

# Convite ao pensar e ao agir.

## Contribuições arendtianas para a política

Francisco Edson Ricardo<sup>1</sup>

Katia Saisi<sup>2</sup>

**Professor Orientador:** Me. Luis Eduardo Morimatsu Lourenço

**Professor Coorientador:** Valdir Buqui

### Resumo

Este artigo objetiva apresentar, de modo sucinto, mas concatenado, os principais conceitos cunhados por Hannah Arendt, a partir da posição de um leitor que toma contato inicial com sua vasta obra. Não se pretende aqui esgotar o tema, o que seria inviável no escopo deste artigo, mas sim concentrar as análises nos eixos básicos que articulam seu pensamento, como um convite para a reflexão sobre a política na atualidade e suas perspectivas futuras.

### Palavras-chave

Poder. Violência. Liberdade. Esferas pública e privada. Pluralidade *versus* singularidade.

### Abstract

This article aims to present, in a succinct but concatenated way, the main concepts coined by Hannah Arendt, from the position of a reader who makes initial contact with her vast work. It is not intended to exhaust the theme here, which would be impracticable in the scope of this article, but rather to concentrate the analysis on the basic axes that articulate her thinking, as an invitation to reflect on politics today and its future perspectives.

### Keywords

Power. Violence. Freedom. Public and private spheres. Plurality *versus* uniqueness.

*Não há pensamentos perigosos. Pensar é perigoso em si mesmo.*

*Hannah Arendt<sup>3</sup>*

## 1. Introdução

O pensamento de Hannah Arendt não é fácil de ser rotulado. Polêmica, atrai cada vez mais leitores, que oscilam da crítica à admiração, pela profícua produção intelectual sobre temas controversos, que abrangem desde conceitos como a liberdade, passando pela república e o espaço público, ou pela arguta crítica à sociedade contemporânea de massas.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Ciências Jurídica e Sociais (1999), especialista em Direito Constitucional (2011), tecnólogo de Polícia Ostensiva e Preservação da Ordem Pública (2015). Curso de Aperfeiçoamento em Formação Política do Estado. E-mail: [fedson16@gmail.com](mailto:fedson16@gmail.com)

<sup>2</sup> Bacharel em Jornalismo (1983) pela PUC-SP, especialista em Marketing e Comunicação (2001) e mestre em Comunicação e Mercado (2003) pela Faculdade Cásper Líbero, e doutora em Ciência Política (2011) pela PUC-SP. Curso de Aperfeiçoamento em Formação Política do Estado -E-mail: [katiasaisi@pluricom.com.br](mailto:katiasaisi@pluricom.com.br)

<sup>3</sup> É com estas duas ideias de H. Arendt que se inicia o documentário *Vida Ativa: O Espírito de Hanna Arendt*. Trailer legendado em português disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wyHXE1rfiTU>

O fato é que para a atual filosofia política e do direito, é inegável que seja uma das referências obrigatórias, na medida em que, sob vários e importantes aspectos, nos auxilia a pensar os dilemas e os desafios ético-políticos mais relevantes de nosso tempo. Se na virada para o século XXI prenunciavam-se mudanças positivas para a política, que não se concretizaram até este terceiro decênio, a obra de Hannah Arendt nos ajuda a interpretar o mundo que se nos apresenta e nos dão ensejo a repensar as categorias com o auxílio das quais temos considerado as relações entre história, política e direito.

A proposta deste artigo é convidar o leitor a apreciar suas principais contribuições para o debate, pela variedade de leituras possíveis que suas ideias suscitam, que não se enquadram em simples posicionamentos como esquerda ou direita, mas que se configuram como um grande testemunho das grandes tragédias do século XX, que marcam sua teoria política.

O recorte não será bibliográfico ou cronológico, mas sim temático, buscando resgatar suas principais contribuições para a reflexão da atualidade.

## **2. A busca pela autoidentidade**

No Brasil, a retomada da obra de Hannah Arendt pode ser considerada recente. Um olhar atento para os mais populares compêndios e coleções sobre filosofia tradicionais evidencia a ausência de pensadoras mulheres. Pela densidade da obra desta escritora e de sua relevância para o pensamento contemporâneo, seus conceitos – ainda que considerada sua inserção em um determinado momento histórico – nos ajudam a pensar o nosso próprio tempo.

Nascida em 14 de outubro de 1906, em Hannover (então Prússia, hoje Alemanha), logo se muda para Königsberg (também na Prússia, hoje de Kaliningrado, Rússia), onde outro filósofo passou toda a sua vida, Kant, que teve grande influência em sua formação.

Aos 17 anos, Arendt é obrigada a abandonar a escola por questões disciplinares e vai sozinha para Berlim, onde tem aulas sobre teologia cristã e sobre o pensamento de Kierkegaard. Em 1924, retorna a Königsberg e é aprovada no exame de maturidade. Ingressa na Universidade de Marburg no mesmo ano. Lá conhece e tem aulas com Martin Heidegger, com quem mantém uma relação amorosa e secreta por quase dois anos.

À época, ele já era um pensador de destaque. Foi discípulo de Edmund Husserl, que estabeleceu a escola da fenomenologia, uma volta aos próprios fenômenos, tendo como princípio a relação do “eu” com o “outro”, ou seja, o ser é o ser sempre em relação. Heidegger toma essa ideia como um corolário, questionando o ser e desconfiando de tudo o que é dado ao ser. Enquanto em Husserl, o mote é a alteridade, em Heidegger, entra a questão da existência.

Arendt passa tanto pela fenomenologia como pelo existencialismo, reelaborando ambas as correntes para sua teoria política.

Em 1926, vai para a Universidade Albert Ludwig e depois para a Universidade de Heidelberg, onde se forma em 1928, sob a tutoria do fenomenólogo Karl Jaspers, com a tese *O conceito de amor em Santo Agostinho*, obra em que aparecem questões que perpassaram toda a sua vida, dentre elas a preocupação com a vida humana. Uma de suas máximas neste trabalho é: “Viver constantemente ameaçado não é uma vida”.

Após a ascensão de Hitler e do nacional-socialismo ao poder em 1933, Arendt, devido à sua ascendência judaica, é impedida de defender sua tese sobre a obra da renomada judia Rahel Varnhagen, o que lhe daria acesso à docência nas universidades alemãs. Nesse período, ela também perde a cidadania alemã, tornando-se apátrida, em 1937. No mesmo ano, emigra para Paris, onde seu marido Günther Anders já estava instalado. Com a invasão alemã em 1940, a pensadora é presa, junto do seu segundo marido, Heinrich Blücher, no campo de concentração de Gurs.

Em 1941, Arendt consegue emigrar para os Estados Unidos, onde trabalha em várias editoras e organizações judaicas e obtém a cidadania estadunidense. Publica sua primeira grande obra *Origens do totalitarismo* em 1951. Toda a sua produção ocorre nos Estados Unidos, tendo como marca a experiência pessoal da guerra, do exílio, da prisão e por ser, inicialmente, apátrida (perda da cidadania e de direitos). Como compreender a ascensão do nazismo, numa Alemanha que era vanguarda na filosofia e na cultura europeia? E mais: como explicar que Heidegger se filia ao partido nazista? São questões pessoais como essas que marcam sua filosofia política. Seu trabalho como filósofa é trazer o pensamento para a prática do dia a dia.

Em 1963, ela é contratada pela Universidade de Chicago, onde leciona até 1967. Neste ano, muda-se para Nova Iorque e passa a lecionar na New School for Social Research, até o seu falecimento em 1975, em meio à escrita de um livro que ficou incompleto. Esses breves dados biográficos, entretanto, não revelam quem foi Hannah Arendt em profundidade. Para ela, a questão “quem és?” é medular e se manifesta por meio do discurso e da ação:

A principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória [*story*] e estabelecer uma biografia; era essa vida, *bios*, em contraposição à mera *zoé*, que Aristóteles dizia ser, “de certa forma, uma espécie de práxis”. Pois a ação e o discurso que, como vimos, estavam intimamente interligados na compreensão grega da política, são realmente duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais ou fortuitos, que possam parecer os eventos singulares e suas causas. (ARENDDT, 2019, p. 119-120).

Se a vida como fenômeno biológico é como um ciclo, a vida humana é linear, pois tem um começo e um fim, e é marcada por eventos, que podem ser narrados depois historicamente.

Só é possível captar quem foi alguém depois da morte, como uma narrativa de sua singularidade, por meio do que se fez ou disse.

Em 1958, convidada para discursar em homenagem a seu orientador Karl Jaspers, comenta com seu marido sobre quem era ela: “mulher, judia e não alemã”. A partir dessa autodefinição, é possível captar um pouco mais sobre quem foi a pensadora. Em célebre entrevista televisa a Günther Gaus, em 1964, externou seu incômodo sobre a questão de ser colocada como “mulher de exceção”, sentimento que se estende à questão da nacionalidade alemã, negando-se a ser reconhecida como tal. Sua germanidade se dá apenas pela língua, poesia e filosofia.

É nesse intento que ela nega amar povo algum, pois este seria um dos sentimentos mais apolíticos ou antipolíticos que se possa ter, uma vez que concebe o *amor mundi*, ou amor ao mundo, como cuidado com o mundo e responsabilidade pelo mundo como um todo e não meramente a uma nação (cf. MAIA; REINALDO, 2019, NUNES, 2016, e GIACOIA JUNIOR, 2014).

Para apreender as ideias de Hannah Arendt é preciso compreender que ela nunca tentou se enquadrar em qualquer definição que lhe atribuíram, quer seja como conservadora, liberal ou marxista. No documentário *Vida Activa: O Espírito de Hannah Arendt*, ao ser perguntada sobre sua filiação intelectual, ela responde:

Eu não sei. Eu realmente não sei e nunca soube. E suponho que nunca tive tal posição. Você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores por vezes pensam que eu sou de esquerda ou que eu sou uma inconformista ou sabe lá Deus o que mais. E eu devo dizer que jamais me importei com isso.

Tampouco se definiu a partir de escolas filosóficas clássicas de qualquer pensamento político. Dedicou-se a pensar nos problemas de seu tempo. Pensar, para ela, é como um diálogo consigo mesmo, como se houvesse uma cisão com o “eu” interior. Rompe com a ideia de que a tradição nos é legada como um testamento, pois, após o advento do totalitarismo, há uma ruptura do modo como se pensava a moral no mundo contemporâneo. É preciso refletir “sem corrimão”, sem ter onde se apoiar, e se arriscar a pensar o mundo em que vivemos e o tempo presente. É esse o seu desafio: olhar o tempo e o mundo em que vivia e interpretá-lo sem a segurança da tradição filosófica. É preciso reavaliar as próprias questões e problemas filosóficos, pois as categorias existentes já não serviam mais para explicar novos fenômenos como o totalitarismo.

Em vários momentos, afirmava não ser uma filósofa. Sua negação denota sua posição em relação a uma determinada tradição filosófica, em particular, a platônica. O que ela faz é dotar de dignidade a política, pois o que importa é a vida ativa no mundo, se contraponto à ideia

do primado da vida contemplativa. É com essa tradição – de se afastar do mundo para pensar questões metafísicas – que ela rompe.

Como autora do seu tempo, viveu na carne o totalitarismo. Sua indagação fundante é compreender como foi possível essa experiência de terror no mundo contemporâneo. Mas a questão não se esgota aí. Vai além: como se reconciliar com esse mundo e se responsabilizar politicamente com ele? Para ela, é na ação política que o ser humano se realiza enquanto tal.

Uma das características marcantes de sua obra é a utilização de múltiplas distinções: público, privado, social/ trabalho, fabricação, ação/ pensamento, julgamento, vontade/ poder, liberdade, força, persuasão, autoridade. Para ela, uma das marcas do mundo moderno é a confusão entre esses conceitos. Seu esforço é distinguir seus significados. Para apreensão de suas ideias, buscaremos recuperar algumas dessas balizas conceituais.

### 3. A *vita activa*

Para compreender o mundo, Hannah Arendt preocupa-se em explicar a vida humana, a partir de conceitos que são mobilizados ao longo de sua obra. Para tanto, cabe verificar como ela define as atividades humanas.

Minha questão é a seguinte: em que consiste uma vida ativa? *O que fazemos quando estamos ativos?* Ao propor esta questão, admitirei como válida a antiga distinção entre dois modos de vida, entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa* [...] a vida ativa é não apenas aquela em que a maioria dos homens está engajada, mas ainda aquela de que nenhum homem pode escapar completamente. Pois é próprio da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividade – ela depende do **trabalho** para produzir tudo o que é necessário para manter vivo o organismo humano, depende da **fabricação** para criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para organizar a vida em comum dos muitos seres humanos, de tal modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação, esteja assegurada. (ARENDR, 2005, p. 175-176).

A vida contemplativa – marca da filosofia platônica, por exemplo – é decorrência do primado do ser enquanto fundamento, concepção que pressupõe um cosmo preñado de significação última, daí a importância central dos conceitos de *episteme* e de *logos*. Tal postura necessariamente implicaria a desvalorização ontológica e valorativa do âmbito da vida cotidiana, que seria marcado pela instabilidade, pela *doxa* e pelo devir. O bem, enquanto finalidade necessária à orientação daqueles poucos que seriam capazes, é rememorado e não criado. Arendt, por sua vez, enfatizará, dedicar-se-á e procurará sempre ressignificar e revalorizar o âmbito da vida ativa, o qual engaja todos os seres humanos, seja no trabalho, na fabricação ou na ação política.

A essas três atividades essenciais para se pensar a vida ativa associam-se três definições respectivamente: ao trabalho, o *animal laborans*, cuja condição é a vida; à fabricação, o *homo faber*, cuja condição é a mundanidade; e à ação, o homem de ação, cuja condição é a pluralidade

humana. Em relação ao trabalho, explica-o como o processo cíclico do movimento de manutenção da própria vida, para consumo imediato e atendimento às necessidades mais básicas para se manter vivo enquanto espécie humana (suprimento das atividades vitais). A fabricação ou obra está associada à construção de mundo humano que transcende a vida de cada um, inscrevendo a mortalidade de cada sujeito como traço linear, com começo, meio e fim, num mundo que permanece, e atende à lógica da finalidade.

Se o trabalho tem a ver com a manutenção da vida biológica e da espécie, estando relacionado à natureza, a atividade da fabricação, por sua vez, concerne à construção do mundo artificial, não natural, ou seja, da cultura. São os artefatos (incluindo livros e obras de artes, como meios de significação), com caráter de perenidade, que transcendem a vida individual, mas cuja produção se manifesta em isolamento: cada um consigo mesmo.

A terceira atividade é a ação entre os homens, que são plurais. É o que permite que o sujeito apareça em sua singularidade. A ação e o discurso em relação aos outros são o que fazem a política. Por meio de como se age e do que se diz que se revela quem somos. Para Arendt, a ação é a mais humana das atividades, o que define a própria condição humana (cf. ARENDT, 2019, p. 218-219).

Mesmo sem trabalho ou fabricação, é possível viver de modo humano. Mas somente pela ação é que a vida se concretiza, como sujeito único e singular. Pela ação, expõe-se o seu agente. A unicidade de cada ser humano é expressa por sua ação (ibidem, p. 222).

Implícita está a noção de que a ação na cena pública exige coragem, pois é neste espaço que cada um exterioriza sua singularidade. O conceito de ação passa por três esferas: esfera pública, natalidade e liberdade. Vejamos cada uma delas.

#### **4. Esfera pública e esfera privada**

Para explicitar a diferença entre esfera pública e privada, Arendt recorre à democracia ateniense, quando os dois âmbitos da vida humana estão claramente demarcados, o que hoje não mais ocorre. O domínio privado é onde se suprem as necessidades básicas e as atividades econômicas (na acepção de *óikos*). É o plano do doméstico e de privação propriamente dito, pois se está privado de juntar-se aos demais para falar de questões públicas e políticas. É, então, o espaço de proteção, fechado e, por analogia, “escuro”.

A esfera pública, em contraposição, é o espaço da liberdade e da política, que ocorrem na evidência, sob as luzes da aparência e da publicidade. É também a esfera da igualdade, como requisito para que cada um em sua singularidade possa manifestar-se, na perspectiva de simetria para circulação da palavra, do discurso.

A distinção entre esfera privada e esfera pública corresponde, respectivamente, à existência das esferas da família e do mundo comum, os âmbitos da necessidade e da liberdade<sup>4</sup>. Destarte, o que diz respeito ao doméstico, ao econômico, à administração do lar estaria ligado à necessidade de subsistência e de manutenção da vida, por isso seria do domínio privado. Em contraposição, surge a ideia de liberdade que, segundo os gregos, caracterizava o empreendimento das capacidades humanas mais elevadas, sem o comprometimento com as privações do ciclo vital. Nessa esfera da liberdade, só podiam fazer política na ágora aqueles que estavam liberados da necessidade de provisão ou subsistência, o que, no contexto da Grécia Antiga, implicava a posse de escravos.

## 5. A natalidade e o princípio da liberdade

Outra característica da ação é a natalidade, o fato de que nascemos para o mundo. O par da natalidade é a mortalidade: nascemos e morremos. Mas quando se fala de mundo humano, não se pensa apenas enquanto espécie, mas sim e sempre da morte de um ser único:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. [...] Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes. (ibidem, p. 219-220).

Ao nascer, qualquer criança traz consigo uma potencialidade enquanto ser humano, com capacidade de iniciar algo novo no mundo. Essa potência de um novo início é o que constitui a liberdade de cada um. A natalidade é o início e a base da liberdade: não a liberdade individual dos modernos (como indicado na nota 4), mas a liberdade enquanto potencial de agir e iniciar algo. Ao nascer, a criança chega ao mundo como um estrangeiro, que precisa se habituar. Como um novo personagem num palco, onde o enredo já se desenrola, a ação individual pode alterar a narrativa, como se ocorresse um “milagre”:

O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. (ibidem, p. 220).

---

<sup>4</sup> O conceito de liberdade para Arendt nada tem a ver com a concepção de livre-arbítrio individual. Liberdade é a possibilidade de igualdade de agir e discutir. Um dos paradoxos da liberdade é que ela não pode ser absoluta, pois, viver em sociedade implica necessariamente abrir mão da própria liberdade em prol da comunidade. A liberdade total de um resulta na opressão do outros, ou seja, na tirania. A liberdade não é um fenômeno individual, mas uma conquista junto com o outro. Sua concepção está diretamente ligada à kantiana, sendo consagrada por sua frase: “Liberdade para ser livre” e esta é a chave para o sentido da política. Interessante observar que seu conceito quebra com o paradigma da liberdade com fins instrumentais, comum da tradição norte-americana. “Liberdade é para ser livre. Pela repetição, a liberdade é remetida a ela mesma e, assim, há uma reversão súbita contida no ‘para’. Como razão de ser da política, e não como valor privado, a liberdade é apenas para ser livre. Ela não tem objetivo ulterior.” (DUARTE in ARENDT, 2018, Apresentação). Como visto, em sua tese sobre Agostinho, já apontava que liberdade é viver sem medo.

Ao agir, é como se o ser nascesse novamente. O milagre é o inesperado, o não esperado. E essa é uma das características mais marcantes da ação política: o imponderável. Não se pode saber o que vai acontecer no campo da política, no encontro com os outros, em estado de igualdade para a ação. A esfera pública é o espaço onde todos podem aparecer e existir de fato enquanto sujeitos políticos. A visibilidade é, dessa forma, capital para o exercício político. Aqueles que não aparecerem enquanto “quem” na cena pública são ninguém em termos políticos, ou, como os gregos definiam aqueles que se dedicavam apenas à vida privada: um idiota<sup>5</sup>.

Cabe também destacar que espaço público não é sinônimo de espaço político. O termo “público” denomina dois fenômenos correlatos, porém, não idênticos. Em primeiro lugar, diz respeito à ideia de que tudo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos, assumindo uma larga divulgação – aparência e realidade. Em segundo lugar, o vocábulo “público” também designa o próprio mundo, comum a todos, mas diferente do lugar em que cada um se insere. O mundo é aquilo que se interpõe entre os sujeitos, permitindo-lhes que haja coisas entre eles que os una e os relacione, mas que também os separe – uma vez que, nele, cada um tem um lugar de onde o partilha.

## 6. Ação e as teias humanas de relações

Para Arendt, é no agir político que o ser humano realiza a sua própria condição humana. Mas esse agir não é isolado; acontece sempre em um contexto de interações recíprocas:

Embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria história de vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor” (ibidem, p. 228).

Isso significa que a ação nunca se dá em isolamento. O agir é sempre em relação com os outros. Para Arendt, há dois momentos da ação política. Um primeiro, caracterizado pela ação inicial, que vem do grego, *archein* (começar, liderar, governar), correspondente no latim a *agere* (pôr em movimento, liderar). É o ponto de partida, que dá início a um novo processo. E um segundo momento, do grego *prattein* (atravessar, realizar, acabar) e do latim *gerere* (conduzir), que é quando se ganha adesão à ação política. É aí que se caracteriza o poder: pela persuasão, pelo convencimento (e não pela força). O poder, portanto, não é algo que possa ser

---

<sup>5</sup> Do grego, *idiōtēs*, ou “indivíduo particular (em oposição a homem do Estado), cidadão plebeu; ignorante, sem educação; do latim *idiōta*, ‘pessoa sem instrução, ignorante, tolo’”.



estocado ou preservado em qualquer circunstância, pois depende de sua operacionalização por meio dos atos e palavras de uma pluralidade de indivíduos.

O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para **agir em concerto**. 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 unido. Quando dizemos de alguém que ele está “no poder”, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que desaparece o grupo do qual se origina o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), “seu poder” também se esvaece. (ARENDRT apud DUARTE, 2000, p. 36). *Grifos nossos*.

Por essa concepção, não há posse de poder. Diferentemente de outros pensadores, Arendt não concebe o poder enquanto necessariamente estabelecido e sustentado pelo emprego da violência e do ardil, mas sim como propriedade que se sustenta tão somente enquanto assegurado o ensejo de mínima convergência diante de finalidades compartilhadas, em contextos fáticos de colaboração efetiva, idealmente pluralistas. Para se compreender os mecanismos e a dinâmica que podem levar à formação da significação intersubjetiva, é preciso esclarecer os aspectos mais gerais do âmbito privilegiado onde se dá este processo: a política.

## 7. O significado de política

A resposta à questão do significado da política é tão simples e conclusiva que se poderia pensar que todas as outras são absolutamente irrelevantes. A resposta é: o significado da política é a liberdade. (idem, 2020, p. 161).

Ainda que aparentemente simples, esta resposta traz em si uma nova compreensão do que seja liberdade, que vai muito além de liberdades individuais:

A liberdade [...] é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação. (idem, 2016, p. 191-192).

A liberdade é essa capacidade de começar sempre o novo, ainda que esta possibilidade se dê necessariamente no interior de um horizonte que sempre ultrapassa todo ente. Para Arendt, é um fenômeno inerentemente humano e político. Não se “tem” liberdade ou se “é” livre. Não é uma propriedade do sujeito, mas uma capacidade, uma potência de se iniciar algo novo. Só se exerce a liberdade pela ação na esfera pública. Essa é a razão de ser da política: a liberdade para agir na relação com outros seres humanos, cada um em sua singularidade, a partir de lugares diferentes. Não existe política sem pluralidade. A unificação do discurso – seja por meio da burocracia ou da violência – não é política.

A política se baseia no fato da pluralidade humana. [...] Política diz respeito à coexistência e associação de homens *diferentes*. Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferenças. [...] Desde o começo, a política organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a sua *relativa* igualdade e em contraposição a suas *relativas* diferenças. (idem, 2020, p. 144-147).

A igualdade é relativa, não um dado preexistente e que se estabelece pela conquista em relação às diferenças. O aparecimento de discursos dissonantes é o cerne da política, frente à realidade. Não é o mero confronto de opiniões divergentes, na defesa de interesses personalistas, mas sim a busca de caminhos pelo bem comum.

## 8. A imprevisibilidade e a irreversibilidade da política

O que caracteriza a política é seu caráter imprevisível e irreversível:

Pelo fato de que se movimenta sempre entre outros seres atuantes e em relação a eles, o ator nunca é simples “agente”, mas sempre, e ao mesmo tempo, paciente. **Fazer e padecer são como as faces opostas da mesma moeda**, e a estória iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes. Essas consequências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir de nenhures, por assim dizer, atua em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos. Como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, **a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação** que segue seu curso próprio e afeta os outros. Assim, a ação e a reação entre os homens jamais se passam em um círculo fechado, e jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros. Essa ilimitabilidade é característica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra [...] o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo o conjunto. (idem, 2019, p. 235-236). *Grifos nossos*.

O poder existe apenas entre os homens quando agem e discursam. Mas quando o poder é tido como “um fim em si mesmo”, destituído de qualquer significação e responsabilidade com os destinos compartilhados, sempre haverá a perspectiva – verdadeiramente iminente – da violência, enquanto meio mais eficaz. O poder só se legitima pela ação em conjunto, com a garantia da viabilidade de troca de opiniões divergentes no espaço público, por meio de palavras e atos não violentos. É por meio da ação e do discurso que se cria um acordo, consenso entre as vontades e intenções, bem como o comprometimento que garante a renovação e preservação contínuas do poder. Política é a forma humana de lidar com os assuntos comuns por meio da palavra, em que sujeitos diferentes agem, iniciam novos movimentos, novos processos que rompem com automatismos, com o ciclo cotidiano. Política não é, por conseguinte, a administração ou a burocracia estatal, a máquina do estado ou a gestão dos negócios públicos, como o senso comum a define.

## 9. Sociedade de massas e esfera social

O que se vê, na atualidade, é a contenção do espaço público, para impedir o engajamento de novos atores políticos. Afinal, quanto mais pluralidade, maior o grau de imprevisibilidade. Consequentemente, a política hoje se reduz a conchavos e a pequenos acordos, sem espaço para o aparecimento da diversidade que expressaria a complexidade social. A própria estrutura do Estado e a organização da sociedade de massa limitam os espaços públicos e as possibilidades

de se fazer política. Qualquer pretensão massificadora aniquila com a chance da coexistência de sujeitos enquanto “quem” (e não como “o que”), que se associam para resolver questões humanas (e não privadas).

Para Arendt, na sociedade de massas, a política não se realiza, pois se limita apenas à gestão da máquina governamental. Vê-se a diluição entre a esfera pública e a privada, com o surgimento de uma “esfera social”, na intersecção entre aquelas, demolindo as fronteiras entre ambas. O efeito é a mistura entre as duas instâncias. A esfera social é o terreno fértil para o surgimento dos regimes totalitários.

Na esfera social, coexistem elementos antes tomados como privados que ganham visibilidade pública e aqueles que eram públicos e políticos são privatizados. Tudo se torna difuso e misturado. O resultado é que:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. [...] O surgimento da sociedade de massas indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles; com o surgimento da sociedade de massas o domínio social atingiu, finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade. [...] (ibidem, p. 49-50).

No contexto da sociedade moderna, com sua organização interna que privatiza aquilo que deveria ser público e publiciza aquilo que é privado, se torna perene o risco de se impossibilitar a ação verdadeiramente política. Restaria tão somente o comportamento de acordo com as regras sociais estabelecidas. Estreita-se, conseqüentemente, o campo que viabilizaria a irrupção do novo dentro dos parâmetros preestabelecidos: não mais a associação política, mas apenas a associação entre interesses privados semelhantes que se converte em normalidade. As oportunidades de agir politicamente na esfera pública são reduzidas, portanto: a associação por semelhança e não por diferença acaba marcando o cenário atual. A lógica do trabalho e do consumo extrapola para todos os âmbitos sociais, enquanto organização coletiva.

Nesta terceira esfera – a social –, as necessidades, que são tudo o que é ligado à sobrevivência e à preservação do corpo, migram do âmbito privado para o âmbito público. Por outro lado, a liberdade, que era concebida como condição e resultado da ação política, adquire status de direito individual. A sociedade de massas é, dessa forma, o solapamento das singularidades, com a conseqüente atomização dos indivíduos. Nada mais sintomático do que o culto a celebridades: sujeitos que são mitificados, não por suas realizações em prol do mundo, mas por suas proezas no âmbito privado.

Consequência inerente é também a concepção do mundo como um produto descartável, ou seja, obsoleto e passível de ser consumido com o intuito de sanar as necessidades imediatas. Daí os graves efeitos em termos de preservação ambiental. Não há mais espaços nos quais podemos aparecer, agir e compartilhar assuntos e coisas relevantes que concernem a todos.

Estamos em multidão, mas não juntos em termos políticos. Esse isolamento é, segundo Arendt, a estrutura elementar para o surgimento do totalitarismo. Difere do “estar só”, por este ser necessário para o pensamento, para a abstração que viabiliza o diálogo consigo mesmo. Também difere da “solidão”, que é estar completamente abandonado até de si próprio e dos outros.

Para dar conta das necessidades corriqueiras, sejam elas vitais ou criadas pela sociedade do consumo, o homem se vê em meio à multidão, mas ao mesmo tempo isolado. A sociedade de massas comprime de tal forma os seres humanos que não há espaço para partilhar o mundo com outras pessoas. Tornamo-nos apenas uma engrenagem de um sistema, em que ninguém aparece. Esse tipo de experiência na vida humana em comum inspira uma forma de governo, cuja essência é o terror:

Já se observou muitas vezes que **o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros** e que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento. O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele. Esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto [...]; os homens isolados são impotentes por definição. (idem, 2000, p. 526). *Grifos nossos*.

Nessas situações, além de não aparecer, por ser parte de uma massa amorfa, o sujeito não tem condições de agir junto aos demais. O isolamento é a negação da política, mas também uma não-política, pois cada vez há menos possibilidade de fazer política, por se estar engolfado na manutenção da própria vida, sob a gestão de uma burocracia estatal, que administra multidões de forma impessoal. Os indivíduos isolam-se não apenas em si, mas uns *contra* os outros. A potência de agir não se efetiva, pois não há como parar para pensar. A ação política – o diálogo com outros – se baseia nesse exercício primordial do diálogo interno e nas trocas nas relações humanas. Somente por meio do compartilhamento de narrativas é que se criam os vínculos e o sentimento de pertencimento a uma comunidade.

## **10. A política sob ameaça na sociedade de massas: a terrível experiência do totalitarismo**

As experiências políticas do século XX, com destaque para a barbárie dos regimes totalitários nazista e stalinista, levam Arendt a indicar como aquele século encontrou na violência e nos seus artefatos tecnológicos (como a ameaça da bomba atômica) uma das suas

características basilares. Por isso, a sociedade moderna tem preconceitos em relação à política, afastando-se do que ela realmente seja e pondo em risco o seu desaparecimento (ibidem, p. 148).

Preconceito não tem um caráter pejorativo em si, mas refere-se a pensamentos cristalizados, que não são mais questionados. Fazem parte de nossa própria percepção do mundo. Em relação à política, também funciona dessa maneira, como um pensamento comum.

Por trás dos nossos preconceitos atuais contra a política estão a esperança e o medo: o medo de que a humanidade se autodestrua por meio da política e dos meios de força que tem hoje à sua disposição; e a esperança, ligada a esse medo, de que a humanidade recobre a razão e livre o mundo não de si própria, mas da política. Um meio de fazê-lo seria a criação de um governo mundial que transformasse o Estado numa máquina administrativa, resolvesse burocraticamente os conflitos políticos e substituísse os exércitos por forças policiais. (ibidem, p. 148-149).

A partir desse diagnóstico, pergunta-se se haveria ainda algum significado sobre o que é política (cf. ARENDT, 2020, p. 163-164), uma vez que esta transformou-se na administração produtiva e deixou de ter sentido, pois se resume à primazia do mercado e da sobrevivência. Só um milagre poderia mudar esse cenário atual, marcado pelo que ela denomina por *esfera social*, em que tudo parece ser mera reprodução e previsibilidade. Afinal, boa parte da vida é dedicada apenas à manutenção da vida. Na sociedade de massas, o próprio lazer é mero entretenimento, para esquecimento e sustentação da produção e do consumo. A sociedade toda está alicerçada nessa lógica do *animal laborans*.

Milagre, para Arendt, é a esperança na “natalidade”, como visto acima, que possibilita a ressignificação da política, para além da perspectiva utilitária, com vistas a finalidades pontuais. É, outrossim, a irrupção do novo na cena pública. Mas isso não quer dizer que os regimes totalitários, ainda que tenham sido inéditos na história da humanidade, sejam novos nessa concepção, pois eles não cumprem o quesito fundamental da política para Arendt: a coexistência da pluralidade e jamais a eliminação da diferença. Não basta ser novidade.

De fato, ao analisar o surgimento e o sucesso do totalitarismo, Arendt não o interpreta como um fenômeno exclusivo do século XX, pertencente ao passado: estamos constantemente sujeitos ao ressurgimento de totalitarismos a partir de então. É, outrossim, um fenômeno político inédito, que surge no século passado, que está além das ideologias de direita e esquerda. Para conceituar o que é o totalitarismo, Arendt parte do questionamento sobre o que existe de novo nessa forma de dominação.

[...] podemos indagar se o governo totalitário [...] é apenas um arranjo improvisado que adota os métodos de intimidação, os meios de organização e os instrumentos de violência do conhecido arsenal político da tirania, do despotismo e das ditaduras, e deve a sua existência apenas ao fracasso, deplorável mas talvez acidental, das tradicionais forças políticas – liberais ou conservadoras, nacionais ou socialistas, republicanas ou monarquistas, autoritárias ou democratas. Ou se, pelo contrário, existe algo que se possa chamar de *natureza* do governo totalitário [...]. Se a segunda suposição for verdadeira, então as formas inteiramente novas e

inauditas da organização e do modo de agir do totalitarismo devem ter fundamento numa das poucas experiências básicas que os homens podem realizar quando vivem juntos e se interessam por assuntos públicos. Se existe uma experiência básica que encontre expressão no domínio totalitário, então, dada a novidade da forma totalitária de governo, deve ser uma experiência que, por algum motivo, nunca antes havia servido como base para uma estrutura política [...] (ibidem, p. 512-513)

A experiência fundante do domínio totalitário é justamente o isolamento dos indivíduos, típico das sociedades de massa. Essa precondição encontra nos regimes totalitários duas características substanciais: o terror e a ideologia.

Em relação ao terror como característica dos regimes totalitários, Arendt identifica que há uma legalidade, entendida como a lei da natureza ou da lei da história em movimento:

[...] o próprio termo “lei” mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para **ser a expressão do próprio movimento**. [...] Em outras palavras, a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como **lei do movimento** mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio. (ibidem, p. 516). *Grifos nossos*.

Diferentemente das tiranias, que têm como marca a ilegalidade, os regimes totalitários buscam apoio legal. Começam com mudanças de caráter arbitrário, mas precisam imprimir uma lógica de legalidade. No caso dos regimes totalitários, como o nazismo alemão, as leis são justificadas como “naturais” (a teoria da seleção natural de Darwin, que apregoa a sobrevivência dos mais aptos, por exemplo, é utilizada para explicar a supremacia de uma raça sobre outra) ou, como no caso do stalinismo soviético, como “históricas” (a luta de classes para se atingir, num último estágio, o comunismo). Nada é estável. Busca-se a lei do movimento: esta dinâmica precisa ser acelerada para cumprir a lei natural e histórica, para se chegar à “solução final”. Cada vez mais, novos grupos são identificados como inimigos a serem eliminados (cf. ibidem, p. 516-517).

O terror envolve a todos. É a mola propulsora do próprio sistema, e não apenas instrumento para eliminação de opositores. Dentro da dinâmica totalitária, as pessoas podem ser num momento algozes e, em outro, vítimas. Cada vez mais novos grupos passam a ser inimigos. O terror é, ao mesmo tempo, essência e princípio do movimento (cf. ibidem, p. 517-518).

O terror baseia-se na noção de massa, de modo a impedir a possibilidade de ação e de aparecimento das singularidades, pondo fim à premissa do agir político. É o embrutecimento da capacidade crítica, num processo massivo de despersonalização.

## 11. A questão da ideologia

Outro operador vital do totalitarismo é a ideologia. Pelo modo de pensar da autora, não cabe apresentar o conceito como um determinante ou dentro de uma perspectiva de causa/efeito.

Essas são categorias que não enquadram-se em sua estrutura, já que duas marcas da ação são justamente a imprevisibilidade e a irreversibilidade. Pode-se dizer, então, que ela indica a ideologia como condicionante, ou seja, foi uma das características com que se pode identificar com a ascensão dos regimes totalitários.

Arendt sinaliza que o medo não é suficiente para dominar totalmente os indivíduos, submetidos ao domínio totalitário. É preciso algo mais. O que vai ajustar a conduta dos indivíduos é a ideologia (ibidem, p. 521).

Ela compreende a ideologia como histórica, que se organiza dentro de um raciocínio discursivo sempre projetivo, que tem uma pretensão totalizante, a partir de uma explicação do passado e do presente, visando ao futuro. O discurso ideológico tem sempre uma proposição da qual se derivam outras, as quais não têm, necessariamente, qualquer lastro com a realidade. Basta ter uma dinâmica interna que seja lógica. Para Arendt, não passam de inferências, em contraposição ao próprio exercício do que seja o pensar (ibidem, p. 522).

Vale destacar que toda e qualquer ideologia contém elementos totalitários, ainda que isoladamente não leva a culminar com regimes totalitários. E aponta três elementos como fundamentais à ideologia.

O primeiro ponto é que se pretende totalizante: tem uma explicação total dos acontecimentos históricos, não do que *é*, mas do que *vem a ser*, ou seja, uma utopia, assumindo assim um caráter projetivo que traduz a lei natural ou da história. O segundo aspecto é a emancipação da experiência e da realidade a partir da insistência na existência de uma realidade mais verdadeira que não pode ser apreendida na experiência. Logo, a propaganda assume um caráter crucial (cf. ARENDT, 2000, p. 390-413).

As informações são contraditórias. O amigo de hoje pode ser o inimigo de amanhã. Arendt vê a educação doutrinária e a propaganda dos meios de comunicação nas sociedades de massa como instrumentos para construção ideológica totalitária, pois há sempre algo oculto a ser desvelado, há sempre uma ameaça escondida, um inimigo a ser combatido e eliminado. Esse componente está diretamente ligado ao terceiro elemento constitutivo da ideologia, que é a própria lógica interna de argumentação, a partir de uma premissa aceita como axioma, da qual pode-se deduzir inúmeros processos.

Ou seja, a ideologia é uma lógica discursiva em que a força da “ideia” atrai as massas e embota o pensamento. Este, pelo contrário, é o oposto da lógica coercitiva da ideologia (ibidem, p. 526).

O pensamento é a única forma de enfrentar o poderio da ideologia, que é solo fértil para os regimes totalitários: as pessoas são arrebatadas por sua lógica sem contraditórios. Por isso,

o pensamento, por ser contínuo e fluido, é única arma para desfazer opiniões preestabelecidas. É, sem si, destrutivo das certezas absolutas. A ação humana, como visto, é imprevisível e irreversível e só pelo pensar se pode enfrentar a força do discurso hegemônico.

Essas três condições da ideologia juntam-se ao terror para criar os regimes totalitários. É essa experiência humana, junto com o isolamento e a solidão, que faz parte do próprio funcionamento da sociedade de massas, o que torna viável a ascensão do totalitarismo. O isolamento traz consigo a impotência, “isto é, a incapacidade básica de agir” (ibidem, p. 526). Entretanto, embora o isolamento faça com que os sujeitos rompam com seus contatos devido à destruição da esfera da ação política, ainda deixa intactas a esfera privada. Já a solidão priva-os de sua capacidade de sentir, de inventar e de pensar (ibidem, p. 527-528).

A conjunção dessas condições – falta de possibilidade de estar com seus pares, para iniciar o agir político (típica também dos regimes autoritários) –, aliadas à ideologia preponderantemente de caráter utópica, é nova no século XX e é o fundamento para o terror. O inimigo nem tem mais rosto, ou seja, deixa de ser personalizado. Não há mais reconhecimento do sujeito.

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

Numa sociedade baseada na produtividade humana, em que o trabalho é a única forma de ação do ser (vive-se para “ganhar a vida”), não há espaço para o pensar, para o agir junto, no sentido arendtiano. E é a perda das capacidades de pensar e de sentir que permite o surgimento do totalitarismo, o desmoronamento da moralidade e o consequente “mal absoluto”<sup>6</sup>, tudo sob o manto da racionalidade.

## 12. Pensamento e moral: A banalidade do mal

No final de Segunda Guerra Mundial, houve uma fuga em massa de nazistas para vários países. Em 1960, foi preso na Argentina Otto Adolf Eichmann, um tenente-coronel responsável pela logística das deportações em massa dos judeus para os guetos e campos de extermínio. Capturado pela Mossad, o serviço secreto de Israel, foi levado para Israel para julgamento. Arendt, já afirmada como pensadora política, foi enviada pela revista *The New Yorker* para cobrir o caso. Após um julgamento de grande publicidade em Israel, foi considerado culpado

---

<sup>6</sup> Em *Origens do totalitarismo*, Arendt utiliza o termo “mal radical”, emprestado do conceito de “mal absoluto” de Kant, mas vai revê-lo em sua obra *Eichmann em Jerusalém*, como veremos a seguir.



por crimes de guerra e enforcado em 1962. Foi o primeiro julgamento espetacularmente midiático.

A série de matérias e entrevistas que Arendt produziu sobre o caso foram reunidos no livro *Eichmann em Jerusalém* (1999). O que mais chama atenção sobre esta obra é seu subtítulo: “Um ensaio sobre a banalidade do mal”. Diferentemente do que se espera de um texto filosófico, Arendt apresenta o caso com rigor e detalhes jornalísticos, e só apenas no final que ela diz que isso é a “banalidade do mal”. Sua argumentação filosófica da teoria política é a própria prática política.

O que surpreende no julgamento é que Eichmann foge de todos os padrões esperados de um nazista: o mal pelo mal, ou mal radical. Ele não é um monstro, perverso ou sádico. Ela encontra tão-somente um burocrata, “um ninguém”, que utiliza frases prontas, clichês e que não se cansa de repetir que “apenas obedecia a ordens”. Nada mais fez do que ser um funcionário eficiente.

Arendt argumenta que os regimes totalitários não produzem necessariamente monstros diabólicos, mas que engendram pessoas incapazes de pensar por si e de compreender a imoralidade de seus atos. É isso o que ela define como a banalidade do mal. Eichmann não tinha capacidade de formular conceitos morais, mesmo sabendo o que estava fazendo. Para Arendt, Eichmann é terrivelmente normal.

Impressiona a constatação de que, diante de determinadas circunstâncias, o mais prosaico dos sujeitos poderia empreender o mais abominável mal. O mal deixa de ser uma tentação ou exceção: é apenas uma atividade burocrática de eliminação de inimigos do governo. Eichmann não se via lidando com pessoas, apenas com números, dados, horários e metas a serem cumpridas.

A questão que se levanta é: o excessivo domínio da técnica e da forma nos afastaria de nossa humanidade? Resgatando Kant, Arendt lembra que a relação ética se pauta, entre outras coisas, em lidarmos uns com os outros como fins, e não como meios. O outro ser humano é um fim em si mesmo. Entretanto, no estado totalitário, o ser humano é apenas um meio para glorificação do estado totalitário (a supremacia de uma raça ou de uma classe). As ações de Eichmann são, portanto, “banais”. Daí a mudança da ideia de “mal absoluto” para “banalidade do mal”. Karin Fry observa que ela não defende sua inocência, tampouco acredita na culpa coletiva do povo alemão, pois “se todos são culpados, ninguém o é” (FRY, 2010, p. 53).

A política positiva para Arendt é, por conseguinte, um trabalho de preservação da identidade de todos e de cada um. A destruição do outro vai da privação do vínculo de

comunidade, de sua cidadania, dos seus direitos e, por fim, da sua humanidade. A pessoa deixa de ser vista como outro igual, cuja eliminação não faz a menor falta à sociedade.

É preciso destacar que Arendt não faz distinção entre ética e moral, usando-as como sinônimos: moral enquanto *mores* (em latim) e ética enquanto *ethos* (do grego). Ela constata um duplo desmoronamento da moralidade com os regimes totalitários. O primeiro ocorre com a quebra do tradicional preceito judaico-cristão, que tem como mandamento bíblico “Não matarás”. Contudo, durante o nazismo, há uma licença legal para tal. O princípio anteriormente vigente – não matarás – é ignorado e se institucionaliza o ato de matar, o que até então só era aceitável em períodos de guerra. Mas o holocausto ocorre fora da guerra. O segundo desmoronamento acontece quando, ao término do regime, a antiga moral volta a vigorar, com um silenciamento da própria sociedade frente ao ocorrido.

Para Arendt, a moral é uma questão do sujeito consigo mesmo. Em última instância, é sempre possível dizer “não”, ainda que este “não” não se seja uma ação positiva ou propositiva. Trata-se de uma ação negativa, que só é possível pelo pensamento.

O regime nazista estava juridicamente amparado nas leis<sup>7</sup>. O que a surpreende é a moral daqueles que não foram capazes de exercer seu próprio juízo frente aos acontecimentos. É o que ela define por crise e desmoronamento da moral. Por crise, entende a perda dos sentidos compartilhados e, por desmoronamento da moral, a negação ao juízo pessoal.

Como podemos pensar e, ainda mais importante em nosso contexto, como podemos julgar sem nos sustentarmos em padrões preconcebidos, normas e regras gerais em que os casos e exemplos particulares podem ser subsumidos? Ou, em outras palavras, o que acontece à faculdade humana de julgamento quando confrontada com ocorrências que significam o colapso de todos os padrões costumeiros e, assim, não possuem precedentes, no sentido em que não são previstas nas regras gerais, nem mesmo como exceções a essas regras? (idem, 2004, p. 89).

Para responder à questão tão profunda, só há uma saída: pensar, compartilhar e agir no encontro com o outro.

### **Convite à reflexão à guisa de conclusão**

Este breve e sucinto resgate de algumas ideias da autora conduz à uma reflexão sobre a importância da pluralidade humana. Qualquer tentativa de eliminar grupos ou povos é um crime contra a humanidade. A história já demonstrou que os fatores que levaram a regimes totalitários podem ressurgir a qualquer momento, numa sociedade em que as pessoas estão isoladas, preocupadas apenas com sua vida individual, no campo do *labor*.

---

<sup>7</sup> Durante todo o nazismo, a Constituição da República de Weimar continuou em vigor. Na URSS, uma nova Constituição foi promulgada em 1936. Mas o que caracteriza ambos os movimentos é que novas leis e decretos estão sempre sendo promulgados, num *continuum* que levava permanentemente à desestabilização das condições vigentes, e não à sua estabilização (cf. ARENDT, 2000, p. 442-469).

Ainda que a análise de Arendt sobre os regimes totalitários tenha se detido ao que ocorreu na Alemanha e na antiga União Soviética, sua produção teórica demonstra que a omissão frente a situações como aquelas podem cotidianamente continuar ocorrendo. A dicotomia entre bem e mal não são categorias explícitas. Somente com a reflexão própria, de cada indivíduo, em comunhão com os demais sujeitos, é possível acontecer o “milagre”, o nascimento do novo.

Daí a importância do pensar e do agir político. O antídoto para a ascensão de regimes totalitários e da banalidade do mal é a ação política. “É quando a vida política dorme, que o totalitarismo entra em ação”, como afirma Martino (2019). Temos escolha e liberdade para não fazer nada e aceitar qualquer situação. Mas participar da vida política é atuar na sociedade, não necessariamente por meio da filiação a um partido político ou da atuação no Estado ou num governo, e sim pelo exercício pleno da cidadania e do debate de diferentes ideias. O principal elemento da democracia não é o consenso, mas o dissenso, que pode dismantlar qualquer solução totalitária. Enquanto há divergência, mas respeito ao debate, isso sim é a democracia.

A existência humana se justifica, para Arendt, pela sua própria condição que se realiza pelo exercício político, o que não é dado, mas construído no dia a dia, na atuação na vida na esfera pública. Suas ideias sugerem que a democracia e o sufrágio universal não são as únicas alternativas políticas às tiranias e que as configurações políticas do totalitarismo guardam inclusive semelhança com elas, pelo encolhimento de espaços de ação com a mera representação ínfima da ação por meio do voto.

A polarização que vemos hoje, não apenas no Brasil mas em nível mundial – envolvendo questões candentes como xenofobia, racismo, sexismo, chauvinismo, apatridia, guerras étnicas e religiosas, violação ao meio ambiente e práticas que vão contra os direitos humanos, apenas para citar alguns exemplos –, na concepção arendtiana, não se configura como integrante da categoria política, uma vez que destrói seu próprio alicerce: o debate e a pluralidade de ideias em busca do bem comum.

A democracia só pode ser erigida pela educação democrática, por meio do exercício de uma vida ativa ao longo de toda existência, desde a família, a escola e outras instituições sociais. Nesse contexto, podemos dizer que Hannah Arendt se nos apresenta como uma educadora para a autonomia e para a formação de cidadãos tolerantes, racionalmente críticos (em oposição à racionalidade utilitária) e participantes de um mundo plural, como seres igualmente livres nas suas singularidades.

## REFERÊNCIAS

ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

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

\_\_\_\_\_. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2020.

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

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

\_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. Trabalho, obra e ação. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 7, p. 175-201, 2005. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/163481/157146>

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis (RJ): Vozes: 2010.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; REINALDO, Francisco Jameli Oliveira. *Amor mundi: uma resposta radical a uma desesperança política radical*. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**. V. 10. n° 3. 2019, p. 59-72. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49132>

NUNES, Igor Vinícius Basílio. *Amor mundi e espírito revolucionário*. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 21, n. 3, p. 67-78, 17 dez. 2016.

## Vídeos

CUSTÓDIO, Crislei de Oliveira e TEIXEIRA, Jacqueline Moares. **Nas fronteiras do pensamento de Hannah Arendt e Judith Butler**. 2018, 30 horas. Disponível no canal LabNAU-USP: <https://www.youtube.com/channel/UCOW7GQI1hv26z6q3TikZzwQ>

DOCUMENTÁRIO. **“Zur Person”**. Entrevista de Hannah Arendt com Günter Gaus. 1964, 60 minutos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4>

DOCUMENTÁRIO. **Vida Activa: O Espírito de Hannah Arendt**. 2019, 68 minutos. Direção Ada Ushpiz. Disponível para assinantes no canal Philos TV: <https://philos.tv/>

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Hannah Arendt**. 2014, 1h23min. Disponível no canal Território Conhecimento: <https://www.youtube.com/watch?v=fzXek7OPo8>

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Introdução ao Pensamento de Hannah Arendt: A humanidade sobre si mesma**. Curso oferecido pela Casa do Saber. 2019, 5 horas. Disponível em <https://digital.casadosaber.com.br/>