, the political goals of other, less well-organized interest groups become marginalized.

At the same time, however, the professionalization of the political actor seems to be the only way to cope with the immensely disappointing and frustrating potential of extra-parliamentary work. Arendt sees this potential for disappointment, as well as the hierarchical and centralized ways in which power is organized, as one of the main reasons that civil society actors are so infrequently able to achieve the same status as so-called “pressure groups.”⁹⁹ The political formation of power remains in the center. Thus, the inherent tendency resides within these organizations of power to allow the other so-called “power sources”¹⁰⁰ to run dry.

2. From the “concealment of the praxis moment” to the Arendtian critique of ideology:

Without doubt, there are some elitist claims in Arendt’s work, especially the numerous anti-egalitarian remarks made in the concluding pages of *On Revolution* where she seems to argue that there are people who are simply not interested in politics and have no taste for it, and who, therefore, can be disregarded for the “conduct of the business of the republic”¹⁰¹. Although one has to admit that Arendt formulates these thoughts against the contextual backdrop of the assumption that a non-hierarchical, domination-free political order would be in place, they are still difficult to reconcile with the comprehensive and normatively uncompromising status of Arendtian concepts such as political freedom, non-domination, equality and the experience of political acting.

However, besides her elitist approach to ‘explain’ political disengagement, which is not compatible with a critical theory of the political, we can also reveal another approach in her work which

⁹⁷ Arendt (n. 87), p. 251.

⁹⁸ Arendt (n. 37), p. 101.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Arendt (n. 28), p. 182.

¹⁰¹ Arendt (n. 80), p. 279.

highlights the structural depoliticizing effects of modern democracies. Here, Arendt attributes the fact that only a few people in society ultimately end up becoming politically active to the fact that the structure of modern democracy depoliticizes a large part of the population. Arendt seems to suggest that the organization of power manifests itself not only through the direct force of a group or structure, but is also reinforced through attitudes and opinions. In so far as these attitudes and views contribute to placing individuals within an un-free and non-participatory life, within which one is unable to seek self-determination, Arendt's critique of power presents itself as a criticism of ideology, as well.¹⁰² To what extent does her critique of power display itself in a manner critical of ideology? For Arendt, materialized power produces a political mentality of citizens, which – to use David Strecker's words – can “affect not only the perception of an interest on the practical levels of its implementation, but can also systematically distort its perception in its ‘upstream’ cognitive levels.”¹⁰³

Now, alongside Strecker, Rainer Forst assumes that Arendt creates no “conceptual instruments” with which to analyze the “ideological formations of power justifications,”¹⁰⁴ and with which to understand the “repression, working and taking hold behind the backs of all actors.”¹⁰⁵ Forst and Strecker err. Those conceptual instruments with which Arendt tracks down these ideological formations of political mentality can be detected in Arendt's phrases regarding the “mystification of power,”¹⁰⁶ or “speculations about power.”¹⁰⁷ The problem that Arendt refers to with these phrases is that a large portion of the population has no idea how political power actually emerges. Many ordinary citizens understand political power as a ‘substance,’ which, similarly to money, can be used for distinct purposes.¹⁰⁸ In accordance with such an understanding of power, many people are convinced – and take the normative standpoint – that in order to use power for the common good, it must always emerge and be deployed free of personal interest. Both consequences, in Arendt's eyes, are central indicators of the people's “alienation from power” “that, despite the democratization of political life, has formed in all continental states.”¹⁰⁹ To be sure, a modern democracy need not wind up in a crisis because of such mentalities. A problem of legitimation, however – meaning, a problem of political approval from the citizens, i.e., a problem of power – is confronted everywhere. An alienation from power means not only *a lack of experience with the phenomenon of political power*, but also an *alienation from the political process itself*. In large parts of the population, individuals become convinced that their political opinions are not considered and that their voices will remain unheard. As a result, the exercise of political

¹⁰² See also Sørensen (in n. 20), p. 179.

¹⁰³ Strecker (in n. 9), p. 114.

¹⁰⁴ Forst (in n. 9), p. 207.

¹⁰⁵ Strecker (in n. 9), p. 50.

¹⁰⁶ Arendt (n. 93), p. 256.

¹⁰⁷ Ibid. p. 252.

¹⁰⁸ See also Disch (in n. 51), p. 47.

¹⁰⁹ Arendt (in n. 93), p. 540.

authority by the political elite loses its normative foundation and political approval. The lack of political participation – Arendt speaks about “*Praxisentzug*”, the suspension of action”¹¹⁰ and the loss of political experience – creates a situation, in which many confront the fragmented nature of political life, in general, and politicians, in particular with great mistrust. Many citizens view the practice of politics with suspicion and as a practice that lacks transparency; a process, in which politicians and other stakeholders exercise power in order to further their own ends. The consequence is apathy and mistrust regarding both politics and politicians. This loss of legitimacy is often accompanied by a decline in the capability of political elites, who still form the basis of a parliamentary democracy, to persuade and convince disaffected citizens of the significance, meaning, and interpretation of relevant political events. Rather, populism gains ground and “power-propaganda”¹¹¹ becomes the specific political means inherent to it.

The analysis of this populist “power-propaganda” marks the climax of Arendt’s critique of ideology. What distinguishes this particular brand of populist power-propaganda, however, is that it purports to exercise political power in the interests of all, which has accrued to the movement by virtue of social support. In this way, populist rhetoric takes advantage of citizens’ inexperience with the conditions of political power and its origins. Arendt seeks to uncover this form of rhetoric in phrases and slogans such as: “stand far removed from the strife of parties and represent only a national purpose” or, stand “above the parties”, the appeal to “Men of all parties”¹¹² Due to a lack of political experience, many citizens are unaware that these are empty phrases and slogans of populist rhetoric and only seek to conceal the speakers’ ultimate goal: “to promote one particular interest until it had devoured all others, and to make one particular group the master of the state machine.”¹¹³ of the people. On the other hand, Arendt points to the fact that the populist rhetoric always trades in phrases of absolutism and totality, which appeal to a mood of general agreement and a vague “sentiment of belonging.”¹¹⁴ In turn, this characteristic speaks to many citizens’ desire for political participation and for the experience of a common moment of political involvement. Nevertheless, for most this wish remains unfulfilled in the modern political order.

The negation of the praxis moment now leads to the development of a false political consciousness and gives rise to the formation of pathological political attitudes. Arendt leaves no doubt about the fact that populist rhetoric and populist promises constitute nothing more than “false happiness.”¹¹⁵ Paraphrasing Walter Benjamin, we could say with Arendt that the populist leader allows the

¹¹⁰ Arendt (in n. 28), p. 81.

¹¹¹ Arendt (n. 93), p. 540.

¹¹² Arendt (n. 93), p. 250.

¹¹³ Ibid. p. 256.

¹¹⁴ Ibid. p. 260.

¹¹⁵ See also Benjamin, Walter (1980) *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. In: Walter Benjamin (ed.) *Abhandlungen, Gesammelte Schriften I.2*. Eds. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 506.

uprooted and isolated person on the street to express himself, which is the source of his (the populist leader's) greatest popularity. At the same time, however, the populist leader does not allow the individual on the street his right to active political participation; nor is this person able to redeem the "promise of participation"¹¹⁶ in communal democratic life. In the populist movements as well, the individual and his opinion is not counted. Instead, all are brought under the umbrella of the lofty phrases of the populist leader, or are expected to act solely against the rhetoric of a highlighted political opponent, such as "the political establishment," the "bankers," or "the elites." In short: power here is generated solely through acting for another or acting against the other.

As a first step, Arendt's political-institutional critique of power focuses on the ossification of political institutions and the fact that political institutions have grown apart from the citizens and are no longer under their control or accountable to them. This is where Arendt's critique of power as a critique of political domination takes the structural and institutional components of modern democracies into account. Here, Arendt argues that citizens remain distanced from political experience and from experiencing institutions as committed to them and as enabling a politically self-determining way of life.¹¹⁷ Citizens remain alienated from political experience because the road to political action is long, it requires a high capacity for adaptation and professionalization, and it is accompanied by a corresponding amount of structurally related potential for disappointment. As a result, this specific structural separation grows and hardens into a mentality— and this is the second part of Arendt's political-institutional critique of power – that reduces citizens' motivation for political action in existing institutions. Such a mentality also perpetuates a lack of political experience and therefore strengthens the emergence of antidemocratic political opinions. In this way, Arendt's critique of power becomes a politically inspired critique of ideology, in which she works out the genesis of freedom-negating political beliefs, justifications, and acts of approval.

3. Resistance and the political productivity of power

Arendt's discussions on the subject of power provide rich fodder for analysis: Political decision-makers' power stems not only from the fact that there is support from within relevant organizations and institutions (such as parties, factions, parliament, ministries, etc.), but also frequently from the public. The structural and (mental) de-politicization of the public is a form of generating political power, as well as a strategy of domination – albeit, a double-edged sword. This de-politicization is a means of generating power, in so far as the structure of the political system itself creates a mentality in which citizens tacitly accept political action and ultimately confront the political system with apathy. In a way, this view on power is similar to Arendt's view that obedience under domination is, in fact, a demonstra-

¹¹⁶ Buchstein, Hubertus/ Jörke, Dirk (2003) Das Unbehagen an der Demokratietheorie. In: Leviathan 31 (4): 488.

¹¹⁷ See also Jaeggi (n. 91), p. 543.

tion of tacit agreement and approval. (This was also true, in her considerations of Adolf Eichmann.) Nevertheless, there is another side to this mechanism of power generation. While a political system that triggers apathy rather than participation can alienate citizens from the political order and the public-political life, and can also sow a feeling of general cynicism towards the established forms of political power as well as the political elites, it can have other consequences as well. To wit: depoliticization can generate political resistance.

Arendt gives examples of how such a political mentality, exploited by populists, can give rise to anti-democratic, oppressive, and radicalized movements and groups. These groups can become powerful, but their process of power-formation has nothing to do with acting-with-one-another and an “ethics of power out of the power of judgment.” (Some of the examples in Arendt’s work that come to mind are the radicalization of movements and groups in the Weimar Republic, the Jacobin movement during the French Revolution, and the radical ideology of the German student movement in the 1960s and 1970s). Nevertheless, there are, of course, also places in Arendt’s work where she speaks about freedom-seeking forms of political resistance and opposition, which themselves grew out particularly of repressive circumstances. For example, the Civil Rights movement in the United States, the American student movement of the 1960s, the actions of anti-Soviet dissidents in Eastern Europe, the Hungarian Revolution, and other creative forms of civil disobedience and political resistance.

There is no absolute answer as to why and how, in one case, it is possible for an un-free and repressive political environment to lead to liberal and democratic forms of resistance, while engendering further repressive and anti-democratic forms of resistance in another. In Arendt’s view, the answer depends on myriad factors: a country’s political traditions, values, political experiences, cultural forms, micro-political practices (for example the *Samizdat*), philosophical and intellectual-historical beliefs, socio-economic conditions, etc. What can be said, however, is that wherever power materializes in a way that burdens political action and therefore perpetuates political domination and oppression, this power is always *productive* as well.¹¹⁸ That is to say, it generates political resistance, regardless of the form – free or un-free – that this resistance takes. In this way, we see that the power of a political order is always somewhat at stake; and, to the extent that every political order is dependent on power, we are able to understand that contingency and alternativity are what characterize our political existence.¹¹⁹

V. ARENDT’S CRITIQUE OF POWER: THE “ETHICAL” DIMENSION

The Arendtian concept of power is an essential concept for analysis and critique with respect to the participatory, socio-economic and political-institutional dimension of a political order. In addition to this, however, the concept of power is also a central component of Arendt’s “ethical considera-

¹¹⁸ See also Allen, Amy (n. 6), p. 142.

¹¹⁹ Cf. Förster (in n. 20), pp. 355–368.

tions” in the broadest sense. In a way, Arendt’s considerations of a politics of human rights allows us to explore this ethical dimension of her work and link them back to her concept of power.

In *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, one of the central works in Arendt scholarship, Seyla Benhabib diagnosed what she called “a normative lacuna”¹²⁰ in Arendt’s thinking. Arendt’s work lacks a philosophical foundation for *how* one can move from plurality as a human condition to the “the moral and political equality of human beings in a community of reciprocal recognition.” Arendt answers the question, on what basis and *why* should we care for one another, with a “factual-seeming description of the human condition.”¹²¹ The price that she pays for this, according to Benhabib, is a deficit in legitimacy.¹²²

In Arendt’s work, one looks in vain for modes of argumentation in the style of the foundational universalism of moral philosophy, in which the recognition of others derives from the language of reciprocity. In this respect, I agree with Benhabib’s observation. Nevertheless, what can certainly be found is a specific theorem that runs through all of Arendt’s work, and which “suggests” the acknowledgement of the other and of plurality – “justifies” is not quite the right word. A central role in this theorem is played precisely by the durability and stability of the political order, i.e. the power constellation. Or, put another way: general statements can be made about the “inevitable loss of power”¹²³, “the sudden dramatic breakdown of power”¹²⁴ or “powerlessness.”¹²⁵ This theorem – which I would like to call the “stability theorem” – refers to the following: exclusion leads to powerlessness, and powerlessness eventually and over a short or a long period of time leads to the breakdown of political order. Plurality is a “fact,”¹²⁶ and a stable constellation of power cannot avoid recognizing and working through this fact. This so-formulated *political normativity*, which is what the Arendt stability theorem stands in for, is constituted entirely differently than the Kantian *quaestio juris* of demanded moral justifications. This theorem is the starting point for Arendt’s consideration of historical-political questions, as well as the theoretical position from which Arendt approaches contemporary American social issues and foundational questions of intellectual history. What Arendt identifies and traces through all of these considerations and contexts are the negative consequences that follow, when a political order arises out of a politics of exclusion or non-recognition.

The Stability Theorem is embedded in Arendt’s historical explanations of the events and occurrences of the twentieth century. For example: Arendt’s discussion of the European interwar period demonstrates that the refugee-and-minority policies of the European nation-states not only left the

¹²⁰ Benhabib (in n. 9), p. 193.

¹²¹ Ibid. p. 196.

¹²² Cf. Ibid.

¹²³ Arendt (n. 35), p. 222.

¹²⁴ Arendt (in n. 28), p. 49.

¹²⁵ Arendt (n. 62), p. 113.

¹²⁶ Arendt (n. 38), p. 9.

refugees themselves in precarious humanitarian conditions; but also, Arendt's analysis shows us the ways in which the de-facto politics of exclusion also reflected back upon the political order of the European Nation-States. Arendt speaks of the "decline of the nation-state"¹²⁷ or of the "collapse of the system of nation-state"¹²⁸. Here, what Arendt is referring to is the way in which the political measures undertaken to ensure state security massively undermined the legal and constitutional rule of democratic nation-states and poisoned international relations. The politics of exclusion negatively affects the constitutional order, contradicts fundamental and even essential norms and values of a legal-democratic political order, and leads to dangerous consequences in a globalized world.¹²⁹ In short: Arendt's political narrative concludes that the exclusion – and even destruction – of the other is a fact that the twentieth century documents unlike any other century has done before. Nevertheless, however, this exclusion and (attempted) annihilation of the other never led to a lasting and stable political order; but rather, to the collapse of the political order altogether. A lasting and stable political order can only be based upon the recognition of diversity and plurality.

In the realm of *political philosophy*, the stability theorem becomes obvious when Arendt reflects upon the political significance of plurality. The conceptual starting-point lies alongside what scholars such as Patchen Markell have identified as: "the existence of others – as yet unspecified, indeterminate others – [that; C.V.] make unpredictability and lack of mastery into unavoidable conditions of human agency."¹³⁰ What follows from this unpredictability and lack of mastery is that the structural or individual inability or unwillingness to take others' political standpoints and opinions into account scatters "„germs of its own destruction"¹³¹ within political coexistence. This decay materializes two-fold: First, in that this political denial of plurality creates a system of power that is based upon the structural exclusion of the others, rather than on their inclusion and consent. For Arendt, it is more than questionable whether this sort of political order will find even tacit approval from the marginalized. Whether quickly or over a longer period of time, the marginalized 'others' will create radical ways in which to resist the current political order. And, second, the political denial of plurality deprives *everyone* in a society of the opportunity to take the "reality of the world" into view. Such a system reinforces one's own limited perspective on the world and corresponds solely to one's own idiosyncrasies, rather than taking into account the multitude of standpoints and opinions that in fact constitute society. As a result, one fails to recognize the potential for conflict altogether, or until it is far too late.

¹²⁷ Arendt (n. 93), p. 267.

¹²⁸ Ibid. p. 22.

¹²⁹ See Volk, Christian (2010) *The Decline of Order. Hannah Arendt and the Paradoxes of the Nation-State*. In: Seyla Benhabib (ed.): *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge, p. 175.

¹³⁰ Markell, Patchen (2003): *Bound by Recognition*, Princeton: Princeton University Press, p. 180.

¹³¹ Arendt (n. 35), p. 203. See also Young, Iris Marion (2002) *Power, Violence and Legitimacy: A Reading of Hannah Arendt in an Age of Police Brutality and Humanitarian Intervention*. In: Minow, Martha (ed.) *Breaking the cycles of hatred: memory, law and repair*. Princeton: Princeton University Press, p. 267.

In terms *intellectual history*, Arendt locates the stability theorem in Montesquieu. According to Arendt's reading, Montesquieu was convinced that only a small number of people would support tyranny as opposed to monarchy. According to Montesquieu, although tyranny is the most violent form of governing, it is also the most powerless one. At the close of her reading of Montesquieu, Arendt concludes that marginalization in politics "pave the way to an inevitable loss of power, even though the actual disaster may occur in a relatively distant future."¹³² So long as "robot soldiers"¹³³ do not replace human beings, as is one of her objections, or the world does not find itself transformed into a concentration camp, a lasting and stable political order can only be founded upon the recognition of plurality.

The stability theorem is far from satisfactory in terms of the requirements of the Kantian *quaesitio juris* and the moral-philosophical foundation for rights. (Moreover, it is very important to notice that Arendt's reference points here are Montesquieu and Machiavelli – and not Kant).¹³⁴ The stability and "great durability" which she considers to be the "promise"¹³⁵ of the republican form of government, are Arendt's criteria for assessing a political order. In a society marked by the plurality of conflicting perspectives, only a constellation of power which emanates out of acting-with-one-another can unfold the "rationality of the power of judgment" and enable political freedom to be experienced. Only where power unfolds in this way, is there reason to hope that political stability and durability are sustainable.

These reflections do not formulate any claim to truth, as they quite obviously lack any "epistemic connotation."¹³⁶ At the same time, however, the foundational-theoretical lacuna in Arendt's thinking can be seen to demonstrate that Arendt, in her political theory, chooses a distinct entry-point from those scholars, which follow the tradition of moral-philosophical foundationalism. What can be derived from this fact, is the insight that if the question of justice is the first question of political philosophy, then the question of freedom – and how to order and institutionalize that freedom – is the first question of political theory. In this sense, Arendt must be considered a political theorist.

VI. CONCLUSION

If one can leave behind the numerous ways in which Arendt's conception of power is typically wrongly narrowed, the critical potential of her concept of power can start to come into focus. This critical potential rests on the question of whether a constellation of power has been formed on the basis of 'acting-with-one-another' and whether future political "acting-with-one-another" and the experience of political freedom is possible. At the same time, however, even such a constellation of power

¹³² Arendt (n. 35), p. 222.

¹³³ Arendt (in n. 28), p. 50.

¹³⁴ See Arendt (n. 62), p. 366.

¹³⁵ Arendt (n. 80), p. 227.

¹³⁶ Habermas, Jürgen (1999) Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: Habermas, Jürgen (ed.) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, p. 85.

cannot move beyond its released potential and limitations. Similar to action, power, for Arendt, is an aporetic undertaking. Just as – given the conditions of human plurality – a freedom-actualizing constellation of power will always remain a bit of an incapacity-arrangement, and therefore will never be able to fully avoid all of the repressive features of power. In this way, Arendt may also be regarded as a “melancholy thinker.”¹³⁷ This melancholy is due in large part to Arendt’s political realism, which is ever cognizant of conflict and the ever present threat of non-identity between person and order as the condition of possibility of humans living together. Due to this political realism, a critical theory of the political gains its normative convictions from the perpetual *working out* of conflict, rather than the *solving* of conflict. Eradicating power would mean the eradication of politics, and with it, the eradication of the potential to experience political freedom.

Accordingly, an actualization of Arendt’s political-theoretical thinking in the sense of a critical theory of the political requires one to look less at the conditions that make political action possible, but worry far more about the conditions through which political action-with-one-another becomes a reality and can be experienced – or not. What emerge into focus, then, are the “soft qualities” of domination in modern political democracy: the bureaucratization, informalization, economization, and juridification of the political decision-making process; the management jargon and the necessity-and-functionality talk alongside presentations of political programs; a media landscape, which depicts and helps to produce citizens as consumers, who are monadic and fundamentally politically disinterested; and a political culture, which ignores not only the expressive and creative elements of political freedom, but also the public’s desire for these elements. These factors all contribute to the de-politicization of democracy, while also strengthening the impression that there is nothing contingent in the political process, and nothing that can be changed through democratic means. This type of de-politicization must be called exactly what it is: the manifestation and strategy of political domination. Only when the political decision-making process is *experienced* as something, wherein political action and the articulation of one’s opinion makes a difference – and this is the direction in which the actualization of Arendt’s critique of power takes us – can one build trust in the political order. And it is only as a result of this trust that you can develop a portion of immunity to political disappointment and the will to continue entering into the political debate via democratic means. Where trust in the democratic-political quality of an order is missing, political apathy or radicalization result. Both political apathy and radicalization remain far removed from truly democratic togetherness and the means by which to experience political freedom in a stable political order.

¹³⁷ Benhabib’s *Reluctant Modernism of Hannah Arendt* was translated into German in 1998 as *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne* (Hannah Arendt. The Melancholy Thinker of Modernity). See Benhabib, Seyla (2006): *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. XIV.

PODER E COMUNICAÇÃO: OS CAMINHOS DE HANNAH ARENDT E JÜRGEN HABERMAS

Power and communication: the ways of Hannah Arendt and Jürgen Habermas

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

RESUMO

O presente artigo objetiva debater o conceito de poder em Hannah Arendt e Jürgen Habermas. Em ambos, o conceito de poder relaciona-se com o princípio da comunicação. Em Arendt, o poder resulta da capacidade humana de se unir a outros. O poder nunca é propriedade de um indivíduo. Em Arendt, o poder resulta, portanto, da capacidade para agir com os outros. Para Habermas, assim como Arendt, o poder relaciona-se com a capacidade de agir com os outros. Porém, ao contrário de Arendt, Habermas articula o poder comunicativo, de herança republicana, com o poder administrativo, de herança liberal, a partir de seu conceito de democracia deliberativa. Se para Arendt a administração moderna é um obstáculo que impede necessariamente a formação de um espaço público e uma democracia radical, Habermas realiza uma síntese entre o republicanismo e o liberalismo, tentando pensar o poder comunicativo com a dimensão institucional. Enquanto Arendt está inserida na tradição republicana de poder, Habermas realiza uma síntese entre o republicanismo e o liberalismo, pensando o poder no âmbito do conceito de democracia deliberativa.

Palavras-chave: Arendt. Habermas. Poder. Comunicação.

ABSTRACT:

This article aims to discuss the concept of power in Hannah Arendt and Jürgen Habermas. In both, the concept of power is related to the principle of communication. In Arendt, power results from the human capacity to unite with others. Power is never owned by an individual. In Arendt, power results, therefore, from the ability to act with others. For Habermas, like Arendt, power is related to the ability to act with others. However, unlike Arendt, Habermas articulates the communicative power, of republican inheritance, with the administrative power, of liberal inheritance, based on his concept of deliberative democracy. If for Arendt the modern administration is an obstacle that necessarily prevents the formation of a public space and a radical democracy, Habermas performs a synthesis between republicanism and liberalism, trying to think of the communicative power with the institutional dimension. While Arendt is inserted in the republican tradition of power, Habermas makes a synthesis between republicanism and liberalism, considering power within the scope of the concept of deliberative democracy.

Keywords: Arendt. Habermas. Power. Communication.

1 LABOR, TRABALHO E AÇÃO

Segundo Jürgen Habermas, *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, propõe-se a uma renovação sistemática do conceito aristotélico de práxis. Arendt “não se limita à exegese de textos clássicos, e esboça uma antropologia da ação linguística, como contrapartida da antropologia da ação

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com Doutorado Sanduíche pela Ludwig-Maximilian-Universität (LMU), em Munique, Alemanha. Pós-doutorando pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Bolsista Capes. E-mail: julianopesquisa81@gmail.com

instrumental²". Para Arendt, os homens, no sentido da pluralidade, vivem, agem e se movem neste mundo, porque podem falar, sendo inteligíveis entre si e consigo mesmos. Segundo ela, a era moderna, todavia, trouxe consigo a glorificação do trabalho e da técnica, colocando em segundo plano a dimensão comunicativa dos sujeitos, isto é, o encontro com os outros na polis. Para Rainer Forst, em *A Condição Humana*, "Arendt narra uma história de decadência do gênero humano na modernidade, na qual a esfera da ação, do mundo político comum e plural, fica cada vez mais reduzida sob a pressão dos imperativos econômicos, sociais e científicos³".

Em *A Condição Humana*, Arendt fala acerca de três atividades humanas que serão essenciais para o entendimento de seu conceito de poder, a saber: o *labor*, o *trabalho* e *ação*. "Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra⁴".

O labor, primeiramente, é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. O labor move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, tratando-se de uma condição fisiológica. Ele assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie.

Já o trabalho, em Arendt, é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana. O trabalho, através do *homo faber*, produz um mundo artificial de coisas. O trabalho, segundo Arendt, empresta certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do corpo humano. O trabalho, ao contrário do labor, é destrutivo, pois o trabalho retira material da natureza sem nenhuma reposição. Ele fundamenta-se numa relação de sujeito e objeto, onde o homem, no âmbito de um eu solipsista moderno, relaciona-se com a natureza de forma dominadora.

Já a ação, ao contrário do labor e do trabalho, é a instância fundamental de toda a vida política, do encontro com os outros, algo determinante para o conceito de poder em Arendt. Segundo Habermas, Arendt, aqui, referiu-se à pluralidade como um traço fundamental da existência humana. "A vida do homem realiza-se apenas sob a condição da interação com outras pessoas⁵".

A ação se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, correspondendo à condição humana da pluralidade: "(...) homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo⁶". A ação seria, diz Arendt, um luxo desnecessário se os homens não passassem de repetições reproduzíveis do mesmo modelo na vida. A pluralidade é, por assim dizer, a condição da ação humana por excelência. Somos todos seres humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.

²HABERMAS, J. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B; ROUANET, S. *Habermas: sociologia*. 2.ed. São Paulo: editora ática, 1990, p.104.

³FORST, R. *Justificação e crítica: perspectiva de uma teoria crítica da política*. São Paulo: Unesp, 2018, p.267.

⁴ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.15.

⁵HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.49.

⁶ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.15.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. “A atividade do labor não requer a presença de outros, mas um ser que <<laborasse>> em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans*, no sentido mais literal da expressão”⁷. Apenas a ação é prerrogativa exclusiva dos homens, dependendo inteiramente da presença dos outros no espaço público. Isto, portanto, diz respeito ao conceito de poder em Arendt, como ainda veremos, uma vez que só há poder caso haja encontro com os outros, que discutem, debatem e agem em comum, pressupondo, ao mesmo tempo, uma pluralidade.

Como contextualiza Arendt, o ser político, o viver numa polis, significava, para os antigos gregos, que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da força ou violência. Ser livre significava, para os antigos, não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro, como igualmente não comandar.

Assim, nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era digna de adentrar a esfera política. Sem a vitória sobre as necessidades da vida na família, nem a vida nem a boa vida seriam possíveis. A política jamais poderia visar a manutenção da vida, tal qual no labor. A política, que está diretamente relacionada ao conceito de poder em Arendt, diz respeito à ação, ao caráter do discurso e da participação de todos nas deliberações da polis.

Nas sociedades modernas e massificadas, a esfera do social (do labor) domina todos os membros de uma comunidade, e não a dimensão da ação, da política e do discurso. A igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade e que só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os aspectos, da igualdade dos tempos antigos. Para Arendt, a administração moderna é um obstáculo que impede necessariamente a formação de um espaço público e de uma democracia radical. A esfera pública dos antigos era permeada por um espírito de liberdade e pluralidade. Na sociedade de massas do século XX, ao contrário, há uma prioridade do social na esfera pública, e não do político.

A modernidade, em grande parte, concentrou suas atividades em torno do labor, da sobrevivência biológica dos indivíduos, e não da questão política, do encontro com os outros na polis. A mera sobrevivência tornou-se, por meio da promoção do labor, a principal questão da modernidade. O labor, que outrora era a mais privada das atividades, tornou-se uma questão pública por excelência.

Há, por isso, um esvaziamento da esfera pública. Se o labor, como vimos, é uma esfera repetitiva, a ação, ao contrário, não possui um fim previsível. Aqui Arendt segue a filosofia prática aristotélica, uma vez que, na política, deliberamos justamente acerca daquilo que pode ser de uma outra forma. Afinal, a vida ativa é uma esfera da não repetição, da inserção em uma segunda vida que não se resume à biológica. A ação, ao contrário do labor, é uma dimensão da criatividade e da

⁷ ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.31.

reinvenção das formas políticas. “A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer⁸”.

Não por acaso, segundo Arendt, a existência de uma esfera pública não deve ser pensada apenas de acordo com uma geração: ela deve ir para além da duração da vida dos homens mortais, transcendendo o tempo presente à luz das novas gerações. De outro lado, se não fossem diferentes, os homens não precisariam, através do discurso, se fazerem entender acerca das mais diversas questões. É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original.

Importante destacar que, segundo Arendt, tanto o labor como o trabalho são instâncias apolíticas e tenderão sempre a denunciar a ação, como uma mera ociosidade. De modo geral, julgarão as atividades públicas pelo critério da utilidade para fins supostamente mais nobres: no caso do *homo faber*, tornar o mundo mais útil e belo; no caso do *animal laborans*, tornar a vida mais fácil e longa. Perdemos, então, “o mundo outrora comum a todos⁹”, uma das características fundamentais da ação e da ideia de poder em Arendt. Estar com os outros homens é justamente a noção de poder em Arendt que, como vimos, encontra-se intimamente relacionado à ação, e não ao labor e ao trabalho, contrapondo-se à violência, tal qual veremos a seguir, uma vez que poder e violência são categorias antagônicas em Arendt.

2 O CONCEITO DE PODER EM ARENDT

Como explica Celso Lafer¹⁰, poder, em Arendt, é a aptidão humana para agir em conjunto; daí a importância do direito de associação para uma comunidade política, pois é a associação que gera o poder à luz da categoria da ação e da vida ativa, como vimos antes. Ou seja, o poder não pode se reduzir ao labor e ao trabalho, isto é, à esfera do social.

Como explica Rainer Forst, em Arendt, o poder é um fenômeno intersubjetivo que está para além das relações assimétricas de violência e das relações de dominação unilaterais e rígidas. O poder, em Arendt, está fundado em um acordo entre aqueles que agem por meio de razões compartilhadas: “ele nasce do entendimento entre agentes diferentes, os quais, pelo seu acordo, produzem uma ação que também pode se opor a um “superpoder” fático¹¹”. Segundo Forst, em Arendt, o poder é um fenômeno da práxis criado discursivamente. Em Arendt, preservar o espaço público discursivo é a única possibilidade de manter um mundo em comum.

⁸ ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.62.

⁹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997, p.126.

¹⁰ LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.25.

¹¹ FORST, R. *Justificação e crítica: perspectiva de uma teoria crítica da política*. São Paulo: Unesp, 2018, p.275.

Arendt, por exemplo, defende a importância dos conselhos na democracia, como uma esfera onde o povo, em seu sentido múltiplo e diversificado, possa também participar e exercer o poder à luz da ação. Os conselhos apontariam para uma democracia descentralizada e participativa, tal qual aparece na Revolução Americana citada por Arendt.

(...) Jefferson ao menos pressentiu como seria perigoso permitir ao povo uma participação no poder público sem fornecer ao mesmo tempo um espaço público maior do que a urna eleitoral e uma oportunidade mais ampla de expressar suas opiniões em público, que não se resumisse ao dia das eleições. O que ele viu como um perigo mortal para a república foi que a Constituição dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de ser republicanos e de agir como cidadãos. Em outras palavras, o perigo era que todo o poder fora dado ao povo em sua qualidade privada e não se estabeleceu um espaço para o povo em sua qualidade de cidadania¹².

A política, diz Arendt, não é apenas representação, e sim, essencialmente, participação. Nas palavras de Arendt, “a esfera pública numa república era constituída pela troca de opiniões entre iguais, e que essa esfera simplesmente desapareceria no instante em que essa troca se tornasse supérflua¹³”. Além disso, “aos olhos dos homens da Revolução Americana, o domínio da opinião pública era uma forma de tirania¹⁴”.

Vale lembrar, como destaca Habermas¹⁵, que Max Weber definiu o poder como a possibilidade de impor a própria vontade. Arendt, ao contrário, o concebe como a faculdade de alcançar um acordo quanto à ação comum, no contexto da comunicação livre de violência. Ambos veem no poder um potencial que se atualiza em ações, mas cada um se baseia num modelo de ação distinto.

Weber parte do modelo teleológico da ação: um sujeito individual (ou um grupo, que pode ser considerado como um indivíduo) se propõe a alcançar um objetivo e escolhe os meios apropriados para realizá-lo. O sucesso da ação consiste em provocar no mundo um estado de coisas que corresponda ao objetivo proposto. “Na medida em que tal sucesso depende do comportamento de outro sujeito, deve o ator ter à sua disposição meios que induzam no outro o comportamento desejado¹⁶”. É essa capacidade de disposição sobre meios que permitem influenciar a vontade de outrem que Weber chama de *poder*. Este, na perspectiva weberiana, significa aquela probabilidade de realizar a própria vontade, dentro de uma relação social, mesmo em face de resistência.

O modelo teleológico da ação de Weber, ao contrário da ideia de poder em Arendt, apenas considera atores orientados para o próprio sucesso, e não para o entendimento mútuo ou a ação em conjunto. Arendt parte de outro modelo de ação diverso do weberiano, a saber, o comunicativo, pois

¹² ARENDT, H. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.318.

¹³ ARENDT, H. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.132-3.

¹⁴ ARENDT, H. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.133.

¹⁵HABERMAS, J. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B; ROUANET, S. *Habermas*: sociologia. 2.ed. São Paulo: editora ática, 1990, p.100.

¹⁶HABERMAS, J. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B; ROUANET, S. *Habermas*: sociologia. 2.ed. São Paulo: editora ática, 1990, p.100.

o poder resulta da capacidade humana de se unir a outros e atuar com eles. “O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido¹⁷”. Em Arendt, o poder resulta, portanto, da capacidade para agir com os outros.

O poder não consiste na instrumentalização de uma vontade alheia para os próprios fins, mas na formação de uma vontade comum. Em Arendt, por isso, poder e violência são categorias distintas. “A forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra Todos. E esta última é possível sem instrumentos¹⁸”. O poder, em Arendt, significa o assentimento dos participantes mobilizados para fins coletivos; já violência a faculdade de dispor sobre os recursos e meios de coação para realizar determinados objetivos. A violência, ao contrário do poder, seria uma categoria instrumental, e não política.

A própria substância da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, cuja principal característica, quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre o perigo de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo¹⁹.

A violência, em Arendt, equivale ao conceito de poder em Weber e mesmo em Hobbes, pois ambos confundem o poder com um potencial para a ação estratégica bem-sucedida. Contra essa tradição, Arendt postula, tal qual exemplifica Habermas, que as confrontações estratégicas em torno do poder político não produziram nem preservaram instituições nas quais esse poder está enraizado. “As instituições políticas não vivem da violência, mas do reconhecimento²⁰”.

No âmbito da violência, ao contrário do poder, diz Arendt, o sujeito de ações instrumentais, interessado exclusivamente no êxito de sua ação, deve dispor de meios graças aos quais pode forçar um sujeito com capacidade decisória, seja pela ameaça de sanções, seja pela persuasão, seja por uma manipulação hábil das alternativas de ação. “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder²¹”.

Assim, a capacidade de gerar consenso à luz de uma comunicação voltada para o entendimento mútuo contrapõe-se à violência, porque um acordo genuíno constitui um fim em si mesmo, não podendo ser instrumentalizado para outros fins. O entendimento recíproco daqueles que deliberam com vistas a uma ação comum significa o poder, à medida que repousa sobre a persuasão.

Para Arendt, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Eles são, em realidade, opostos; onde um domina, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em

¹⁷ ARENDT, H. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.36.

¹⁸ ARENDT, H. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.35.

¹⁹ ARENDT, H. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.14.

²⁰ HABERMAS, J. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B; ROUANET, S. *Habermas: sociologia*. 2.ed. São Paulo: editora ática, 1990, p.112.

²¹ ARENDT, H. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.42.

risco, mas, deixada a seu próprio curso, ela conduz ao desaparecimento do poder, do estar e agir com os outros. Isto implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não-violência; falar de um poder não-violento é de fato redundante. A violência é incapaz de criar o poder.

Em suma: o poder (comunicativamente produzido) das convicções comuns origina-se do fato de que os participantes orientam-se para o entendimento recíproco e não para o seu próprio sucesso. Não utilizam a linguagem “perlocutoriamente”, isto é, visando instigar outros sujeitos para um comportamento desejado, mas “ilocutoriamente”, isto é, com vistas ao estabelecimento não coercitivo de relações intersubjetivas. H.Arendt desprende o conceito de poder do modelo teleológico da ação; o poder se constitui na ação comunicativa, é um efeito coletivo da fala, na qual o entendimento mútuo é um fim em si para todos os participantes²².

Em Arendt, o poder serve para preservar a práxis da qual se originou. Consolida-se em poder político, através de instituições que asseguram formas de vida baseadas na fala recíproca. O poder manifesta-se em: a) ordenamentos que garantem a liberdade política; b) na resistência contra as forças que ameaçam a liberdade política; c) naqueles atos revolucionários que fundam as novas instituições da liberdade. Em Arendt, o que investe de poder as instituições é o apoio do povo que, por sua vez, é a continuação daquele consenso original que produziu as instituições e as leis. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas se petrificam e desagregam no momento em que a força viva do povo deixa de apoiá-las.

Arendt, segundo Habermas, não é a única que considera o espaço público como fonte, senão do poder, pelo menos da legitimação do poder. Mas Arendt insiste que essa esfera só pode produzir poder legítimo, enquanto exprimir as estruturas de uma comunicação não deformada. Para Habermas, Arendt permanece vinculada à constelação histórica e conceitual do pensamento aristotélico. Ela insiste, com razão, diz Habermas, que a superação técnico-econômica da pobreza não significaria que a liberdade pública esteja assegurada, em termos práticos-políticos, como vimos antes.

Mas Arendt, argumenta Habermas, torna-se vítima de um conceito de política inaplicável às condições modernas quando afirma que a intrusão de questões sociais e econômicas na esfera pública, a transformação do governo em administração, na qual a dominação pessoal é substituída por medidas burocráticas, frustram necessariamente qualquer tentativa de fundar um espaço público ativo e uma democracia radical.

(...) um Estado, exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais; uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém em face da repressão social – este não é um caminho viável para nenhuma sociedade moderna²³.

²²HABERMAS, J. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B; ROUANET, S. *Habermas: sociologia*. 2.ed. São Paulo: editora ática, 1990, p.103.

²³HABERMAS, J. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B; ROUANET, S. *Habermas: sociologia*. 2.ed. São Paulo: editora ática, 1990, p.110.

Habermas critica Arendt à medida que ela faz remontar o poder político exclusivamente à práxis, à fala recíproca e à ação conjunta dos indivíduos, porque delimita a práxis, por um lado com relação às atividades apolíticas da produção e do trabalho e, por outro, com relação ao pensamento. Face à produção de objetos e ao conhecimento teórico, a ação comunicativa aparece como a única categoria política.

Essa limitação conceitual do político ao prático permite, por um efeito de contraste, ilustrar a situação contemporânea, caracterizada pela eliminação de conteúdos essencialmente práticos do processo político. Com isso, entretanto, H.Arendt tem que pagar o preço de: a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; b) de isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) de não poder compreender as manifestações da violência estrutural²⁴.

Habermas, assim como Arendt, é herdeiro de uma linhagem republicana, valorizando a comunicação e a deliberação como uma instância fundamental para a política, tal qual uma condição *sine qua non* do fazer político. Portanto, a ideia do poder comunicativo, em Habermas, é essencialmente presente em sua teoria.

Habermas²⁵, logo no prefácio de sua *Teoria do agir comunicativo*, afirma que a ação comunicativa tem a ver, em primeiro lugar, com um conceito de racionalidade capaz de se contrapor às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem geralmente da razão, isto é, a razão no sentido de eficácia sistêmica, de uma ação subjetivamente orientada ao êxito. Em segundo lugar, a ação comunicativa almeja tematizar um conceito de sociedade que associe o paradigma do mundo da vida com o sistêmico, sem privilegiar este último em relação ao primeiro. Por fim, a ação comunicativa habermasiana tenta explicar e discutir possíveis soluções para as patologias sociais que hoje se tornam cada vez mais visíveis, mediante a hipótese de que o debate racional e a comunicação estão submetidos à lógica dos imperativos sistêmicos, em sua forma administrativa (o poder) e econômica (o dinheiro).

No entanto, Habermas, ao contrário de Arendt, é receptivo a uma certa tradição oriunda do liberalismo político, tentando uma síntese entre o próprio liberalismo e o republicanismo, naquilo que denomina de *democracia deliberativa*. Em outros termos, em Habermas, o poder comunicativo se funde com o poder administrativo, de modo que Habermas tenta conciliar a dimensão da razão comunicativa com a perspectiva sistêmica, isto é, a legitimidade comunicativa oriunda da tradição republicana, da qual Arendt é parte, com a legalidade (uma marca da tradição do liberalismo político).

Em Habermas, deveríamos pensar a autonomia individual e os direitos humanos (heranças do liberalismo político), numa relação cooriginária com o princípio da soberania popular e da esfera pública (características do republicanismo). Tradicionalmente, contudo, as ideias do liberalismo

²⁴HABERMAS, J. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B; ROUANET, S. *Habermas: sociologia*. 2.ed. São Paulo: editora ática, 1990, p.111.

²⁵ HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo 1: racionalidade da ação e racionalidade social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p.3.

político e do republicanismo foram pensadas de forma antagônicas. Habermas, por sua vez, tentará articular uma síntese entre ambas as tradições, à luz de seu conceito de democracia deliberativa, estabelecendo, a nosso ver, uma aproximação e, ao mesmo tempo, um distanciamento de Arendt, considerada por Habermas como uma pensadora ligada à tradição republicana de filosofia política.

Seyla Benhabib²⁶, por exemplo, fala acerca de três modelos básicos de esfera pública que se originaram respectivamente das ideias de Hannah Arendt, Kant e Habermas: o primeiro modelo é caracterizado por sua “virtude republicana” ou “virtude cívica” (Arendt); o segundo, por sua vez, insere-se na tradição do liberalismo político, denominado por Benhabib de modelo “legalista” de esfera pública” (Kant); já a terceira concepção, originária do pensamento de Habermas, é descrita como um modelo “discursivo de esfera pública”, que se insere no conceito de democracia deliberativa, como veremos a seguir.

3 HABERMAS E A DEMOCRACIA DELIBERATIVA: ENTRE O LIBERALISMO E O REPUBLICANISMO

3.1 A leitura habermasiana do liberalismo político

O direito e a democracia tornaram-se, no pensamento habermasiano, temas centrais, principalmente a partir de *Direito e democracia*, de 1992. Na *Teoria do agir comunicativo*, de 1981, Habermas ainda não havia refletido temas de sua filosofia política, como liberdade, Estado democrático de direito, soberania popular e direitos humanos.

Além disso, em *Direito e democracia*, Habermas retoma algumas discussões políticas anteriores à *Teoria do agir comunicativo*, tal qual o problema da esfera pública. Com *Direito e democracia*, ele enfatiza que pretende mostrar “(...) que a teoria do agir comunicativo, ao contrário do que se afirma muitas vezes, não é cega para a realidade das instituições²⁷”.

Habermas²⁸, primeiramente, expõe as concepções liberais e republicanas de política, para chegar, partindo do que há de positivo nos dois ideais, a um terceiro modelo novo de política: a deliberativa²⁹. Ele argumenta que, na concepção liberal de política, o Estado é um aparato da administração pública, estruturado segundo leis de mercado. A política, sob essa perspectiva, tem a função de congregar e impor interesses sociais, mediante um aparato estatal já especializado no uso administrativo do poder político.

²⁶ BENHABIB, S. Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992. p.73.

²⁷ HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, p.11.

²⁸ HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002, p.269-284.

²⁹ Ver em: OLIVEIRA, J. *Secularismo e Religião na Democracia Deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico*. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018, p.115-163. Livro disponível em: <https://www.editorafi.org/346julianooliveira>

A política liberal é determinada pela concorrência entre aqueles que agem estrategicamente, almejando a manutenção ou a conquista de posições de poder. O êxito nessa concepção de política é medido de acordo com a concorrência dos cidadãos em relação a pessoas e programas, o que se quantifica a partir dos números de votos. Desse modo, as eleições têm a mesma estrutura que os atos eletivos de participantes do mercado voltados à conquista de êxito, uma vez que os partidos políticos lutam numa perspectiva que se orienta pela busca do sucesso. Os eleitores licenciam, através dos partidos políticos, o acesso a posições de poder, por meio de uma democracia indireta.

O modelo de política liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, tal qual no formato republicano de política, como aquele pensado por Arendt. No liberalismo, a ênfase é dada na liberdade como autonomia individual, pois há o destaque da autonomia privada em contraposição à pública. Na interpretação liberal, a formação democrática da vontade tem como principal função a legitimação do exercício do poder político, mediante uma normatização constitucional. Na democracia liberal, o processo democrático de criação de leis legítimas exige determinada forma de institucionalização jurídica.

Sobre os aspectos negativos da política liberal, Habermas explica que tal perspectiva destaca unicamente uma política ligada ao aparelho do Estado, desprezando o conjunto de cidadãos capazes de agir, ao contrário do conceito de poder articulado por Arendt. O centralismo político da tradição liberal impede o potencial comunicativo dos cidadãos, já que seria o Estado unicamente o encarregado do fazer político.

Todavia, Habermas considera positiva a questão da normatização jurídica e a ênfase nas liberdades individuais e nos direitos humanos, presentes no modelo liberal (aspectos esses da política liberal de que Habermas se utilizará na elaboração do conceito de democracia deliberativa), que, em contrapartida, é deixado em segundo plano no modelo republicano de política, que veremos a seguir. É por meio de uma síntese entre republicanismo e liberalismo, que Habermas tentará articular uma síntese entre o poder comunicativo da tradição republicano, com o poder administrativo e institucional da tradição liberal.

3.2 A leitura habermasiana do republicanismo político

Acerca da visão republicana, Habermas³⁰ demonstra que, ao contrário da liberal, a política é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. O republicanismo defende princípios de participação e comunicação que possibilitam a autodeterminação dos cidadãos, como vimos em Arendt, que concebe a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. Habermas destaca que o republicanismo constitui o *medium* em que os integrantes de comunidades solidárias, surgidas de forma natural, conscientizam-se de sua interdependência mútua. No republicanismo, a formação da vontade tem a função de constituir a sociedade como uma coletividade política e de manter viva a cada eleição a lembrança desse ato fundador, tal qual vimos com Arendt.

³⁰ HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002, p.269-284.

No republicanismo, os cidadãos dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as, de forma voluntária e consciente, em uma associação de jurisconsortes livres e iguais. Os representantes de um humanismo republicano dão destaque ao valor próprio, não instrumentalizável, da auto-organização dos cidadãos.

Na interpretação republicana, a formação democrática da vontade se realiza na forma de um autoentendimento ético-político. Então, a liberdade se relaciona com a autonomia do povo soberano que se autodetermina. De acordo com a leitura habermasiana do republicanismo, há uma ênfase na autonomia pública em relação à privada, como também na soberania do povo em contraposição aos direitos humanos. A formação política da vontade constitui o *medium* através do qual a sociedade se entende como um todo estruturado politicamente. O republicanismo, contextualiza Habermas, que remonta a Aristóteles, sempre colocou a liberdade antiga (da comunidade) na frente da liberdade moderna (do indivíduo).

No modelo republicano, segundo Habermas³¹, há uma base social autônoma por parte dos cidadãos, que independe da administração pública e da mobilidade socioeconômica privada, impedindo a comunicação política de ser tragada pelo Estado e assimilada totalmente pelo mercado. A democracia, no sentido republicano, tem como fundamento a auto-organização política da sociedade.

Disso resulta uma compreensão de política dirigida polemicamente contra o aparelho do Estado. Na interpretação republicana, o povo é o titular de uma soberania que não se deixa representar: o poder constituinte baseia-se na prática de autodeterminação das pessoas privadas, não de seus representantes.

No entendimento republicano, a formação política da opinião e da vontade, na esfera pública e no parlamento, não obedece às estruturas de processos do mercado, mas às estruturas próprias de uma comunicação pública orientada pelo entendimento. Para a política no sentido de uma prática de autodeterminação de cidadãos, o paradigma não é o mercado, mas o do diálogo³².

No republicanismo, há menos centralização do poder administrativo e estatal, em prol da capacidade comunicativa dos cidadãos. Esse aspecto é o que Habermas considera positivo no modelo republicano, que o influenciará no conceito de democracia deliberativa. Habermas argumenta que o modelo republicano de política, como o de Arendt, tem a seu favor o fato de se firmar no sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos, por via comunicativa, não remetendo os fins coletivos somente a uma negociação entre interesses particulares opostos.

Para Habermas, entretanto, há uma sobrecarga ética do cidadão, no republicanismo, que, de acordo com a leitura habermasiana, conta com virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma

³¹ HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002, p.269-284.

³² HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, p.338.

comunidade mais ou menos homogênea, integrada através de tradições culturais comuns, algo insustentável, hoje em dia, em sociedades plurais e complexas.

Segundo Habermas, tanto o liberalismo como o republicanismo possuem respostas insuficientes para as questões do tempo presente, à medida que o primeiro enfatiza apenas as liberdades individuais, e o segundo realça as da comunidade. Seria preciso, a um só instante, estabelecer um conceito de política que destacasse ambas as perspectivas.

3.3 O conceito de democracia deliberativa: poder comunicativo e administrativo

Segundo a perspectiva habermasiana, no conceito republicano de soberania popular, perde-se o sentido universalista do princípio do direito. De acordo com Habermas, o republicanismo trabalharia com a ideia de uma nação etnicamente homogênea ou com a perspectiva de uma comunidade que tem o mesmo destino e segue as mesmas tradições, algo inviável, diz ele, para sociedades pluralistas, carentes de princípios normativos.

Habermas³³ vê como desvantagem o fato de o modelo republicano de política ser bastante idealista, tornando o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum. Habermas também ressalta que, no republicanismo, o direito e a lei são instrumentos secundários em relação a uma comunidade que se autodetermina. A concepção republicana desprezaria a normatização jurídica, essencial no modelo de democracia deliberativa de Habermas. O poder, que nasce do uso público das liberdades comunicativas dos cidadãos do Estado, na tradição republicana, como em Arendt, deve estar diretamente envolvido com a criação legítima do direito, havendo sempre uma relação de reciprocidade entre direito e política.

A conexão entre poder comunicativo (tradição republicana) e poder legal (tradição liberal) faz com que os cidadãos não recorram a seus direitos democráticos exclusivamente como se eles fossem liberdades subjetivas (direitos liberais), mas sim como autorizações legítimas para o emprego público das liberdades comunicativas. Em Habermas, há necessariamente uma interligação entre poder produzido comunicativamente (tradição republicana) e normatização jurídica (tradição liberal), que, por sua vez, deve garantir, ao mesmo tempo, o direito à liberdade comunicativa e o direito de participação dos sujeitos nas deliberações, almejando uma reciprocidade entre autonomia pública e privada.

Segundo Habermas, as próprias formas de comunicação, que tornam possível a formação discursiva de uma vontade política racional, necessitam de uma institucionalização jurídica. A ideia democrática da autolegislação não tem opção senão validar-se a si mesma no *medium* do direito. A autolegislação de herança republicana conecta-se com o *medium* do direito, a fim de que os sujeitos institucionalizem juridicamente os pressupostos comunicativos e os procedimentos de um processo de formação da opinião e da vontade.

³³ HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002, p.269-284.

Em consonância com o republicanismo, a democracia deliberativa de Habermas reserva uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem, no entanto, entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário. Além disso, a democracia deliberativa, ao contrário também do modelo liberal, não opera com o conceito de um todo social centrado no Estado. A esfera pública, de herança republicana, é pensada, por Habermas, em conexão com a institucionalidade do parlamento, algo que, em Arendt, não é suficientemente esclarecido.

Em *Direito e democracia*, Habermas³⁴ diz que a esfera pública é um “fenômeno social elementar”. Ela é descrita como uma rede de comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, em sintonia com a prática comunicativa cotidiana. Habermas argumenta que a sociedade civil contemporânea é composta de organizações e associações que captam os ecos dos problemas sociais ressonantes nas esferas privadas, transmitindo-os para o sistema político, bem como colocando as questões à luz da discussão pública.

A estrutura comunicacional da esfera pública possibilita que a sociedade civil reflita sobre os problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes mesmo do que o sistema político. Não é o aparelho do Estado nem as grandes organizações, argumenta Habermas, que geralmente questionam os problemas existentes na sociedade civil, e sim as iniciativas vindas das esferas públicas comunicacionais. A esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida, de outro.

Habermas explica que, em sociedades complexas e pluralistas, aquilo que poderia ser uma esfera pública, como nos moldes de outrora, ramifica-se em diversos números de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais e subculturais, que se sobrepõem umas às outras. Essas redes se articulam objetivamente, de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos etc. Assumem também a forma de esferas públicas “mais ou menos especializadas”, porém ainda acessíveis a um público de leigos, por exemplo: esferas públicas literárias, eclesíásticas, artísticas, feministas, entre outras.

Em Habermas, o sistema político deve estar ligado às redes periféricas da esfera pública política, por meio de um fluxo de comunicação que parta das redes informais da esfera pública, institucionalizando-se no parlamento. O conceito de democracia deliberativa, em Habermas, abrange também uma exigente relação entre esfera pública e parlamento, seguindo a perspectiva habermasiana de uma síntese entre liberalismo e republicanismo, naquilo que Habermas chama de democracia deliberativa. Entretanto, Habermas respeita a separação que há no modelo liberal entre Estado e sociedade, sem o centralismo político na figura do Estado.

Habermas conserva os momentos positivos do liberalismo e do republicanismo, ao mesmo tempo que supera aquilo que considera negativo tanto de um como de outro. É a partir da síntese do liberalismo e do republicanismo, rumo a uma democracia deliberativa, que o poder socialmente

³⁴ HABERMAS, J. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b, p.92.

integrativo da solidariedade precisa, como diz Habermas, desdobrar-se sobre opiniões públicas autônomas e procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal, para a formação democrática da opinião e da vontade.

A democracia deliberativa trabalha com a imagem de uma sociedade descentralizada, pois o sistema político não é o topo nem o centro da sociedade, muito menos o modelo que determina sua marca estrutural, e sim um sistema de ação ao lado de outros. O conceito de democracia deliberativa abrange também uma exigente relação entre esfera pública e parlamento.

Se, em Arendt, como vimos, o poder diz respeito à perspectiva de agir com os outros, valorizando a dimensão da ação e da vida ativa, em contraposição ao labor e ao trabalho, Habermas, apesar de valorizar a tradição participativa do poder republicano, como a esfera pública, tenta articular uma síntese com a tradição liberal, pensando o poder comunicativo de origem republicana em sintonia com o poder administrativo e institucional da tradição liberal, naquilo que denomina de democracia deliberativa.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, H. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, H. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BENHABIB, S. Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992.
- FARIAS, F. *A globalização e o estado cosmopolita: as antinomias de Jürgen Habermas*. São Paulo: Cortez, 2001.
- FORST, R. *Justificação e crítica: perspectiva de uma teoria crítica da política*. São Paulo: Unesp, 2018.
- HABERMAS, J. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B; ROUANET, S. *Habermas: sociologia*. 2.ed. São Paulo: editora ática, 1990.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo 1: racionalidade da ação e racionalidade social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

OLIVEIRA, J. *Secularismo e Religião na Democracia Deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico*. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018.

COLAPSO DA AUTORIDADE // NYU 23/11/1953¹Hannah Arendt²

I. *Autoridade*³, embora expressada como uma relação entre um que comanda e outro que obedece, não se baseia em violência e arbitrariedade. Autoridade pressupõe que ambos, aqueles que comandam e aqueles que obedecem, têm em comum que reconhecer a *legitimidade* do comando. Autoridade e legitimidade: aqueles que comandam têm um direito de comandar e seus comandos são baseados em algo *reconhecido por ambos*.

O direito de comandar reside na responsabilidade por aquilo que supostamente deve ser feito. Como, por exemplo, em todas as relações militares. Aquele que comanda sabe e aqueles que obedecem executam ordens. Sem essa responsabilidade, não há autoridade. A responsabilidade é por algo que ambos têm em comum.

A legitimidade do próprio comando é baseada no reconhecimento de seu conteúdo. *A lei tem autoridade* mesmo para o ladrão, porque ele quer sua própria propriedade protegida. A autoridade da lei é questionada apenas por aqueles que dizem que *toda a propriedade deveria ser abolida* e dizem isso literalmente. Eles *não podem roubar*, porque em uma sociedade de donos de propriedade eles apenas *transfeririam a propriedade* de um para outro. A autoridade da lei tem estabelecido uma *esfera comum* fora da qual nem mesmo aqueles que desafiam a autoridade podem agir. Eles poderiam fazê-lo somente estabelecendo uma sociedade deles próprios, uma *contra-sociedade* com uma autoridade deles mesmos.

Regimes de um partido se autodeclaram “autoritários”. Eles vêm depois que a autoridade é arruinada, mas são o contrário do “autoritário”. Autoridade da Igreja reside no vínculo da crença entre aqueles que comandam e aqueles que obedecem. A autoridade dentro da Igreja. Autoridade da lei com mesmo corpo político⁴.

II. *Atual sociedade: autoridade* é um *conceito histórico* e tem suas raízes históricas apenas como o colapso da autoridade desdobrado historicamente. Contudo, há um tipo que, embora frequentemente serviu como exemplo para todos os tipos de autoridade, nunca foi desafiada e sempre tem se garantido: a autoridade dos pais sobre os filhos. A eliminação da autoridade da educação é em si mesma o mais flagrante sinal de colapso da autoridade precisamente porque

¹ Tradução: Edivaldo Borges dos Santos Júnior e João Batista Farias Júnior.

² O presente texto foi preparado por Hannah Arendt no outono de 1953 para uma conferência na Universidade de Nova York. O manuscrito base para a tradução possui inúmeras modificações e marcações feita a mão e em máquina de escrever. Trata-se de um texto cujo tema Arendt irá pensar e redigir textos na década de 1950 e 1960. Mas, cabe lembrar, trata-se ainda de um tópico cuja compreensão de Arendt se modificará em alguns aspectos com o passar do tempo e com o andamento de suas pesquisas e reflexões.

³ Todas as palavras grifadas em itálico são destaques feita pela autora no manuscrito original. N.T.

⁴ Parágrafo acrescentado pela autora na lateral do manuscrito. N.T

desafiou o que para todos os outros períodos era o fundamento natural e, assim, o símbolo para todos os outros tipos de autoridade – política, espiritual, etc.

Esse colapso da autoridade é representativo do colapso de toda a autoridade pessoal. Nós temos ainda *resquícios da autoridade na lei e no especialista*. Mas, o especialista não é uma pessoa real que detém responsabilidade. Ele é suposto saber e através dele as coisas em si obtêm comando. A autoridade da lei vem sendo questionada principalmente, é claro, nos países totalitários, mas o questionar tem continuado por quase um século. O conceito de lei tem mudado através da introdução da lei do movimento; a lei vem a ser mero expoente de alguma moção predicável. Permanece o expert. Sua autoridade tem se mantido crescente; ele está em absoluto comando. Os ditadores totalitários posam como especialistas em desenvolvimento⁵.

Politicamente, nós vivemos em um mundo no qual nós e os recém-chegados nascemos constantemente; o corpo político garante uma relativa permanência contra esses novos começos, recém-chegados, etc. Autoridade, nesse sentido, é essencial.⁶

III. Enquanto o colapso da autoridade carrega consigo até mesmo a naturalmente estabelecida relação entre a criança e o adulto, entre o recém-nascido e aqueles que têm a responsabilidade pelo mundo como se eles tivessem estabelecido isso por eles mesmos, a autoridade por si só é um fato histórico. Quando a autoridade colapsa, *alguma coisa específica* colapsada antes foi carregada para todas, mesmo as mais abrangentes relações.

O que colapsa? Dois conceitos de autoridade: uma *fonte transcendente de autoridade*: Deus ou lei natural, ou as ideias de Platão como critério e unidade de mensuração. O cristianismo assumiu o conceito grego e assimilou a autoridade dos comandos de Deus à autoridade das ideias de Platão. Ambas tentam impor *algo absoluto* em um reino onde tudo é relativo, porque ele consiste em relações. Nesse mundo ameaça do *Inferno*.

O conceito *romano* de autoridade: baseia-se na fundação de Roma como o *começo* da existência do povo romano. Tem sido passado (*tradição*) e estabelecido como aquele que une cada um, *religião*. Autoridade é a *testemunha* da *fundação* como um ato sagrado, como o começo. Seja quem for que está lá antes, os ancestrais, são os *maiores*. O passado por si só tem autoridade e isso significa tradição, porque nele a decisiva ligação, religiosamente ligando fatos, foi estabelecida. Os *cristãos* aceitam esse conceito de autoridade quando eles assumem o legado do *Império Romano*; no lugar de Roma vem a fundação da igreja na morte e ressurreição de Cristo. O mesmo tipo de começo. A trindade romana vive na Igreja Católica.⁷

⁵ Essa última frase, acrescentada por Arendt a mão, pode soar estranha por conta da diferenciação entre totalitarismo e ditadura que a autora faz. O uso de “ditador”, e aqui é apenas especulação nossa, talvez seja um resquício da familiaridade com inglês ainda em maturação. N.T.

⁶ Parágrafo acrescentado pela autora na margem lateral do manuscrito. N.T.

⁷ O estabelecimento dos deuses da casa como os protetores da cidade que tem sua casa, não no Olympus, mas em Roma. A sacralidade desse evento. Os ancestrais têm testemunhado e, assim, estão em autoridade. N.A.

Autoridade transcende sua origem; pessoas estão apenas *vestidas* com autoridade. A divinamente ordenada monarquia ou o papa. A autoridade descansa com o cargo e é vestido em pessoas. Onde isso não é o caso, mas a origem da autoridade supõe-se ser na pessoa que exerce a autoridade, nós temos tirania. Esse é o problema da usurpação. Não importa se isso é genial, sabedoria ou não. Isso também significa que autoridade era operativa em uma instituição e parte de um serviço estabelecido, nunca baseado em indivíduos como tal. *Autoridade* pode funcionar apenas onde tais *instituições* e tais corpos políticos existem.⁸

IV. O colapso da autoridade na *era moderna*: gradual. O *primeiro* desafio através do surgimento das *ciências* naturais. Não uma questão de resultados especiais. Mas: não mais existe a crença na identidade do ser com aparência. A verdade não mais aparece, brilhante como era, naquilo que era. As coisas não são o que elas aparentam ser. Desafio à religião e filosofia antiga, porque verdade é mais revelação, filosofia da dúvida: Descartes. Espírito mal.

Autoridade: uma *origem transcendente não mais aparente* na pessoa que estava vestida com ela. A pessoa ela mesma foi perguntada – e não poderia responder. Autoridade sendo identificada com poder – *quem quer que tenha poder tem autoridade* – e poder identificado com violência. *Hobbes*: identificação da monarquia com tirania. Segundo desafio vem através da igualdade universal: ninguém pode ser vestido com autoridade, porque é contra a igualdade. Ao invés de governo pessoal, administração de coisas. Coisas tem mais autoridade do que pessoas.

Terceiro desafio, através da revolução industrial: mundo mudou para uma tal extensão que o passado não era mais autoritário. Progresso contra começo.

No surgimento das *ciências* naturais: *religião* desafiada. No surgimento da igualdade universal: *a própria autoridade* ou antes, *corpo político* como dividido entre aqueles que comandam e aqueles que são comandados, aqueles que comandam e sabem, e aqueles que obedecem e são desafiados. *A trindade romana* colapsa em todos os conceitos de autoridade que tem sido absorvido.

V. Havia um tempo em que a autoridade em nosso senso ocidental não existia. Nós podemos viver *sem autoridade* – embora não sem a mais fundamental entre o maduro e aqueles que são educados e conduzidos no mundo comum. Havia um tempo quando *nenhuma tradição* no sentido romano existia e *nenhuma religião institucionalizada*. Mas, dentro desses estava absorvido: o *corpo político*; o *passado*; a *fé*. O colapso da trindade romana ameaça carregar nosso senso de passado e nossa *capacidade de perguntar questões cruciais* para as quais a religião provia resposta e nosso senso para com o mundo comum protegido pela lei e mais permanente do que nossas vidas. Esse, o perigo moderno, que deixa crescer da era moderna e vem em total leveza apenas no mundo moderno no qual nós, agora, vivemos.

A profundidade da crise pode ser vista naquele corpo político que é tocado: dominação totalitária é uma nova forma de governo e, por outro lado, a eliminação da autoridade da relação

⁸ Autoridade política vestida em alguma coisa não-política. N.A.

entre o jovem e o velho indica a *ausência de liberdade do velho em assumir responsabilidade* perante aquilo que é, perante o mundo no qual o jovem foi concebido.

VI. As revoluções *francesa e americana* remontam à *experiência romana* da *fundação* tentada a encontrar um *novo corpo político* e *com ele estabelecer uma nova autoridade*. França: a *cultura da razão* através de Robespierre, começar de uma nova cronologia etc.. Esse experimento falhou, não em razão de Napoleão ou da restauração dos Bourbons, mas porque, como alguém pode aprender de Tocqueville, a burocracia do antigo regime sobreviveu e tem sobrevivido até hoje.

América: a *constituição* e a os pais fundadores. A autoridade da constituição é o fundamento da república assim como de todas as liberdades. A questão é se esse novo começar dos homens europeus será capaz de resistir ao posterior ataque da modernidade – o ataque da sociedade dos trabalhadores cuja consequência, diferente daquela igualdade universal, tem se tornado manifesto apenas em nosso tempo.

Autoridade baseada no que a Declaração de Independência denomina é uma verdade autoevidente.