

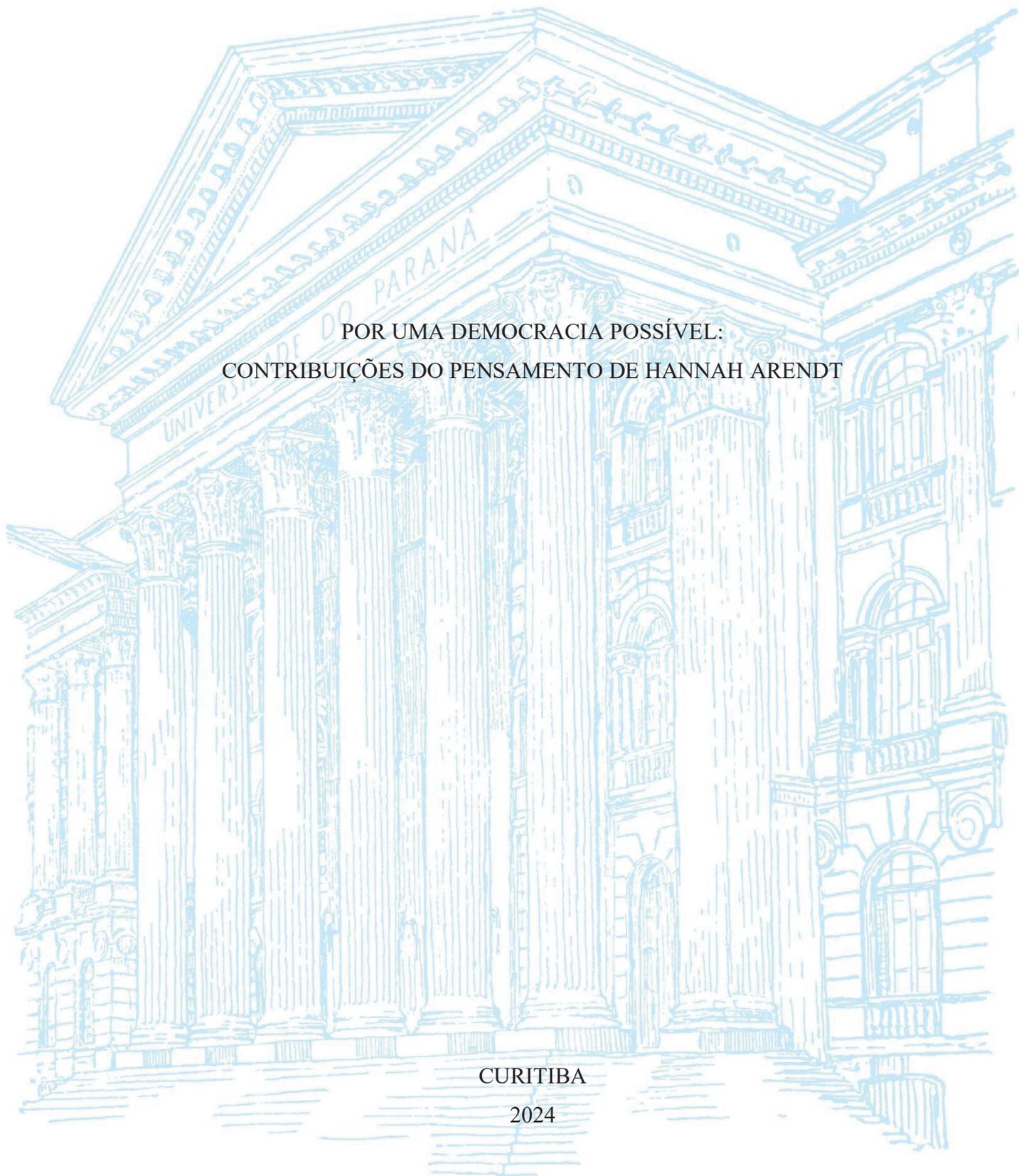
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MÁRIO SÉRGIO DE OLIVEIRA VAZ

POR UMA DEMOCRACIA POSSÍVEL:
CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

CURITIBA

2024



MÁRIO SÉRGIO DE OLIVEIRA VAZ

POR UMA DEMOCRACIA POSSÍVEL:
CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao curso de pós-graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

CURITIBA
2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Vaz, Mário Sérgio de Oliveira

Por uma democracia possível : contribuições do pensamento de Hannah Arendt. / Mário Sérgio de Oliveira Vaz. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Tese – (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

1. Arendt, Hanna, 1906-1975. 2. Democracia - Filosofia.
3. Totalitarismo. 4. Desobediência civil. I. Duarte, André de Macedo, 1966-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

ATA Nº021.2024

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA**

No dia dois de setembro de dois mil e vinte e quatro às 09:00 horas, na sala Sala virtual - Programa de Pós-Graduação em Filosofia UFPR, Rua Dr. Faivre, 405 - Ed. Dom Pedro II, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **MÁRIO SÉRGIO DE OLIVEIRA VAZ**, intitulada: **POR UMA DEMOCRACIA POSSÍVEL: CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), RODRIGO RIBEIRO ALVES NETO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO), ADRIANO CORREIA SILVA (UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS), HELTON MACHADO ADVERSE (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS), MARIA CRISTINA MÜLLER (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca examinadora ressalta a excelência e a relevância da pesquisa e indica a publicação da tese em formato de livro.

CURITIBA, 02 de Setembro de 2024.

Assinatura Eletrônica
03/09/2024 11:08:38.0
ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
02/09/2024 15:54:42.0
RODRIGO RIBEIRO ALVES NETO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO
DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica
02/09/2024 16:24:21.0
ADRIANO CORREIA SILVA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS)

Assinatura Eletrônica
02/09/2024 14:40:28.0
HELTON MACHADO ADVERSE
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

Assinatura Eletrônica
02/09/2024 17:23:02.0
MARIA CRISTINA MÜLLER
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **MÁRIO SÉRGIO DE OLIVEIRA VAZ** intitulada: **POR UMA DEMOCRACIA POSSÍVEL: CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 02 de Setembro de 2024.

Assinatura Eletrônica
03/09/2024 11:08:38.0
ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
02/09/2024 15:54:42.0
RODRIGO RIBEIRO ALVES NETO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO
DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica
02/09/2024 16:24:21.0
ADRIANO CORREIA SILVA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS)

Assinatura Eletrônica
02/09/2024 14:40:28.0
HELTON MACHADO ADVERSE
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

Assinatura Eletrônica
02/09/2024 17:23:02.0
MARIA CRISTINA MÜLLER
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA)

AGRADECIMENTOS

A escrita não é um esforço solitário, pois mesmo quando estamos aparentemente “sozinhos”, diante da angústia da página em branco e das incertezas do pensamento, em verdade estamos rodeados pela presença daqueles que, de uma forma ou de outra, nos incentivam a continuar.

Assim sendo, agradeço ao Prof. Dr. André de Macedo Duarte (UFPR), por ter aceitado orientar esta tese, pelo suporte e direcionamento ao longo desses quatro anos. Agradeço aos membros da banca examinadora, à prof. Dr. Maria Cristina Müller (UEL), Helton Adverse (UFMG), Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO) e Adriano Correia (UFG), pela participação na banca de qualificação e/ou defesa, pela leitura e pelos apontamentos que serviram de base para a estruturação e conclusão desta tese.

Agradeço a minha mãe Jurema de Oliveira e ao meu pai Altair Vaz, porque nunca mediram esforços para que eu estudasse, apesar das dificuldades da vida.

Agradeço ao Prof. Willians Guzzo Janeck, pelo incentivo e pela amizade e por mostrar a importância decisiva e a grandeza de ser professor.

Ao professor Dr. Rosalvo Schütz, pela orientação durante o mestrado na UNIOESTE, pelas conversas perpassadas de utopia e revolução. Por ter me apresentado o pensamento de Carl Schmitt.

Aos amigos que tive a sorte de encontrar ao longo do mestrado e doutorado: Adeilson e Mardiana, Gerson, Marcelo, Caio, Vogel e todos os frequentadores da esquizo-esquina. Aos amigos de Curitiba, Adriel e Gilberto, obrigado por estarem aí.

A minha companheira, meu amor e baluarte, Maria Fernanda dos Santos, com quem compartilho as alegrias mais singelas da vida. Saiba que a escrita foi mais leve tendo você ao meu lado.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

À Educação Pública, Gratuita e de Qualidade.

À UNICENTRO. À UNIOESTE.

Ao GEHAr - Grupo de Estudos Hannah Arendt (UFPEL)

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR.

E, por fim, a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta tese.

*Um galo sozinho não tece uma manhã:
ele precisará sempre de outros galos.
De um que apanhe esse grito que ele
e o lance a outro; de um outro galo
que apanhe o grito de um galo antes
e o lance a outro; e de outros galos
que com muitos outros galos se cruzem
os fios de sol de seus gritos de galo,
para que a manhã, desde uma teia tênue,
se vá tecendo, entre todos os galos.*

(João Cabral de Melo Neto – “Tecendo a manhã”)

Sin democracia no se salva nada...

(Nicanor Parra – *El último apaga la luz*)

RESUMO

De que forma a reflexão de Hannah Arendt em torno do significado (e dos desafios) da política pode ser mobilizada para se pensar a democracia? Partindo desta questão, a hipótese central desta tese é a de que Hannah Arendt, apesar de não tratar sistematicamente da democracia ao longo de seus livros, fornece conceitos e categorias que permitem repensar a democracia para além de uma forma de governo organizada em torno de procedimentos formais. Por conseguinte, abre-se caminho para se pensar uma “configuração política” dentro da qual a questão por excelência consiste em saber como promover, da maneira mais igualitária possível, a diversidade de opiniões e fazer valer a pluralidade de discursos e de ações compartilhadas. Assim sendo, na primeira parte da tese, o ponto de partida é o posicionamento de Hannah Arendt frente aos efeitos políticos da ascensão totalitária e da glorificação do trabalho nas sociedades modernas, a fim de analisar alguns dos desafios que perpassam a democracia ocidental. Em seguida, busca-se destacar como as noções de pluralidade, isonomia e desobediência civil podem contribuir para a *reconstrução* de um sentido participativo para a experiência democrática.

Palavras-chave: democracia; totalitarismo; pluralidade; isonomia; desobediência civil; Hannah Arendt.

ABSTRACT

In what way the Hannah Arendt's reflection on the meaning (and challenges) of politics could be mobilized to thinking the question of democracy? Starting from that question, the central hypothesis of this thesis is that Hannah Arendt, despite not dealing systematically with democracy throughout her books, provides concepts and categories that allow us to rethink the democracy beyond a form of government organized around formal procedures. Therefore, a path opens up to thinking about a "political configuration" in which the principal question consists in how to promote, in the most egalitarian way possible, the diversity of opinions and enforce the plurality of shared discourses and actions. Thus, in the first part of the thesis, the starting point is Hannah Arendt's position facing the political effects of the rise of totalitarianism and the glorification of labor in modern societies in order to analyze some of the challenges that permeate Western democracy. Then, the next step is to highlight how the notions of plurality, isonomy and civil disobedience can contribute to the *reconstruction* of a participatory sense of the democratic experience.

Keywords: democracy; totalitarianism; plurality; isonomy; civil disobedience; Hannah Arendt.

LISTA DE ABREVIATURAS

Neste trabalho, as referências aos textos de Hannah Arendt serão efetuadas mediante as seguintes formas abreviadas, sempre seguidas do ano (da publicação original ou da tradução consultada) e da paginação.

OT – *Origens do totalitarismo*

CH – *A condição humana*

PP – *A promessa da política*

EPF – *Entre o passado e o futuro*

DP – *A dignidade da política*

OP – *O que é a política?*

SV – *Sobre a violência*

HTS – *Homens em tempos sombrios*

CR – *Crises da república*

SR – *Sobre a revolução*

VE – *A vida do espírito*

LFPK – *Lições sobre a filosofia política de Kant*

PSC – *Pensar sem corrimão: compreender 1953 – 1975*

KMT – “Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental”

TOA – “Trabalho, obra, ação”

IT – “A revolução Húngara e o imperialismo totalitário”

RL – “Revolução e liberdade, uma palestra”

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: HANNAH ARENDT E A DEMOCRACIA. DESAFIOS, LIMITES E POSSIBILIDADES	12
CAPÍTULO 01: “O FIM DE UMA ILUSÃO”. A DEMOCRACIA FACE AO TOTALITARISMO	22
1.1 ELEMENTOS DA SUBVERSÃO POLÍTICA: IMPERIALISMO, TRIBALISMO E A NAÇÃO	23
1.2 O FUNDO MOVEDIÇO DO SISTEMA DE PARTIDOS	35
1.3 OS RESÍDUOS DE UMA REALIDADE EM RUÍNAS I: AS MASSAS	45
1.4 OS RESÍDUOS DE UMA REALIDADE EM RUÍNAS II: A RALÉ	54
CAPÍTULO 02: A MODERNIDADE E O ESTREITAMENTO DO AGIR	68
2.1 DA GLORIFICAÇÃO DO TRABALHO ÀS SUAS IMPLICAÇÕES POLÍTICAS	69
2.2 A ASCENSÃO DO <i>ANIMAL LABORANS</i>	85
2.3 EXCURSO SOBRE O MOVIMENTO DOS TRABALHADORES	97
CAPÍTULO 03: <i>SOBRE A REVOLUÇÃO. LIBERDADE OU REPRESENTAÇÃO ?</i> ..	107
3.1 REVOLUÇÃO E LIBERDADE: IMPLICAÇÕES E PARADOXOS	108
3.2 A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO	119
3.3 O EXEMPLO DOS CONSELHOS: UM TESOURO PERDIDO ?	127
CAPÍTULO 04: ESCOVANDO A DEMOCRACIA A CONTRAPELO: PLURALIDADE – ISONOMIA – DESOBEDIÊNCIA CIVIL	140
4.1 OS REGISTROS DA PLURALIDADE	141
4.2 A EXPERIÊNCIA DA ISONOMIA	156
4.3 DEMOCRATIZANDO O ESPAÇO PÚBLICO: A DESOBEDIÊNCIA CIVIL	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS	174
REFERÊNCIAS	180

1. INTRODUÇÃO: HANNAH ARENDT E A DEMOCRACIA. DESAFIOS, LIMITES E POSSIBILIDADES

Mesmo após mais de quatro décadas do seu falecimento e a distância temporal que separa o evento totalitário e a realidade contemporânea, o legado teórico de Hannah Arendt continua a alcançar novos campos de investigação e a suscitar uma forma de pensamento livre e radical. A fecundidade de suas reflexões não cessa de se desdobrar, adquirir novos caminhos, de relacionar-se com novas problemáticas, fazendo com que seja uma pensadora que nunca deixou de ser lida e referenciada nos debates atuais. Apenas à guisa de exemplo, bastaria lembrar de suas reflexões sobre a questão judaica e a proposta de criação de uma república federativa que possibilitasse a coexistência entre palestinos e israelenses, ou ainda, sua crítica ao conceito clássico de Direitos Humanos, que revelou a necessidade de uma instância que salvaguarde e garanta a todas as minorias destituídas de uma comunidade o “direito a ter direitos”. Desta forma, contrariando a previsão de Isaiah Berlin (Cf. Berkowitz, 2016), para além da qualidade irrevogável de intérprete de seu tempo, a obra de Hannah Arendt surge como um clássico do pensamento político, e, como tal, seguindo a definição de Ítalo Calvino, continua a fornecer *insights* e novas contribuições de inestimável valor¹.

Considerando esses desdobramentos possíveis, a presente tese pretende apropriar-se de algumas das contribuições de Hannah Arendt para pensar o tema da democracia². De imediato, ao firmar esse objetivo, alguns esclarecimentos se fazem necessários. Em primeiro lugar, Hannah Arendt jamais se apresentou – tampouco é apresentada por grande parte de seus comentadores – como uma teórica da democracia. Seus esparsos comentários sobre a democracia dividem-se, como destaca Jeffrey C. Isaac (1994), ora em criticar o modelo clássico da democracia liberal na qual se observa uma aguda sobreposição da economia sobre a política

¹ Cf. BERKOWITZ, Roger. “The Cynicism of Paraphrasing: A Review of ‘Vita Activa: The Spirit of Hannah Arendt’”. Em: *Amor Mundi: Hannah Arendt Center’s Weekly Edition*, 10/abr/2016. Disponível em: <<https://medium.com/amor-mundi/the-cynicism-of-paraphrasing-a-review-of-vita-activa-the-spirit-of-hannah-arendt-43b319826128>>. Acesso em: jan/22. Ver ainda FORTI, Simona. “Hannah Arendt: filosofia e política”. In: *Hannah Arendt*. LEFORT, Claude; FORTI, Simona (Org.) Bruno Mondadori, Milano, 1999.

² Com efeito, este assunto começa a ser mais debatido pela literatura especializada no pensamento de Hannah Arendt. No Brasil, destacam-se os textos de André Duarte (2001, 2007, 2010) pioneiros no enfoque do tema da democracia radical e do papel da ação e da pluralidade no interior das democracias existentes, além das contribuições de Helton Adverse (2018, 2021) que, por sua vez, mobiliza uma chave de leitura republicana. Vale ainda destacar o nome de Yara Frateschi (2007, 2016) e a tese de doutorado de Mateus Braga Fernandes, defendida em 2016 na UnB. Em língua espanhola encontram-se contribuições também de grande relevância como a de Laura Quintana (2007), Anabella Di Pego (2015) e Carlos Kohn Wachter (2010). Além dos textos de língua inglesa de Margaret Canovan (1978), Sheldon Wolin (1983), Jeffrey C. Isaac (1994), John Sitton (1997) e Shmuel Lederman (2019) é de grande valia o livro em língua italiana de Adriana Cavarero *Democrazia Sorgiva: Note sul pensiero politico de Hannah Arendt* (2019).

– como pode se observar em *Origens do Totalitarismo* e em *A Condição Humana* – ora em apresentar algumas suspeitas e críticas acerca da democracia entendida enquanto “governo da maioria” ou das massas, suspeita que se estende à tendência das repúblicas consolidadas no modelo democrático representativo de afastarem das instâncias de deliberação e decisão o povo, consolidando, assim, um “despotismo eletivo”, um hiato entre o poder constituído e o poder constituinte. Estes pontos são abordados por Arendt de forma detalhada em *Sobre a Revolução* a partir de uma ampla gama de influências republicanas que surgem dos comentários dos *Founding Fathers* presentes na coletânea de textos intitulada *O Federalista* – bem como a partir das reflexões desenvolvidas por Alexis de Tocqueville no livro *A democracia na América*. Seja como for, o encaixe entre seus textos e a temática pretendida não se dá de maneira perfeita, mas sempre de forma transversal, exigindo, assim, uma atenção e um cuidado maior com relação ao enfoque dado ao tema.

Assim sendo, esta tese não procura elaborar uma teoria normativa da democracia, precisamente porque não há nos textos de Hannah Arendt uma tipificação dos regimes democráticos (antigos ou modernos) como pode ser encontrada nos estudos de autores contemporâneos da democracia³. Apesar dos referenciais citados acima, que, de uma forma ou de outra, constituem boa parte das interpretações acerca da relação de Arendt e a democracia ou de Arendt e o republicanismo, a questão permanece em aberto. Logo, abordar o tema da democracia em Hannah Arendt implica, imediatamente, lidar com o fato desafiador de que a autora não dedicou nenhum livro ao tema da democracia. Consequentemente, se não há uma via de acesso privilegiado ao assunto, também não é possível reunir suas análises e comentários sobre a democracia dentro de alguma corrente ou tradição do pensamento ocidental. Neste sentido, é possível concordar parcialmente com a leitura de Margaret Canovan (1978), que afasta Hannah Arendt do rol dos teóricos da democracia. Todavia, entende-se que essa leitura de Canovan se deve ao fato de que o pensamento heterodoxo e radical de Arendt, não raro carregado de ambivalências e controvérsias, contesta e extrapola as categorias usuais de avaliação dos regimes democráticos.

Esse é o motivo pelo qual a concordância com a leitura de Margaret Canovan é restrita. O caráter *sui generis* da reflexão política de Arendt – seu *Denken ohne Geländer* ou “pensar sem corrimão” –, evidencia uma postura consciente e ativa diante da ruptura da tradição

³ Para uma exposição sucinta das principais teorias da democracia conferir o artigo “Teorias da democracia deliberativa: propostas e problemas”, da professora Cristina Foroni Consani (2010), publicado na revista *Peri*, v.02, n. 01. Ademais, o livro de Robert Dahl *A democracia e seus críticos* (2012), *Crises da democracia* de Adam Przeworski (2020) e *Ruptura: a crise da democracia liberal* de Manuel Castells (2018), fornecem um importante pano de fundo para a compreensão dos debates sobre a crise da democracia ocidental.

ocidental acarretada pelo totalitarismo, uma postura de constante retomada e avanço em torno de questões prementes do debate político. Esse elemento, conforme André Duarte (2013, p.44), é o que possibilita o desenrolar de um pensamento que estabelece diálogos críticos e intempestivos com fragmentos de experiências do passado na tentativa de iluminar e esclarecer, tanto quanto possível, as circunstâncias e os dilemas políticos que ensejaram esse movimento do pensar. Em suma, sua postura escapa ao saudosismo nostálgico, posto que Arendt não se compraz em lamentar aquilo que ‘foi’ a democracia antiga, e à arrogância teórica de pretender determinar, pela construção racional de modelos jurídico-políticos, aquilo que a (boa) democracia ‘deveria’ ser. Daí ser possível instalar a discussão acerca da democracia a partir do horizonte de seus “inimigos internos”, de seus perigos e limitações, para em seguida indagar sobre suas potencialidades, ou, em outros termos, sobre sua realidade fenomênica e efetividade política.

Isto posto, cumpre ressaltar que esta tese não pretende reativar certas tensões interpretativas quanto ao pensamento de Arendt, ou estabelecer uma posição a favor de um ou outro caminho (Ver Canovan, 1978; Wolin, 1983). Ao invés disso, o esforço aqui será o de se apropriar do que existe de mais fecundo no interior de sua obra e utilizar tais recursos como ferramentas interpretativas. Quer dizer, interessa acompanhar a maneira como Arendt aborda e avalia o tema da democracia consonante ao seu compromisso de compreender os fenômenos políticos, sem desviar de suas fissuras e ambiguidades (Di pego, 2010)⁴. Em outros termos, trata-se de mobilizar seu arcabouço conceitual a fim de debater a questão da democracia. Aqui, deve-se ir mais afundo e trazer uma pergunta fundamental: em que sentido é a democracia uma questão para o pensamento político de Hannah Arendt? Diante desta indagação, faz-se necessário ressaltar, em primeiro lugar, que esta tese se alinha aos apontamentos trazidos por Adriana Cavarero, em seu livro *Democracia Sorgiva...*, no qual a autora sugere a interpretação de que, em Hannah Arendt, a democracia não estaria subordinada a uma forma específica de governo, a um certo arranjo institucional ou social (Cavarero, 2019, p.14).

A leitura de Adriana Cavarero fornece elementos que, de modo geral, permitem olhar para a democracia para além do quadro conceitual moderno e suas adjetivações. Pode-se avançar, nesse sentido, que a democracia estaria próxima de uma experiência política que resguardaria certos traços e qualidades de uma “invenção” plural, uma possibilidade sempre em aberto, ao mesmo tempo frágil e artificial, revelando, assim, não estar fixada numa história

⁴ Conferir o artigo “Hannah Arendt y la política en la época moderna: entre el totalitarismo y la sociedad de masas”. Moran, Julio César (comp.), *Los filósofos y los días. Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad*, La Plata, de la campana, 2010 (segunda edición revisada y ampliada), pp. 35-60. ISBN: 978-987-1725-01-4.

única, linear e progressiva. A democracia é frágil na medida em que não é uma obra finalizável. A democracia nunca cessa de ser reinventada justamente porque seu vigor relaciona-se às contribuições de todos os indivíduos interessados em agir nos espaços públicos, ou se se quiser, resgatando a leitura de Francisco Ortega (2000, p. 18-19), trata-se de perceber que o agir político não é uma “prerrogativa governamental”. A democracia não está fixada em um único lugar e em um único tempo, não se restringe a um único espaço; e é artificial visto que resulta da conjunção de palavras e atos que aparecem e ganham força na interação entre pessoas mobilizadas num espaço comum, em aliança, para dizer conforme a leitura de Judith Butler presente em seu livro *Corpos em aliança e a política das ruas* (2019).

Em segundo lugar, considerando o recorte metodológico realizado, compreende-se que o gesto decisivo que anima a investigação é o de considerar a democracia como uma questão que não tem seu significado esgotado em seu passado, nem mesmo se mostra de forma transparente em uma determinada sociedade, isto é, dentro de um quadro específico de conceitos e procedimentos. Essa afirmação leva ao seguinte complemento: a democracia precisa ser vivida cotidianamente para ser efetivamente a marca de um mundo livre. Ou seja, indo ao encontro da tese de André Duarte, expressa em seu recente livro *Pandemic and crisis of democracy...* (2023), a democracia extrapola as instâncias diretivas (ético-jurídicas), ligando-se, inúmeras vezes, diretamente às “lutas coletivas para a inclusão de novos sujeitos no reino da cidadania”⁵ (Duarte, 2023, p. 131 – *tradução minha*). Em resumo, encarada como uma “prática” constante – e, muitas vezes, dotada de um caráter de luta e de ação radical –, a democracia surge menos como um “tesouro perdido”, ou uma promessa vazia de conteúdo, do que como uma dimensão muito específica do viver em conjunto, possível de ser vivenciada em suas “múltiplas possibilidades”, no contexto de espaços constituídos (ou não) e mantidos pelas pessoas envolvidas na ação (Ortega, 2000, p. 23). Seja sob a forma de acordos e promessas mútuas estabelecidas entre agentes em ocasiões as mais diversas possíveis de seu dia a dia, seja através do zelo institucional para com os mecanismos estabilizadores e legitimadores do poder constituído, a democracia, enquanto invenção advinda da criatividade humana, carrega as marcas e os desafios das coisas contingentes que emergem e compõem os assuntos humanos, para bem ou para mal.

⁵ No original: “What distinguishes my discussion about such dangers from other current approaches, however, is the fact that I focus on the political features that may lead to an acute crisis of what I have called as the democratic experience, i.e., democracy’s ethical-political ground and its connections to collective struggles toward the inclusion of new subjects into the realm of political citizenship and for better living conditions” (Duarte, 2023, p. 131).

Destarte, importa agora trazer uma outra questão de índole não menos decisiva: o que é, pois, a democracia? Ou melhor, dado a ausência de um tratamento pormenorizado do conceito no interior dos escritos de Arendt, a que se refere esta palavra? Com efeito, nenhum desses questionamentos poderiam ser avaliados em poucas linhas. Poder-se-ia dizer que uma tentativa de construção de uma resposta a esta pergunta é o que se aventa ao longo desta tese, na completude de seus capítulos. Porém, alguns pontos iniciais podem ser esclarecidos neste momento. Antes de mais nada, a democracia não se confunde com uma “concessão”, um favor concedido pelos detentores do poder instituído a algumas classes sociais privilegiadas, ou ao jogo de poder tramado entre oligarcas e aristocratas em nome de seus interesses; não se realiza com a simples anuência ou aclamação das massas às decisões dos seus representantes que distorcem ou mascaram as regras do funcionamento institucional; não se restringe ao voto e tampouco pode ser fabricada por meio da violência sistemática ou da ditadura; por fim, não se fundamenta a partir do binômio mando-obediência.

Esta rápida lista revela algumas das inúmeras generalidades e adulterações que insistem em afetar o funcionamento da democracia e em lançar inúmeros desafios aos seus especialistas: como evitar que estratégias demagógicas e antipolíticas, disfarçadas de democráticas, coloquem em xeque, senão a democracia do ponto de vista institucional, então certamente qualquer interpretação sobre o que é válido ou não dentro do pano de fundo de uma sociedade democrática? Ou ainda, como evitar que a democracia seja sinônimo de uma concepção de igualdade e liberdade seletivas e restritas, muitas vezes atreladas ao consumo e ao trabalho? Tais problemáticas, que acompanham a história da democracia ao menos desde sua consolidação no mundo moderno, acarretam uma série de preocupações que dizem respeito não apenas a uma forma específica de governo ou de sociedade, mas, a rigor, remetem à dignidade da política enquanto tal. Para dizer em conformidade com Pierre Rosanvallon, a democracia nunca deixou de constituir um desafio e uma solução para a instituição de uma “cidade de homens livres”, posto que nela “se emaranham a história de um desencantamento e a história de uma indeterminação” (Rosanvallon, 2018, p. 14-15).

Considerando, pois, em conjunto, sua indeterminação prática e o inacabamento de sua definição, esta tese busca desenvolver a hipótese de que, apesar de Hannah Arendt não dispensar um tratamento sistemático à democracia, sua reflexão acerca do evento totalitário e do estatuto da *vita activa*, bem como sua atenção às diversas nuances do viver-em-conjunto e à urgência da publicidade da vida política, permite repensar uma série de distorções e lugares-comuns que, ora mais ora menos, confundem-se com a imagem ou com o sentido atribuído à democracia. À guisa de exemplo, a crença de que a democracia duradoura e estável dependeria

de uma forma de governo organizada em torno de procedimentos formais, permanentemente disciplinada e limitada, foi contestada pela mobilização das massas e a ascensão de líderes totalitários dentro dos limites legais vigentes (Cf. Kalyvas, 2008, p. 295; Isaac, 1994, p.156)⁶. Logo, à medida em que Hannah Arendt apresenta suas considerações acerca do totalitarismo e suas subversões das categorias tradicionais da política ocidental, surge a necessidade de questionar radicalmente aquilo que se convencionou chamar por “regimes democráticos”. O intuito deste questionamento é o de saber se subsiste, e em quais condições, a possibilidade de todo o *demos* exercitar a sua voz própria, se a diversidade dos agentes e a pluralidade de seus discursos e ações adquirem concretude. Assim sendo, interessa destacar como o pensamento de Hannah Arendt pode ser utilizado para “escovar a democracia a contrapelo” e, neste movimento, desvincular sua história de generalidades conceituais e preconceitos forjadas dentro de uma linguagem política tradicional, que, na esteira da leitura de Nicole Loraux⁷ (1979), é, por origem, aristocrática e hierárquica. Pois, de acordo com Arendt, somente quando os assuntos públicos deixam de ser reduzidos às questões relacionadas ao governo e ao domínio, é que as informações originais do âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou, antes, reaparecem, em sua autêntica diversidade⁸. É neste momento que o “comum”, o não-aristocrático e o não-oligárquico, é capaz de revelar a si-mesmo, que a palavra se livra das diretrizes determinantes e passa a circular por todos os espaços (Cf. Loraux, 1979, p. 14-15).

Cumprir destacar que o itinerário aqui pretendido deve ser antecedido pela explicitação dos contornos decisivos que o totalitarismo impingiu ao quadro conceitual tradicional. Conforme as palavras de Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2021, p. 55), a novidade do totalitarismo revelou o fim da tradição: “[...] evidenciando que haviam secado as fontes oficiais da narrativa histórica das quais deveriam advir os significados e a reconciliação compreensiva com os eventos do nosso tempo”. Esse colapso das narrativas e das fontes de significação tradicionais demanda um repensar acerca do que se apresenta sob o signo da democracia no mundo pós-totalitário. A consolidação da democracia liberal, a partir de seus arranjos e de sua definição de cidadania, representa de fato uma barreira sólida contra as ameaças anteriormente elencadas, ou, pelo contrário, incorre na desmobilização e apatia generalizada? De qualquer modo, buscase evidenciar, nesta tese, que a palavra democracia aqui recorrentemente utilizada, alude

⁶ No original: “Hence, democratic politics is portrayed as static and frozen, always already instituted – that is, as normal politics regulated by the state and its electoral institutions, monopolized by political elites and bureaucrats, and organized by formal procedures. It is permanently disciplined and perennially tamed” (Kalyvas, 2008, p. 295).

⁷ Conferir o artigo “Aux origines de la démocratie: Sur la ‘transparence’ démocratique. In: *Raison Présente*, nº 49, Mars 1979. Disponível em: https://www.persee.fr/issue/raipr_0033-9075_1979_num_49_1. O artigo encontra-se traduzido na revista *Discurso*, (11), 1979, 13-24. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1979.37868>.

⁸ Ver ARENDT, H. *Sobre a violência*, 2011, p. 36.

justamente a uma determinada organização política dentro da qual os resquícios do evento totalitário – o desemprego das massas modernas; a força da ideologia e do racismo; a crença na eficácia da ira e da violência –, mesclam-se com a fragilidade do imaginário político liberal-burguês, orientado pelo individualismo e pela manutenção da vida privada. Esse liame, a curto e a longo prazo, agudiza a insuficiência do sistema representativo partidário em fornecer canais de atuação e contestação, conduzindo parcelas da sociedade a simpatizarem com candidatos ou representantes que apostam em ações antipolíticas e antidemocráticas.

Mas seria essa a única democracia possível depois do totalitarismo? Palco de uma catástrofe sem precedentes, o mundo ocidental e suas sociedades industriais desenvolvem-se sobre um terreno repleto de armadilhas. Face a essa realidade, é constitutivo do pensamento político de Hannah Arendt certa apreensão diante da possibilidade de sobrevivência destes elementos totalitários, seja na sociedade civil, seja nas instituições consolidadas. Se a democracia liberal se estrutura sobre o mesmo solo do desenraizamento e da descartabilidade dos homens, como manter diante dos olhos o sentido político da liberdade e a liberdade como o sentido da política? Haveria razões para se questionar a versão representativa da democracia liberal moderna quando esta forma de governo fixa a esfera da ação no interior do aparato do Estado a partir da premissa de que a liberdade começa onde a política termina? O desafio do mundo moderno, para o qual o totalitarismo representou uma “resposta destrutiva”, conforme Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2021), é em larga medida o desafio de repensar nossas categorias e conceitos políticos, seguindo, assim, uma problematização do presente, um diagnóstico da contaminação totalitária nos modelos democráticos em funcionamento. Pensar a democracia a partir das contribuições de Hannah Arendt pressupõe lidar com alguns dos impasses e perplexidades que os regimes totalitários desvelaram.

Assim sendo, o primeiro capítulo desta tese situa-se no horizonte do livro *Origens do totalitarismo* (1951), e procura focalizar os efeitos que a corrida imperialista e a posterior ascensão totalitária acarretaram à democracia parlamentar. Em vista disso, o capítulo subdivide-se em quatro tópicos que, de modo geral, abordam 1.1. a falência de certas categorias políticas centrais ao modelo de Estado-Nação em decorrência da conjunção entre a corrida imperialista e o aparecimento dos movimentos nacionalistas de unificação (pangermanista e pan-eslavista), além do uso metódico de noções tais como raça, nação e ideologia; 1.2. os eventos que desvelaram a radical incapacidade das instituições representativas em responder às transformações sociais em curso; 1.3. o surgimento das massas e o fim da miragem democrática sustentada na crença de que o tecido social e político era preenchido pelo povo e de que as massas eram politicamente indiferentes e neutras; e, por fim 1.4. o comportamento típico da

ralé, outro contingente político distinto tanto das massas quanto do povo que expressa uma forma de atuação pautada pelo ressentimento e violência contra o mundo público estabelecido.

Já no segundo capítulo, partindo de um recorte muito específico d'*A condição humana* (1958), busca-se discutir a temática do trabalho e as consequências de sua ascensão ao mais alto posto dentro da hierarquia da *vita activa*. Tal objetivo implica encarar os aportes conceituais de Hannah Arendt como “ferramentas de análise” que possibilitam não somente um repensar as pressuposições e significações tradicionais sobre a *vita activa*, mas sobretudo uma avaliação crítica das condições cada vez mais adversas para o pleno exercício do compartilhamento democrático do mundo, e, especialmente, a existência de um espaço público e livre onde os agentes singulares possam agir e falar, divergir e associar-se. O tópico 2.1. discute precisamente algumas determinações que a atividade do trabalho [*labor*] trouxe para as sociedades industriais liberais e para a possibilidade de uma democracia efetiva. Ademais, ainda neste tópico, realiza-se uma aproximação crítica entre o pensamento de Karl Marx (sobretudo a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844 – [1932]) e a crítica de Arendt com relação à atividade do trabalho [*labor*], no intuito de destacar pontos de contato e de afastamento entre ambos. A rigor, essa discussão aborda: (i) os desafios e impasses acarretados pela expansão vertiginosa do ciclo do trabalho, descanso e consumo ao horizonte da democracia, e, por conseguinte: (ii) a questão do trabalho estranhado (*Entfremdung*) e como esse conceito pode lançar luz à noção de *animal laborans*. Situado no intervalo entre o tempo despendido para sustentar sua vida orgânica e o tempo vago, a categoria do *animal laborans* aponta para uma transformação que incide não apenas sob a forma como o trabalho é organizado (e assim organiza a sociedade), mas, também, em última instância, na maneira como uma sociedade de seres exclusivamente laborantes responde ao seu meio e relaciona-se com o mundo comum. Entende-se que está contida aí a premissa de que a categoria do *animal laborans* representa, em primeiro lugar, uma redução drástica das possibilidades de experiência de mundo, pois reflete a equalização das atividades humanas à dinâmica mais elementar do estar vivo; já o tópico 2.3. aborda o tema do movimento dos trabalhadores e discute o protagonismo da classe trabalhadora. A questão central deste tópico é explicitar que a preocupação de Arendt com relação à mentalidade do *animal laborans* não se estende à estrutura de classes em si e tampouco ao anseio da classe trabalhadora em participar do mundo público.

O terceiro capítulo situa-se, em termos metodológicos, no horizonte das discussões contidas no livro *Sobre a revolução* (1963). O objetivo geral é o de compreender de que maneira o arcabouço teórico das revoluções modernas pode ser articulado para se repensar os desafios do percurso de estabelecimento da democracia ocidental. Especificamente, o tópico 3.1.

discorre sobre a falha do pensamento teórico e da tradição pós-revolucionária em preservar o espírito revolucionário na base institucional da república. Em outros termos, analisa-se como o acesso à esfera pública, ou ainda, à felicidade pública, foi pensado e articulado no período pós-revolucionário; por conseguinte, o tópico 3.2. avança nessa temática e se detém no tema da representação política. O ponto central da discussão é justamente a ênfase de Arendt sobre a importância da opinião, da auto-organização e da pluralidade para o espaço público e, conseqüentemente, sua crítica frente à falta de processos institucionalizados de formação de opinião e de seu aperfeiçoamento nas democracias representativas. Arendt destaca que logo após o estabelecimento da República dos Estados Unidos, gradualmente a ênfase da finalidade do novo governo passou da preocupação para com a experiência da liberdade pública e da possibilidade de participação, para o favorecimento e a proteção do interesse individual. Já, o tópico 3.3. aborda o tema dos conselhos revolucionários e o seu potencial democrático. Trata-se de explicitar o elogio de Arendt a estes casos exemplares de felicidade pública que brotaram na esteira de todas as grandes revoluções modernas, mas que, por uma razão ou outra, foram deixados à margem das experiências políticas. A pergunta que surge como um *leitmotiv* ao longo desta seção é a seguinte: Quais são os caminhos que as experiências fundamentais registradas nos conselhos deixaram em aberto na tradição política ocidental? E, por conseguinte, uma outra pergunta pode ser colocada: se a tradição de pensamento político não foi capaz de absorver o sentido dos conselhos no interior de suas categorias e conceitos, resta saber de que maneira as experiências aí contidas podem ser reinterpretadas?

Já no quarto capítulo da tese, busca-se levar adiante a discussão relativa aos vieses propositivos do pensamento de Hannah Arendt. A rigor, abordar-se-á, respectivamente, as noções de pluralidade, isonomia e desobediência civil. Em linhas gerais, trata-se, assim, de argumentar que a problemática da democracia, a partir do pensamento de Arendt, adquire uma outra profundidade a partir do momento em que a busca pela definição do termo “democracia” cede lugar à pergunta pelas potencialidades inerentes aos seus espaços de exercício político, sejam eles instituídos ou não, e ao significado das ações realizadas de forma livre, plural e conjunta. No tópico 4.1, busca-se discutir a noção de pluralidade em contraste com a maneira pela qual a tradição de pensamento filosófico político, cujo princípio encontra-se na filosofia de Platão, pretendeu escamotear esse registro fundamental do mundo público. O resgate e a ênfase no elemento da pluralidade permite compreender a democracia enquanto um espaço em que os seres humanos encontram sua razão específica precisamente no falar e no agir. Seguindo nessa discussão, no tópico 4.2 investiga-se a noção de isonomia e sua importância para a compreensão da participação política. Logo, trata-se de argumentar que o critério da distinção

entre governantes e governados, somado à ideia da política enquanto proteção da vida privada contra o poder constituem as marcas do esquecimento da liberdade que se expressa na noção de isonomia, isto é, de uma liberdade que implica o estar organizado politicamente em condição de não domínio. Por fim, o tópico 4.3. discute o tema da desobediência civil. No horizonte das democracias de massa, a desobediência civil sinaliza para um esforço de maximizar os espaços de deliberação conjunta e de participação concreta. Em suma, a questão é refletir sobre a renovação do poder político que se expressa na desobediência civil, um modelo alternativo de *práxis* política à democracia liberal, a partir do qual pode-se vislumbrar um sentido atualizado de felicidade pública, de viver em conjunto.

CAPÍTULO 01

“O FIM DE UMA ILUSÃO”

A DEMOCRACIA FACE O TOTALITARISMO

1.1 ELEMENTOS DA SUBVERSÃO POLÍTICA: IMPERIALISMO, TRIBALISMO E A NAÇÃO

O nazismo e o bolchevismo devem mais ao pangermanismo e ao pan-eslavismo (respectivamente) do que a qualquer outra ideologia ou movimento político (*Hannah Arendt*).

Ao longo da obra de Hannah Arendt uma pergunta fundamental nunca cessa de ser reformulada: o que resta de significado à política depois do advento do totalitarismo? Com efeito, essa é uma questão que se impõe não apenas como um problema político-filosófico, mas também como urgência existencial de compreensão. A partir do esforço de compreender o fenômeno totalitário, Arendt chegou à conclusão de que os esquemas conceituais da tradição de pensamento filosófico-político, gestados ao longo dos séculos e que, de uma forma ou de outra, serviram de guia aos seres humanos em sua autocompreensão, não davam conta de responder devidamente ao ocorrido. Assim, o acontecimento que a despertou para o tema da fragilidade da política foi a terrível novidade do evento totalitário (Cf. Lefort, 2006, p. 135; Birulés, 2007, p. 27-28; Lafer, 2007, p. 289)⁹. E dentre as vias possíveis de acesso a este assunto, Hannah Arendt buscou mover-se em vista de algumas perguntas fundamentais que se entrecruzam dentro do seu *corpus* teórico: Como o totalitarismo foi possível? Como pôde ter acontecido? Como o inaceitável adquiriu concretude e tornou-se uma realidade no mundo comum? Uma tentativa de acerto de contas com essas questões é o fio que perpassa e amarra as partes constitutivas do livro *Origens do Totalitarismo* (1951), desde a investigação dos elementos mais absconditos do antissemitismo, passando pelo processo de implosão das estruturas políticas durante o imperialismo até à cristalização última do totalitarismo no poder.

De fato, nazismo e stalinismo representaram uma forma de dominação totalmente nova que, de acordo com Arendt, mesmo com o fim da Segunda Grande Guerra, com a morte de Hitler e Stálin, permanecerão como resquícios de uma contaminação, um risco sempre presente dentro da política, ou ainda, um transe que é capaz de produzir efeito mesmo quando cessado a mística inicial¹⁰. Tentar compreender esse evento e suas atrocidades, consciente de que seu fim é apenas circunstancial, foi (e de certa forma ainda é) o maior desafio que toda uma geração de

⁹ Conferir a entrevista concedida por Hannah Arendt à Günter Gauss no Programa “Zur Person”, exibido em 28/10/1964 pelo canal alemão ZDF disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PG8BYwv9IBQ>. A mesma entrevista encontra-se editada e resumida no volume de ensaios intitulado *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)*.

¹⁰ Hannah Arendt utiliza a expressão “transe” para se referir aos efeitos de “longo prazo” do totalitarismo. É no posfácio intitulado “Ideologia e terror: uma nova forma de governo” que se pode ler: “[...] os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado” (Arendt, OT, 2012, p. 611-612).

pensadores da política – da qual Hannah Arendt fez parte – assumiu após os regimes totalitários terem minado as categorias morais, intelectuais e jurídicas do ocidente (Cf. Villa, 2006; Canovan, 2006). Essa constatação é formulada por Arendt em seu texto intitulado “Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental”¹¹ datado do início dos anos 50:

[...] proponho que aceitemos a ascensão do totalitarismo como uma forma nova e demonstrável de governo, como um evento que, ao menos politicamente, afeta de modo palpável a vida de todos nós e não apenas o pensamento de uns poucos indivíduos ou o destino de algum grupo específico nacional ou social (Arendt, KMT, 2021, p. 42).

Considerando a citação acima, faz-se necessário trazer o seguinte questionamento: o que revelam os acontecimentos que precederam a ascensão dos movimentos totalitários – ou seja, que pavimentaram o caminho e serviram de condição de possibilidade para o seu aparecimento – durante o período de tempo que abarca a transição do século XIX para o século XX? A fim de explorar esse ponto, busca-se apoio em algumas reflexões de Hannah Arendt contidas sobretudo na seção dedicada ao tema do imperialismo continental (seção 4 da parte II de *Origens*). Este ponto de partida é importante precisamente porque nele Hannah Arendt expõe a tese de que os movimentos totalitários, em seus estágios iniciais, souberam se apropriar de certas circunstâncias que estavam sedimentadas no continente europeu ao menos desde o fim do século XIX. Em um texto datado de 1946 intitulado “Imperialism: Road to suicide”¹² Hannah Arendt qualifica os desdobramentos da corrida imperialista como uma “tendência suicida” orientada pelos princípios da expansão pela expansão, pelo interesse burguês de capital e lucro e a ideologia do racismo,¹³ elementos estes que abriram caminho para a subversão do conceito de nação através do nacionalismo e no uso sistemático da burocracia atrelada à violência. Diante desta conjuntura, – agravada de forma ainda mais radical no decurso da

¹¹ A versão citada do manuscrito encontra-se traduzida na coletânea *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975* lançada em 2021 pela editora *Bazar do Tempo*, e reúne os ensaios datados do período de 1953 – 1975 contidos na coletânea *Thinking without a banister: essays in understanding*. A versão original do texto é datada do início dos anos 50 e pode ser acessada no site da *Library of Congress*, Washington D.C. <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.051670/?sp=1&r=0.208,0.691,1.527,0.626,0>. Acesso em jan/22. O texto integral pode ser encontrado também na revista *Social Research*, Vol. 69, Nº 2.

¹² “Imperialism: road to suicide. The political origins and use of racism” (pp. 254). In: Hannah Arendt Digital. Kritische Gesamtausgabe. Band 3. Hrsg. v. Barbara Hahn. https://hannah-Arendt-edition.net/vol_text.html?id=/3p_III-006-ImperialismRoadToSuicide.xml [Zugriff 28.03.2023]. Doravante referido pela sigla *RTS*.

¹³ Acerca da noção de raça e como ela foi instrumentalizada, Hannah Arendt tece o seguinte apontamento: “[...] quer sob a forma de conceito ideológico geral na Europa, ou como explicação de emergência para a experiências chocantes e sangrentas, sempre atraiu os piores elementos da civilização ocidental” (Arendt, OT, 2012, p. 268). Ou seja, sob sua sombra, a raça atraiu diversos indivíduos que pairavam desarticulados no período do entre guerras (os aventureiros, chauvinistas, nacionalistas etc.). O fato é que a divisão do mundo em raças inferiores e superiores é já uma preparação para os desdobramentos das ideologias totalitárias. Pois como Arendt salienta no tópico intitulado “Raça e Burocracia” é no momento em que se unem, raça e burocracia, que as bases para a investida imperialista e a justificativa para massacres dentro e fora do continente europeu são lançadas.

Primeira Grande Guerra –, é que se deve buscar compreender a indicação de Arendt de que o totalitarismo é um fenômeno interno à civilização ocidental, ou seja, não é o resultado de uma política bárbara “vinda de fora”, mas sim a culminação “daquilo que geralmente chamamos de crise de nosso século [...]” (Arendt, OT, 2012, p. 611).

Aqui, é necessário registrar que embora Hannah Arendt descarte as categorias de “causa e efeito” no amplo registro histórico por ela analisado em *Origens*, é possível compreender, na esteira da leitura ofertada por Rodrigo Ponce Santos¹⁴, que: “[...] os eventos do que ela denomina como estágio imperialista [...] seriam o presságio da catástrofe por vir” (Ponce, 2017, p. 27). Importa, então, olhar para estes elementos considerando o papel que desempenharam no agravamento da crise política ocidental, que Arendt inicialmente denominou por “fardo de nossa época – *burden of our times*” – e que arrasta a política para longe da possibilidade do viver em conjunto (Cf. Arendt, RTS, 2023, p. 254). Mais especificamente, inicia-se, aqui, um exame dos movimentos de unificação gestados sobretudo na Rússia czarista e no império Austro-Húngaro. A rigor, o pangermanismo e o pan-eslavismo possuem uma íntima relação com os desdobramentos da crise interna do continente europeu e de suas estruturas jurídico-políticas, haja vista ambicionarem o mesmo “triunfo da expansão imperialista” através da conquista de outras nações europeias¹⁵. De acordo com Arendt, o imperialismo continental corresponde a um momento *sui generis* dentro do panorama ideológico. Valendo-se de um conceito de expansão amalgamador (ou seja, sem a separação que subsistiu entre as instituições nacionais e os aparatos administrativos das colônias na África e na Ásia), o imperialismo continental conseguiu estabelecer uma base de sustentação a partir de premissas raciais associadas à mobilização de um ideário específico construído em torno da lógica de um povo escolhido (germânico ou eslavo), disseminado pela Europa, que compartilha de uma herança comum que lhes garante não apenas direitos mas a prerrogativa de lutar contra todas as minorias e demais populações nacionais. É nesse contexto que duas práticas ganham destaque: o anseio de domínio mundial de outros territórios aliado ao estabelecimento de critérios supostamente objetivos e “científicos” para a seleção da vida “apta” à cidadania e à proteção do estado.

¹⁴ Utilizo como referência a versão definitiva da tese de doutorado apresentada por Rodrigo Ponce Santos intitulada *Princípio e início: a questão da humanidade em Hannah Arendt*, defendida em 2017 na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/53387/R%20-%20T%20%20RODRIGO%20PONCE%20SANTOS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

¹⁵ Conforme escreve Hannah Arendt: “As nações da Europa central e oriental, que não tinham possessões coloniais e mal podiam almejar uma presença no ultramar, decidiram então que ‘tinham o mesmo direito à expansão que os outros grandes povos e que, se não [lhes] fosse concedida essa possibilidade no além-mar, [seriam] forçados a fazê-lo na Europa” (Arendt, OT, 2012, p. 314).

Ora, é sabido que boa parte destes expedientes não eram uma novidade, visto que foram utilizados sistematicamente pelas nações europeias que possuíam colônias em territórios da África e outras partes do mundo. O que surge como a especificidade do imperialismo continental é seu escasso interesse em objetivos econômicos imediatos. Numa época em que a política e a economia eram quase que espelhadas – basta lembrar que as possessões europeias forneciam não apenas recursos, mas a possibilidade de escoamento do dinheiro supérfluo¹⁶ e a manutenção do capitalismo –, os movimentos de unificação pangermanista e pan-eslavista caminhavam na contramão deste processo. Hannah Arendt destaca que esses movimentos se estruturavam e adquiriam coesão em torno de uma “retórica revolucionária”, e inicialmente tinham o interesse maior de arregimentar em suas fileiras setores da sociedade europeia contra a estrutura do Estado-nação e suas instituições políticas (Canovan, 2004, p. 251). Trata-se de uma parcela específica da população que, de modo geral, Arendt posteriormente designará como os “resíduos” e subprodutos do desmantelamento do sistema de classe e da política parlamentar representativa¹⁷ e que, em poucas décadas, iria saudar com entusiasmo e fortes doses de fanatismo os inúmeros movimentos fascistas, ditatoriais e semitotalitários que surgiriam na Europa. De modo geral, os movimentos de unificação demonstraram os primeiros efeitos da perigosa associação entre o sentimento de desenraizamento e a incapacidade das instituições políticas de conferir a devida estabilidade e segurança a todos os setores de uma determinada sociedade. Daí as palavras de Arendt:

O grande desafio do período moderno – e seu perigo peculiar – está nisto: pela primeira vez o homem se confrontou com seu semelhante sem a proteção das condições pessoais que ostentava como diferenciadoras. [...] É pelo fato de que a igualdade exigir que eu reconheça que todo e qualquer indivíduo é igual a mim que os conflitos entre grupos diferentes, que por motivos próprios relutam em reconhecer no outro essa igualdade básica, assumem formas tão cruéis (Arendt, OT, 2012, p. 94).

A este respeito, Arendt acrescenta que o imperialismo continental é um imbricamento entre as ambições frustradas de certos territórios que ou não participaram da expansão do capital, ocorrida ao longo do século XIX, ou que não compartilharam da mesma experiência de soberania nos moldes do Estado-nação. É nesse ínterim que o nacionalismo adquire uma faceta “tribal”, isto é, se converte no desejo de tornar o Estado (até então responsável por organizar e

¹⁶ Conferir o artigo de Marcela da Silva Uchôa “O imperialismo e o colonialismo nas *Origens do Totalitarismo*”. In: Cadernos Arendt, v. 2, n. 3 (2021) – *Dossiê 70 anos de “Origens do Totalitarismo”*.

¹⁷ É interessante destacar a definição que Hannah Arendt apresenta das massas logo na abertura do capítulo dedicado ao Totalitarismo: “As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e tangíveis” (Arendt, OT, 2012, p. 438).

controlar os segmentos sociais e os interesses das classes) um reflexo da nação que, por sua vez, estaria ligada a uma suposta origem ancestral comum de seus indivíduos, a um traço racial ao mesmo tempo aglutinador e excludente. A consciência tribal ampliada, escreve Arendt, “[...] devia unir todos os povos de origem étnica semelhante independente da história ou do lugar em que residissem” (Arendt, OT, 2012, p. 315).

O nacionalismo tribal não apenas promulga elementos pseudomísticos – que circundam o projeto de construção de uma nação futura –, mas também dita a direção para a qual o movimento de apoiadores deveria marchar e contra quem avançar. Aqui, adquire relevância a elaboração de uma retórica enaltecida de qualidades interiores inatas e invisíveis, a partir das quais todas as demais etnias e minorias seriam avaliadas e julgadas. Assim sendo, a noção de povo que é afirmada pelo nacionalismo tribal representa um critério exclusivista que é, do início ao fim, incompatível com a pluralidade constitutiva do mundo público. Por essa via, Arendt escreve que:

O nacionalismo tribal, alastrando-se entre todas as nacionalidades oprimidas da Europa oriental e meridional, assumiu novo aspecto organizacional – os movimentos de unificação – entre aqueles povos que dispunham, ao mesmo tempo, de alguma forma de país natal, como a Alemanha e a Rússia, e de grandes populações dispersas no exterior [...] (Arendt, OT, 2012, p. 326).

O que é importante destacar é que o imperialismo continental estava calcado no desprezo por qualquer traço da política democrática consolidada, bem como por qualquer estrutura política tradicional, seja ela social ou econômica, que pudesse operar como elo de ligação entre esses contingentes populacionais dispersos no lugar da consciência tribal¹⁸. Isso porque, ao mobilizar indivíduos que se encontravam isolados e distantes das decisões políticas, o tribalismo encaminha a negação da: “[...] própria possibilidade de uma humanidade comum, muito antes de ser usado para destruir a humanidade do homem” (Arendt, OT, 2012, p.319). E na medida em que o nacionalismo tribal se tornou a força motora do imperialismo continental, evidenciou-se que o desejo pela expansão e pela conquista de territórios dentro do continente europeu estava condicionado à destruição completa das estruturas políticas até então vigentes, ou seja, à intensificação da deterioração das relações humanas e ao extermínio sistemático de populações minoritárias.

Gestado na confluência entre a raça, a violência e a negação da pluralidade humana, o nacionalismo tribal transformou o conceito de nacionalidade em algo mais do que um

¹⁸ Conforme escreve Hannah Arendt: “Enquanto o imperialismo ultramarino, não obstante suas tendências antinacionais, conseguiu dar vida nova às antiquadas instituições do Estado-nação, o imperialismo continental era e permaneceu inequivocadamente hostil a todas as estruturas políticas existentes” (Arendt, OT, 2012, p. 316).

expediente de dominação utilitarista orientado pela lógica burguesa da busca pelo dinheiro e poder (Correia, 2021, p. 92-93). Em sua essência, o nacionalismo tribal representou um ataque a categoria tradicional de cidadão, pertencente a um determinado Estado, em nome da categoria de indivíduo pertencente a uma raça ou a um clã. Concebida enquanto um “reflexo da alma”, um “orgulho íntimo”, a noção de “raça” prefigurada nos movimentos pangermanistas e pan-eslavistas funcionou como uma arma política. Isso significa que foi colocada em cena como verdadeiro elemento ideológico que, longe de pleitear grandes investidores ou estipular objetivos econômicos realizáveis, buscava atrair os sectários da tese de que a nação pertencia exclusivamente aos “nacionais”, ou seja, de que os direitos civis e políticos eram destinados à comunidade nacional: “[...] por direito de origem e fato de nascimento” (Arendt, OT, 2012, p. 323). E ao ofertar em troca nada mais do que uma vaga sensação de pertencimento a um grupo, o nacionalismo tribal mostrou ser extremamente sedutor numa época em que: “[...] os homens, em meio à desintegração da comunidade e à atomização social, precisavam ater-se a alguma coisa a qualquer preço” (Arendt, OT, 2012, p. 316). O tribalismo ofertou aos seus simpatizantes uma sensação de “luta comum” que ultrapassava os canais normais de comunicação e associação até então existentes. Essa atitude é expressa no exemplo do pangermanismo e seu interesse de desintegrar totalmente a Áustria para a concretização do plano de construir, sob a égide da Alemanha unificada, um império ocidental dos povos germânicos, o “centro da vida alemã em toda a terra”. Conforme escreve Arendt:

Esse movimento austríaco aspirava a mais do que subir ao poder como um partido, a mais do que possuir a máquina do Estado. Ele desejava reorganizar revolucionariamente a Europa central, para que os alemães da Áustria, juntamente com os alemães da Alemanha, mutuamente fortalecidos, se tornassem o povo governante, do qual todos os outros povos seriam dependentes [...] (Arendt, OT, 2012, p. 81).

Aqui, começa a tornar-se perceptível que a classe burguesa e seu interesse de expansão irrefreável visando novos mercados e a manutenção das estruturas da soberania nacional – que serviram adequadamente de justificativa para o imperialismo de ultramar –, não conseguiu lidar apropriadamente com os efeitos que a política imperialista acarretaria no próprio continente. Tampouco foi capaz de fornecer bases sólidas para o sistema democrático da Europa em meio à desintegração e à atomização social. O fato mais desconcertante, segundo Arendt, é que no contexto de uma sociedade cada vez mais fragmentária, indiferente aos assuntos públicos e determinada pela lógica liberal-burguesa, uma justificativa racial e uma organização sem fim aparente, com interesses e objetivos confusos, tornou-se mais atraente e encantadora do que a realidade factual e os seus problemas concretos.

É ilustrativa a constatação de Hannah Arendt de que, a despeito da retórica unilateral dos movimentos de unificação étnica, eles exerceram uma atração muito mais forte em uma ampla parcela popular do que o imperialismo ultramarino dentro da própria “sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia” (Cf. Arendt, 2012, p. 441). Isso porque, o conteúdo da política burguesa, baseado na competitividade acirrada e na neutralização de qualquer assunto que escapasse à possibilidade de lucro, engendrou um estado de indiferença e apatia não apenas entre as camadas sociais historicamente deixadas de lado, mas também entre os membros das classes mais abastadas e ligadas aos assuntos parlamentares. Aproveitando-se desse crescente vácuo institucional a coesão dos movimentos de unificação: “[...] era muito mais um estado de espírito geral do que um objetivo claramente definido” (Arendt, OT, 2012, p. 317). Essa densa atmosfera possibilitou que no território austro-húngaro e na Rússia czarista, uma parcela da população, arregimentada sob o slogan de “verdadeiro povo”, exercitasse um olhar de desprezo frente aos cidadãos naturalizados¹⁹ e às minorias étnicas.

Diferentemente do imperialismo ultramar, que obedecia aos interesses dos representantes do comércio, dos investidores burgueses e dos burocratas – manter a expansão ilimitada – os “líderes intelectuais” do nacionalismo tribal manifestavam uma atitude muito mais rebelde e hostil, quase sempre embebida em violência nacionalista e anárquica (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 316). Com o apoio da ralé²⁰ – na qualidade de contingente mobilizado e disposto a qualquer tipo de ação – e outros setores radicais da sociedade, esses grupos invocavam tanto o passado da Rússia Sagrada ou o sangue do povo germânico respectivamente²¹, em nome de uma cruzada declarada contra o Estado vigente. Tanto a afirmação dos pan-eslavistas de que o povo russo era um povo sem estado, quanto as declarações dos pangermanistas de um interesse nacional anterior ao Estado encontraram eco em maior ou menor medida na convicção dos seus apoiadores, em ideologias das mais diversas ordens e em memórias pseudomísticas que: “[...] forneciam um apelo emocional que parecia

¹⁹ A relação entre nacionalismo e a política institucional pode ser notada, segundo Arendt, na tentativa pangermanista (mais tarde incorporada à legislação nazista) de diferenciar o *Staatsfremde* – o estrangeiro do Estado – do *Volksfremde*, o estrangeiro da nação (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 325).

²⁰ Trata-se de uma diferença substancial o papel da ralé no imperialismo continental em comparação ao seu papel no continente africano. Se no imperialismo ultramar a ralé era responsável por executar os comandos e exercer a violência, numa posição subserviente aos representantes do comércio, no segundo caso, a ralé, guiada por intelectuais e ideólogos, tomou a frente desde o início, sonhando com a promessa de uma hegemonia mundial, com o domínio total do globo. O assunto será melhor discutido no último tópico deste capítulo.

²¹ Para Arendt, o sistema de governo na Rússia czarista e na Áustria-Hungria, baseado na opressão de nacionalidades, serviu como aprendizado de nacionalismo tribal. Na Rússia havia o domínio da burocracia conduzido por uma monarquia que dominava outras nacionalidades ao mesmo tempo em que outorgava a elas o direito de dominar e oprimir outras nacionalidades. “Todos aceitavam com naturalidade o fato de que cada grupo poderia ser promovido a nação à custa dos outros grupos nacionais, e renunciaria com prazer à liberdade se a opressão viesse de um governo nacional próprio” (Arendt, OT, 2012, p. 331).

transcender, em profundidade e amplitude, as limitações do nacionalismo” (Arendt, OT, 2012, p. 318). Os movimentos de unificação étnica, na medida em que souberam propagar com exímia precisão a noção de “escolha divina” (a pureza de sangue), infiltraram-se em diversos âmbitos da vida social e privada dos seus membros. Ao declarar a santidade de uma determinada parcela da população, “ameaçada por inimigos de todos os lados”, o tribalismo engendrou um sentimento de luta entre aqueles que se percebiam pertencentes ao povo escolhido, além de avançar contra os estreitos limites das comunidades até então reconhecidas²².

É importante destacar que as afirmações tanto de pan-eslavistas quanto de pangermanistas no sentido da escolha divina de seus correligionários eram ambas marcadas por certo fundo pseudo-religioso e utópico, que possibilitava estabelecer uma oposição em relação às nações vizinhas. Hitler chegou a afirmar que a nação alemã era obra de Deus, enquanto os pan-eslavistas designavam os alemães como monstros contrários de Deus (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 327). Seja como for, é dessa “autoimagem divina do povo” e de sua inabalável reivindicação de superioridade, que Hannah Arendt extrai duas conclusões:

Fazia da nacionalidade uma qualidade permanente que já não era afetada pela história, não importando o que acontecesse a determinado povo [...]. Mas de impacto ainda mais imediato era o fato de que, no contraste absoluto entre um povo de origem divina e todos os outros povos, desapareciam todas as diferenças entre os indivíduos desse povo – econômicas, sociais ou psicológicas. A origem divina transformava o povo numa massa uniforme ‘escolhida’ de robôs arrogantes (Arendt, OT, 2012, p. 328).

Para Arendt, o que permanece a longo prazo dessas afirmações políticas de cunho teleológico não é uma definição do “nacional em si” – com base na língua, na literatura escrita, na história ou em algum modelo de governo – mas antes, a lógica de culto e admiração personalista que mais tarde reaparecerá nos movimentos totalitários na aura mística de seus líderes e na política externa de dominação mundial, tanto do nazismo quanto do stalinismo. Graças a essa autocompreensão mística, o nacionalismo tribal pode dar vazão as duas grandes ambições: ir contra os limites nacionais e suplantar qualquer resquício de uma estrutura política de direitos e deveres determinada e estável; substituir a antiga noção de soberania estatal por uma noção de pertencimento, de homogeneidade transnacional. Esses interesses eram condizentes com a ideologia que apregoava que o homem é inelutavelmente parte de um todo

²² Cumpro trazer *in extenso* a descrição de Arendt acerca dessa atmosfera de desenraizamento. Nas palavras da autora, esse sentimento foi a base para a consciência tribal: “[...] que na verdade, significava que os indivíduos desses povos não tinham lar definido, mas sentiam-se em casa onde quer que vivessem outros membros de sua ‘tribo’”. Mais adiante ela escreve que: “O que caracterizou os movimentos de unificação étnica é que nunca tentaram ao menos alcançar a emancipação nacional mas, imediatamente, em seus sonhos de expansão, transcenderam os estreitos limites da comunidade nacional e proclamaram a comunidade de um povo que permaneceria como fator político ainda que os seus membros estivessem espalhados por toda a terra” (Arendt, OT, 2012, p. 326).

maior, o seu povo, e assim, “ [...] só através desse povo podia receber sua qualidade divina” (Arendt, OT, 2012, p. 327). Esse aspecto marca uma diferença significativa com relação ao nacionalismo chauvinista, para o qual a nacionalidade deveria refletir os traços de uma hierarquia social estruturada a partir da posição dos aristocratas e seus interesses econômico e das virtudes que acreditavam incorporar. O traço “divino” evocado pelo nacionalismo tribal, em sua efetividade, serviu de respaldo ao desdobramento que a noção de raça passara a representar através de seus divulgadores. Assim, a medida em que o racismo repudiava a humanidade comum a todos os povos, a crença na origem divina tornava possível a expressão radical de desprezo frente a pluralidade humana (Cf. Arendt, OT, 2012, 329). De acordo com o tribalismo dos movimentos de unificação, o indivíduo somente detém os seus direitos enquanto pertencente ao povo escolhido, isto é, enquanto compartilha de certos elementos objetivamente estabelecidos que servem de critério de reconhecimento.

Desta maneira, uma das consequências mais trágicas da perversão política operada pelos movimentos nacionalistas foi sentida no conceito de humanidade. Em primeiro lugar, a ideia de uma “raça privilegiada” que opera como uma ferramenta ideológica de organização social deu azo a interpretação de que: “[...] as diferenças de história e de organização eram tidas como diferenças entre homens, resultantes de origem natural” (Arendt, OT, 2012, p.328-329). Em segundo lugar, a defesa da existência de um “povo superior”, que vive num mundo no qual deve escolher ser o algoz ou a vítima inata de todas as outras espécies (Cf. Arendt, 2012, OT, 2012, p. 329), aprofundou os traços de desprezo pelas igualdades liberais, pela ideia mesma de reconhecimento do humano que há no distinto e no plural.

Os movimentos de unificação baseados no tribalismo engendraram na mentalidade das massas e da ralé a crença na superioridade natural com relação a qualquer população que fosse a “outra face” dentro da nação. Deste modo, embora essas ideologias nacionais não possuam o mesmo aspecto, o que as iguala é seu apetite e suas pretensões. Frente a essa perspectiva, Arendt destaca que nenhuma estrutura de igualdade e de direitos poderia ser capaz de subsistir quando a legitimidade da vida e o direito de vivê-la livremente depende “do fato de se ter nascido russo ou alemão”. Elias Canetti, em seu livro *Massa e poder*, destaca a relação entre o “engrandecimento e a multiplicação” destas ideologias nacionais e a premissa de que: “[...] a terra inteira foi prometida a cada uma delas [...]” (Canetti, 2012, p. 210). O totalitarismo, partindo desse pressuposto, subverte a estrutura política, colocando-a à serviço da lógica da separação, seleção e eliminação sistemática de alguma parcela do mundo, ameaçando sua pluralidade constitutiva. A questão que surge, diante deste cenário, é saber como reestabelecer a responsabilidade comum na qualidade de força responsiva à tendência ao isolamento tribal,

que se amolda perfeitamente ao niilismo²³ e: “[...] às necessidades das massas flutuantes das cidades modernas [...]” (Arendt, OT, 2012, p. 330).

Os regimes totalitários desafiaram as tentativas usuais de compreensão justamente porque, enquanto fenômenos de ruptura, esgarçaram tanto as categorias (teorias) até então vigentes do pensamento político, quanto os padrões morais e legais que conferiam inteligibilidade aos governos ao menos desde a antiguidade. Devido a isso, Arendt salienta que uma tentativa séria de compreensão acerca da natureza do totalitarismo não deve sucumbir a crença de que fatos e eventos são orientados pela rígida lei da causalidade, de que aquilo que foi observado no totalitarismo fora apenas um correlato de fatos e ocorrências já observados anteriormente, apenas em um grau mais elevado. É imprescindível considerar que o totalitarismo instaura uma “nova constelação de significações” (Cf. Duarte, 2000, p. 36) que, uma vez manifestada, não permite esperar por uma eventual restauração dos esteios do “mundo da segurança” (Cf. Zweig, 2014).

Logo, o rigor científico (que surge nas ciências humanas na forma do historicismo), em sua maneira de olhar para o campo dos assuntos humanos enquanto um processo constante de derivação e dedução, não possibilita ultrapassar os estreitos limites da pura ocorrência linear. Em suma, não permite perceber que os regimes totalitários, como um fato estabelecido, romperam com a cadeia de eventos que ligavam o pensamento e a política à sua própria história e tradição. A premissa historicista moderna de que os eventos só seriam significativos se inseridos e acomodados dentro de uma grande narrativa (fabricada pelos indivíduos) não poderia explicar o desajuste brutal entre os campos de concentração e qualquer justificativa política possível. Para Cornelius Castoriadis em seu texto “Destinos do totalitarismo”²⁴, é

²³ É interessante resgatar aqui uma resposta de Hannah Arendt dada à Hans Jonas, no contexto do evento promovido pela Sociedade de Toronto em homenagem à Hannah Arendt, em 1972, e que posteriormente foi publicado como uma entrevista intitulada “Hannah Arendt sobre Hannah Arendt”. Ali ela fala sobre a decadência dos valores e a ascensão do totalitarismo numa verve nietzscheana. Nas palavras de Arendt: “Se examinarmos uma situação como a da dominação totalitária, a primeira coisa que se percebe é: nunca sabemos como alguém vai agir. [...] Se quisermos generalizar, talvez possamos dizer que aqueles que ainda estavam fortemente convictos dos chamados antigos valores foram os primeiros a trocar seus antigos valores por um novo conjunto de valores, contanto que *algum valor lhes fosse oferecido*. [...] E a única coisa com a qual a pessoa se acostuma é *ter um conjunto de valores, não importa qual*” (Arendt, PSC, 2021, p. 509 – grifo meu).

²⁴ Texto de uma conferência realizada em 03 de outubro de 1981 na Universidade de Nova York, por ocasião de um simpósio sobre a obra de Hannah Arendt. Originalmente publicado em *Salmagundi*, nº 60, 1983, encontra-se traduzido no livro *As encruzilhadas do labirinto, vol.2. Os domínios do homem*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

possível compreender o Parthenon ou *Macbeth*, mas não poderá haver uma compreensão análoga de Auschwitz ou do Gulag (Cf. Castoriadis, 1987, p. 209).

O comentário de Castoriadis abre caminho para se compreender que a crítica de Arendt à causalidade histórica refere-se ao seu caráter determinista, à tendência de encobrimento das forças atuantes por fundamentos absolutos, que amortecem o impacto da realidade e o choque da experiência, ou ainda, na aplicação de conceitos gerais na busca de camadas mais e mais profundas de significado. Enquanto “superstições” do século XX, fantasiadas de “cientificismo”, as teorias da história de cunho teleológico começaram a suprir suas “deficiências” com a introdução de categorias de avaliação estranhas e amiúde absurdas ao campo das ciências sociais (Cf. Arendt, 2008, p. 358). De acordo com Arendt, o progresso humano, o avanço das luzes, a construção de uma humanidade socializada ou o livre mercado são “engenhosas reconstruções do passado e ousadas previsões do futuro” que, na qualidade de paradigmas de leitura da realidade, não permitem avaliar adequadamente os efeitos de longo prazo dos regimes totalitários, a falência radical das estruturas políticas, o funcionamento restrito e ineficaz de instituições e valores políticos, as insipientes relações humanas em conjunto, e, sobretudo, os ataques orquestrados à liberdade e à democracia²⁵ muitas vezes a partir de dentro de suas próprias instituições.

Como buscou-se explicitar até o momento, o imperialismo, com sua lógica expansionista, afetou direta e indiretamente as bases do Estado-nação e favoreceu a radicalidade de certas tendências que já podiam ser observadas no tecido social da Europa: enquanto produziu quantidades absurdas de capital supérfluo, produziu também a superfluidade dos indivíduos; enquanto criava colônias em solo africano contribuiu para a decadência institucional das leis e dos partidos políticos europeus; enquanto definiu a expansão como processo político incontornável, condicionou o racismo à justificativa ideológica para dominação de outros povos; ao promover a burocracia como expediente político, esvaziou a vida pública e criou vácuos de poder que seriam prontamente cooptados pelos movimentos nacionalistas e, mais tarde, pelos movimentos totalitários. De acordo com André Duarte, todos estes elementos agiram como molas propulsoras para o sentimento de superfluidade e falência das instituições, não apenas durante a fase do imperialismo de ultramar, mas sobretudo no imperialismo continental e após a Primeira Guerra Mundial (Duarte, 2000, p. 32-33).

²⁵ Conforme escreve André Duarte, a crítica de Hannah Arendt ao cientificismo dentro das ciências humanas mostra que: “Sua principal preocupação era a de contestar a concepção moderna da história como totalidade que se desdobra em processos dotados de uma lógica própria, condição teórica fundamental das modernas filosofias da história, em suas várias figurações” (Duarte, 2000, p. 39).

Em um artigo datado do ano de 1954 intitulado “Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão”, Hannah Arendt chama a atenção para o fato de que a dominação totalitária, na conjunção de todos os seus elementos de terror e destruição da política, busca amalgamar as pessoas no deserto da atomização e do isolamento e eliminar completamente a possibilidade de uma esfera de vida pública e plural, aquela: “[...] esfera em que todos os homens agem juntos quanto a questões de igual interesse para todos” (Arendt, 2008, p.351). Para tanto, o indivíduo moderno, absorto em sua solidão e incapaz de agir, deveria prevalecer sobre o cidadão, pois somente assim, os seres humanos poderiam ser facilmente apanhados e arremessados dentro de um processo de terror e conformação às leis da Natureza ou da História, e a ação livre poderia ser substituída pelo comportamento, a partir do qual nenhuma espontaneidade ou interesse pelo mundo comum poderia se manifestar.

O totalitarismo é, assim, uma nova possibilidade de ordenação do governo (segundo o binômio mando-obediência) que, de um lado, ao relativizar o conteúdo das leis positivas, avança sobre a verdade factual e os limites do senso comum, de outro, destrói a dignidade da vida humana, ao afirmar a necessidade de seguir as leis rígidas da raça, ou acompanhar o embate subterrâneo das classes dentro do desenvolvimento “necessário” da História. Essas ideologias, segundo Hannah Arendt, não surgiram do nada, pois em sua pretensa explicação total da realidade articulavam e ressignificavam elementos já conhecidos da própria tradição ocidental, como o antissemitismo, o nacionalismo e o caráter imperialista. Em suma, no interior do movimento totalitário, muito mais do que opiniões irresponsáveis acerca do mundo, as ideologias se tornam um princípio organizacional extremamente resistente e efetivo, e isso no duplo sentido de determinar as ações políticas de quem governa e submeter absolutamente os governados. Conforme as palavras de Arendt, “essas ideologias estavam plenamente desenvolvidas antes que qualquer um tivesse ouvido o termo ou tivesse concebido a noção de totalitarismo” (Arendt, 2008, p. 369). Contudo, o mais espantoso para Arendt foi o fato de que:

[...] o único expediente novo inventado ou descoberto pelos dirigentes totalitários, para o uso dessas ideologias, foi converter uma perspectiva geral num princípio que rege todas as atividades. Stálin e Hitler não acrescentaram uma única ideia nova ao socialismo ou ao racismo, respectivamente; no entanto, foi apenas em suas mãos que essas ideologias adquiriram uma gravidade fatal (Arendt, 2008, p. 370).

Para Arendt, os movimentos totalitários, na medida em que pretenderam converter o conteúdo ideológico em realidade viva, atacaram duas condições fundamentais para uma política democrática, quais sejam, a pluralidade e a capacidade humana de principiar o novo por meio de ações conjuntas. Pois, para configurar o mundo de acordo com uma ideologia é

necessário submeter e eliminar todas as partes não implicadas na ficção totalitária, ou seja, numa palavra, eliminar as condições de possibilidade da liberdade política, de resistência e de desobediência. Apenas os indivíduos isolados podem ser dominados totalmente. Daí o repúdio do totalitarismo à imprevisibilidade, à variabilidade e contingência das ações, aos compromissos estabelecidos mutuamente, ao debate e compartilhamento de opinião. Ao atentar contra o *factum* de que a natalidade equivale à capacidade de o novo surgir no mundo, o totalitarismo se mostra, como compreende Arendt, distante de todas as outras formas de dominação e de toda a volúpia de poder já registrada na história humana. A organização totalitária contou com o terreno fértil de uma sociedade atomizada, na qual as pessoas convivem sem compartilhar nada de tangível, habitam um mesmo espaço sem se relacionarem, movimentam-se no mundo sem se responsabilizarem por ele.

No ensaio de 1954 referido acima Arendt escreve que o fascínio que o totalitarismo despertou em amplas parcelas da população pode ser melhor compreendido quando se deixa de lado a hipótese da maldade intrínseca dos seres humanos, ou a ignorância intransponível acerca da realidade social, e se considera: “[...] o desespero que cresce em torno de todos nós [...]” (Arendt, 2008, p. 377), nos extratos sociais que sucumbem a uma vida endividada dentro de um sistema neoliberal tecnocrata e desumano, que atualiza a experiência de desamparo e desassistência; no império da subjetividade circunscrita ao labor e ao trabalho; na exclusão de amplas parcelas humanas dos espaços de ação; na transformação de direitos em privilégios. Um leque de situações que conduzem grandes contingentes populacionais em direção à desesperança ou ao culto da personalidade autoritária.

1.2 O FUNDO MOVEDIÇO DO SISTEMA DE PARTIDOS

Se o desenraizamento, a falta de um sentimento de pertença e a desintegração dos corpos políticos e das classes sociais não geram diretamente o totalitarismo, no mínimo criam quase todos os elementos que acabam entrando em sua composição (Hannah Arendt).

É importante reter o caráter destrutivo do totalitarismo em sua dupla acepção: a primeira delas coincidindo com o cenário de crise radical que se espalhou por todos os níveis da civilização europeia, explicitando, pois, o esgarçamento da tradição política ocidental e todas as suas categorias; a segunda, materializando-se no fato de que ao não se contentar com a negação radical do artifício humano e sua pluralidade originária, o totalitarismo pretendeu engendrar a degradação sistemática da categoria do humano, promovendo a impossibilidade da existência livre, da ação e do pensamento. A partir das perplexidades registradas ao longo do

século XX, Hannah Arendt registra, no prefácio de *Origens*, que a moeda da esperança não poderia mais ser depositada em: “ [...] uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência do que sobrou” (Arendt, OT, 2012, p.11).

Contudo, esse tom melancólico não foi seguido de uma resignação ou abandono da reflexão em vista de uma fuga do mundo. Pelo contrário. Ao principiar não apenas uma reavaliação completa das ruínas “de todo um passado”, Arendt entendeu que o desafio de pensar o totalitarismo correspondia a algo mais decisivo e crucial do que um interesse teórico específico. Significava, acima de tudo, inteirar-se dos desafios que o espectro totalitário lançou no mundo de maneira definitiva e para todas as sociedades (Cf. Canovan, 2006, p. 25; Castoriadis, 1987, p. 208). Essa postura fica expressa em uma passagem de seu artigo “Os ovos se manifestam”²⁶ (2008, p. 295), no qual Arendt pontua que cada vez mais as sociedades livres e suas instituições políticas vem sendo desgastadas devido ao recrudescimento do “desenraizamento, a falta de um sentimento de pertença dos indivíduos, a desintegração dos corpos políticos e das classes sociais”. Considerando, então, que estas ocorrências constituem uma fratura de nosso tempo, cabe debater os efeitos que o totalitarismo acarretou à democracia ao romper definitivamente com a tradição partidária parlamentarista.

Na seção de *Origens* intitulada “Partido e Movimento” Hannah Arendt escreve que a desestruturação dos sistemas partidários foi preparada pelos ataques dos movimentos nacionalistas de unificação às leis e instituições jurídicas estabilizadoras até então vigentes. Isso se deu à medida em que os movimentos nacionalistas deixaram de ser grupos restritos e marginais dentro da sociedade (a exemplo da sociedade pangermânica) e começaram, de forma sistemática, a conclamar e organizar as massas e setores simpatizantes, mobilizando o antissemitismo e o ódio enraizado contra essas instituições que supostamente representavam a unidade da nação. Sabe-se, com efeito, que a negação completa da vida política se mostrou factível apenas no contexto da cristalização dos regimes totalitários no poder, fase em que se observa a radicalização do uso da ideologia na forma do terror sistemático. No entanto, a ruína do sistema partidário foi possibilitada por certos acontecimentos oriundos da corrida imperialista (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 348-350), em particular, a operação levada à cabo pelos movimentos nacionalistas que possibilitou, além da proposta de neutralização de todos os vieses

²⁶ Ensaio contido no volume *Compreender: formação, exílio e totalitarismo(1930-1954)* organizado por Jerome Kohn. De acordo com Kohn, o texto foi apresentado como um discurso que posteriormente foi publicado na forma de ensaio. Conferir em detalhes as referências bibliográficas.

e contraposições, o desejo de uma representação única que coincidissem com o interesse nacional²⁷. No caso em questão, os movimentos nacionalistas começaram a competir com o sistema partidário do Estado-nação, e nessa disputa:

A invenção decisiva dos movimentos de unificação, portanto, não foi o alegarem estar fora e acima do sistema partidário, mas sim o fato de se chamarem de ‘movimentos’, sua própria denominação refletindo a profunda desconfiança nos partidos, tão corrente na Europa desde o fim do século XIX que, nos dias da República de Weimar, ‘cada novo grupo achava que a melhor maneira de se legitimizar e apelar às massas era insistir em que não era um ‘partido’, e sim um ‘movimento’ (Arendt, OT, 2012, p. 349).

Considerando que o gradual esfacelamento das instituições políticas já vinha sendo gestado dentro dos moldes do Estado-nação ao longo de todo o período imperialista, o aparecimento e o encanto produzido pela palavra “movimento” – seja dos movimentos nacionalistas de unificação, seja dos movimentos totalitários – colocou fim a duas “ilusões dos países democráticos” em geral e em particular nos países em que a política se arregimentava no sistema partidário, que buscava refletir e organizar as divisões de classes e os interesses econômicos. Conforme escreve Arendt:

A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro. Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente construir a maioria num país democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria (Arendt, OT, 2012, p. 439-440).

O sucesso avassalador dos movimentos totalitários entre as massas e a sua efetividade em atraí-las minou as bases da crença no formalismo democrático parlamentar, ou seja, de que a democracia poderia sustentar-se exclusivamente a sombra de um elitismo eletivo que dispensava o poder de base, o apoio popular e a representação política efetiva. Segundo Arendt, ao incitar e canalizar o fluxo de raiva e intolerância das massas contra a política instituída, os movimentos totalitários comprometeram não apenas as liberdades democráticas consolidadas, mas também a própria confiança no governo e em suas estâncias, revelando que as “certezas essenciais da democracia” até então vigentes estavam apoiadas em um fundo movediço. Na continuidade desta subversão, os movimentos totalitários souberam apropriar-se dos desgastados mecanismos institucionais parlamentares para galgar os postos de poder, como

²⁷ A esse respeito escreve Arendt: “A hostilidade dos movimentos de unificação étnica contra o sistema partidário adquiriu significado prático quando, depois da Primeira Guerra Mundial, o sistema partidário deixou de ser um mecanismo operante e o sistema de classes da sociedade europeia entrou em colapso sob o peso crescente das massas, inteiramente marginalizadas pelos acontecimentos” (Arendt, OT, 2012, p. 360).

ainda davam início a um esforço orquestrado de tornar a palavra democracia um sinônimo para “governo de decretos”²⁸, ou antes, a uma forma vazia de estrutura política que possibilitasse o funcionamento burocrático dos dispositivos de violência e extermínio.

Com efeito, Arendt explicita que essa estratégia não teria sido possível se os movimentos totalitários não alcançassem o apoio mobilizado e permanente de uma parcela considerável da população que, por estar fora do alcance dos partidos tradicionais e de seus cálculos pragmáticos, foi atraída pelo delírio totalitário. Entende-se, pois, que a constatação desta fragilidade estrutural das democracias parlamentares possibilitou à Arendt compreender as implicações entre o tema da ação e das liberdades democráticas que dependem da “participação voluntária dos cidadãos” (Cf. Duarte, 2000, p. 49). Conforme o sistema tradicional de partidos perdeu legitimidade e reconhecimento popular, inúmeros grupos oportunistas, ditaduras monopartidárias ou reacionárias arrastaram para suas fileiras esse contingente de pessoas desiludidas com o *status quo* ou que, na interpretação de Castoriadis, compartilhavam da “psicologia da guerra permanente”²⁹, um elemento que correspondia a determinados desejos e paixões, à coerência paranoica e às explicações últimas fornecidas pela ideologia vigente (Cf. Castoriadis, 1987, p. 213). A investida contra a política por parte dos “partidos acima de todos os partidos”, o efeito de sua retórica de possuidores de uma “verdade última sobre a política” e suas relações de poder, pavimentou o caminho para que esses movimentos pudessem se apossar totalmente da máquina estatal³⁰. Foi isso o que, de acordo com Arendt, ocorreu não apenas na Itália sob o fascismo, que demonstrou ser uma ditadura nacionalista que evoluiu de uma democracia multipartidária, mas em outros países da Europa.

O fato é que o nazismo e o stalinismo souberam tirar proveito desta crença na mudança por meio da redução dos partidos a um grupo ou a um líder (*Führerprinzip*). Para os ouvidos

²⁸ No texto intitulado “Autoridade no século XX” Hannah Arendt pormenoriza o funcionamento da lei e da política totalitária. De acordo com o texto: “O que induz o movimento e o mantém no caminho é essa ‘vontade’ sempre cambiante, cujas manifestações externas – ordens, decretos, portarias – são tão instáveis que nem ao menos são oficialmente publicadas e levadas ao conhecimento daquelas pessoas cuja própria vida depende delas” (Arendt, PSC, 2021, p. 111),

²⁹ Cornelius Castoriadis, em seu texto “Os destinos do totalitarismo” expõe a tese de que a mobilização permanente exigida pelos regimes totalitários encontrava no cenário da Segunda Grande Guerra seu ponto de ancoragem. Nesse sentido pode ser analisado o totalitarismo stalinista e sua sobrevivência em relação ao nazista: “O totalitarismo hitlerista foi esmagado na guerra; o totalitarismo stalinista saiu da guerra vitorioso e, graças a ela, teve uma substancial expansão” (Castoriadis, 1987, p. 213). Foi a subsequente disputa entre URSS e EUA no campo das armas nucleares, segundo Castoriadis, o elemento de arrefecimento desta mesma mobilização para a guerra constante.

³⁰ Em *Origens* Hannah Arendt escreve: “O slogan ‘acima dos partidos’, o apelo a ‘homens de todos os partidos’ e a bazófia de se manterem ‘bem longe de lutas partidárias’ e de representarem ‘somente um objetivo-nacional’ eram característicos de todos os grupos imperialistas [...]. Contudo, a despeito de todas essas pretensões de verdadeira popularidade, os ‘partidos acima de partidos’ não passavam de pequenas sociedades de intelectuais que, como a liga Pangermânica, só encontravam maior apoio em horas de emergência nacional” (Arendt, OT, 2012, p. 349).

da massa e da ralé, o governo multipartidário e suas disputas internas representava apenas “instituições caras e desnecessárias” e, por esse motivo, qualquer grupo que alegasse não compartilhar da política tradicional tinha muita chance de se tornar popular, mesmo avançando a ideia de um governo único e centralizado. Os movimentos totalitários, enquanto movimentos e não apenas ditadura de um único partido, “[...] caracterizavam-se pela luta contra a estrutura do Estado, enquanto o fascismo o aceitou na sua imobilidade estrutural” (Arendt, OT, 2012, p. 356), ou seja, mesmo antes de tomarem o poder, os nazistas mantinham o interesse de usar a estrutura de partidos para levar adiante o movimento ideológico, que, ao contrário de qualquer programa político, não deve ter quaisquer objetivos claramente definidos. A aparência de normalidade inicial foi usada para granjear o apoio da elite econômica e social, que acreditava estar apoiando: “[...] um daqueles antigos grupos parapartidários que eles mesmos haviam fundado tantas vezes, e cuja única e modesta pretensão era conquistar a máquina estatal para um só partido” (Arendt, OT, 2012, p. 356).

O ponto que merece atenção é o fato de que a subversão das liberdades democráticas se dá onde quer que apenas uma pequena parcela da população esteja interessada em tomar parte de suas prerrogativas e assuntos, fazendo da política um nicho restrito a uma elite ou setor, que não necessariamente reúne os mais aptos ou virtuosos para o exercício de suas funções. Assim, duas conclusões podem ser derivadas: a primeira delas é a de que as liberdades democráticas, apesar de se basearem no pressuposto da igualdade de todos os cidadãos perante a lei, só adquirem significado pleno e funcionam de forma orgânica quando os cidadãos as efetivam ou, dito de outra forma, se sentem contemplados pela representação política escolhida; por conseguinte, a segunda é a de que uma democracia baseada exclusivamente no voto, mas que não promove espaços concretos para a participação e o debate, não é capaz de sustentar uma cultura democrática frutífera, um *éthos* democrático (Cf. Frateschi, 2016, p.31). Seguindo na leitura da ruptura do sistema democrático, Arendt acrescenta que:

A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação. Agora, os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo [...] (Arendt, OT, 2012, p. 440).

Se por um lado os governos democráticos estavam sustentados sobre um fundo de apatia política de setores indiferentes e desarticulados do povo, por outro, os movimentos totalitários estrategicamente traziam para o campo da visibilidade esta margem da política que, até então, permaneceu, seja por escolha ou por ausência de espaço, fora do campo decisório; os

movimentos totalitários conseguiram inserir-se na brecha originária da profunda desconfiança nos partidos e na classe de políticos profissionais. Como destaca Hannah Arendt, o primeiro passo dado nessa direção se deu quando as massas transferiram seu apoio aos movimentos nacionalistas e a sua retórica “*anti-establishment*”. Os eventos políticos do início do século XX foram golpes estruturais de profundo impacto na estrutura do Estado-nação, principalmente no que diz respeito a sua divisão de classes e à relação destas com sua frágil democracia partidária, contudo, é importante reter que esse estado de ânimo era algo que vinha sendo gestado desde o fim do século XIX e que encontrou nos movimentos totalitários a possibilidade de sua culminação final. Em todo caso, “a miragem democrática” foi sendo dissipada pela concretude das massas – que mobilizavam uma noção de poder corporificado e direcionado ao culto do líder – e pelo afã revolucionário da ralé associada às elites econômica e vanguardista. Segundo Arendt, essa insatisfação de amplas parcelas da sociedade contra a política estabelecida aproxima os movimentos totalitários e os movimentos de unificação de tendência imperialista.

Cada movimento à sua maneira e cada um a seu tempo explorou a revolta contra a política parlamentar e estimulou o ódio contra o Estado e contra o sistema de classes, radicalizando a opinião de que os partidos, por definição, eram o reflexo de: “ [...] interesses particulares, econômicos ou de outra natureza” (Arendt, OT, 2012, p. 352) A rigor, os movimentos totalitários foram os que melhor aproveitaram desse esgarçamento do sistema partidário continental e do declínio do Estado-nação. Eles contaram com a adesão rápida dos pangermanistas austríacos e alemães, com o fanatismo político e os efeitos do desemprego. A situação do entre guerras serviu de terreno fértil para que os movimentos lançassem seus tentáculos e apanhassem toda sorte de resíduos de uma realidade em ruínas, na qual cada indivíduo se via sem pertencimento ou proximidade, seja no tocante aos assuntos de sua classe ou aos programas de seu partido.

Por outro lado, a crença dos partidos políticos continentais de que os representantes detinham legitimidade garantida em toda sociedade, e de que a sociedade era, mais ou menos, representada por alguma ala do partido se mostrou equivocada. Esse erro de julgamento era sustentado pela posição ainda segura que os antigos partidos detinham no Parlamento, ou seja, pela convicção de que enquanto se mantivessem organizados estariam mais próximos do poder de fato do que as massas e os movimentos “paraparlamentares” que estavam surgindo. Em última análise, acreditavam, de acordo com a leitura de Arendt, que enquanto mantivessem as “alianças entre os líderes partidários” estariam imunes às tempestades que ocorriam do lado de fora. Essa leitura dos partidos, de acordo com Arendt, ignorava completamente que: “Nenhum dos partidos mais antigos estava preparado para receber essas massas e não avaliou

corretamente a crescente importância do seu número e a crescente influência política de seus líderes” (Arendt, OT, 2012, p. 362). Seguindo nessa leitura, Arendt acrescenta:

Esse erro de julgamento dos partidos mais antigos explica-se pelo fato de que sua posição segura no Parlamento e sua representação garantida nos cargos e instituições do Estado faziam como que se sentissem muito mais próximos das fontes do poder do que as massas; julgavam que o Estado permaneceria sempre senhor incontestado de todos os instrumentos de violência, e que o exército, a suprema instituição do Estado-nação, seria sempre o elemento decisivo em todas as crises domésticas (Arendt, OT, 2012, p. 362).

Hannah Arendt chama atenção para o fato de que grande parte do murmúrio mais intenso da política entre os séculos XIX e XX foi sentido fora do sistema parlamentar e em grande medida em oposição a ele. Mesmo assim, os partidos confiaram, pois, que a estrutura do Estado estava segura e que com isso, a política de poder estabelecida até então seria garantida, ou que, no pior dos cenários, bastaria elaborar uma ideologia³¹ que alegasse que os interesses particulares defendidos pela negociata parlamentar “coincidiam com os interesses gerais da humanidade” (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 352). Em contraste com o objetivo dos partidos de preservar o *status quo* a qualquer preço, os movimentos se aproximavam daqueles que desejavam uma ruptura a qualquer preço (o preço da destruição de todas as instituições), e entre um polo e outro haviam milhares de trabalhadores ignorados pela política e desempregados em busca da sobrevivência. À luz da reflexão de Arendt, percebe-se como a desintegração interna dos partidos contrastava com a solidez e unicidade dos movimentos fascistas. Neste ínterim, a noção de democracia era mobilizada por duas frentes: a primeira delas a dos partidos que, na busca por sustentabilidade diante da perda de seu significado, ajuntavam-se uns aos outros e esperavam manter um *status quo* que garantisse a sua existência” (Arendt, OT, 2012, p. 366); a segunda era a dos movimentos que apostavam na “mistificação do poder” e na aclamação nacionalista conforme se aprofundava o afastamento dos cidadãos das fontes do poder.

Aqui é importante salientar que a tendência de os movimentos se consolidarem como os verdadeiros portadores do sentido da democracia foi favorecida pela transformação do: “[...] *citoyen* da Revolução Francesa no *bourgeois* do século XIX e do antagonismo entre o Estado e a sociedade” (Arendt, OT, 2012, p. 353), o que equivale a dizer, pelo contínuo esquecimento do exercício da cidadania e dos negócios públicos. Esse funcionamento administrativo da política, entendida como organização de indivíduos privados e representação de seus interesses,

³¹ Segundo Hannah Arendt: “O partido conservador não se contentava em defender os interesses da propriedade rural; necessitava de uma filosofia segundo a qual Deus havia criado o homem para trabalhar a terra com o suor do seu rosto. O mesmo se aplica à ideologia do progresso dos partidos da classe média e à asserção dos partidos trabalhistas de que o proletariado é o líder da humanidade” (Arendt, OT, 2012, p. 353).

sofreu uma deformação ainda mais trágica a partir do momento em que os eleitores decidiam comparecer às urnas não por confiança no vigor das instituições, na legitimidade do poder instituído e na representação, mas sim por medo ou desconfiança, seja dos nazistas, da política instituída, do desemprego, do comunismo, ou movidos pela ódio ao parlamento em nome de paixões nacionalistas. E assim: “Nesse medo geral, todas as divisões de classe desapareciam do cenário público [...]” (Arendt, OT, 2012, p. 367). No momento em que os movimentos solaparam as estruturas internas do sistema partidário, e no caso alemão, o partido nazista acendeu ao poder, lançaram mão do povo que era a massa da sua propaganda, deixando um vácuo de poder e sustentação entre a sociedade civil e os parlamentares. A gradual e irrefreável perda de representatividade da política parlamentar explicitava, em primeiro lugar, que o apoio popular estava sendo cooptado por personalidades radicais que canalizavam o descontentamento e a revolta das massas contra a própria política; em segundo lugar, que a dimensão institucional e estabilizada da política era vista como um obstáculo para esses movimentos radicais, que buscavam conquistar o poder por vias não tradicionais.

A estratégia inicial dos movimentos de se apresentarem como distintos dos partidos e ligados a uma força que pairava “acima do Estado” escamoteava o interesse seguinte de se colocarem “acima do próprio povo”, podendo, assim, criar deliberadamente expedientes para o assassinato em massa em prol da ideologia. Contudo, até a tomada do poder, a crescente pressão e o aumento do apoio popular aos movimentos nacionalistas e aos grupos revolucionários de tendência fascista mostrou ser o combustível para minar a reputação dos partidos estabelecidos, o conceito de Estado como gestor de conflitos, de instituição, de poder. A ascensão de inúmeras ditaduras pelos países europeus demonstrava a falência do poder em face da violência, da cidadania em face da vida privada e alienada, da *vita activa* em face da alienação individual e do desemprego, das exigências do âmbito público em face dos arranjos e necessidades do *animal laborans*. Em suma, como caracteriza Arendt, essa subversão dos princípios da política seguia rumo a: “[...] uma concessão teatral aos desejos das massas violentamente descontentes” (Arendt, OT, 2012, p. 363). E como destaca Arendt, a degradação da política foi incisiva e afetou o funcionamento dos partidos políticos mais tradicionais da França à Alemanha. Em especial, o caso alemão revelou como os nazistas, ao assumirem o poder, não encontraram dificuldades em instrumentalizar a constituição de Weimar e preencher todas as posições governamentais com os membros do partido, tornando a política institucional uma mera “fachada por trás da qual podiam agora se esconder”.

Que Hitler tenha podido escolher livremente em todos os partidos os elementos para a formação de regimes fantoches foi consequência dessa situação anterior à guerra, e não de alguma manobra nazista particularmente esperta. Não houve um único partido na Europa que não produzisse colaboracionistas (Arendt, OT, 2012, p. 364).

A subida de Hitler ao poder é entendida por Arendt como o ponto alto de uma tendência antipolítica que foi decisiva para a proclamação de uma “era do movimento” que viria a ocupar os resquícios democráticos da República de Weimar. Uma vez no poder, o nazismo passou a nutrir-se do *establishment* existente e das instituições em funcionamento, ao mesmo tempo em que encaminhou esforços para sua destruição. Essa nova etapa, preparada e conduzida dentro dos limites formais do esquema político vigente, de acordo com Arendt, foi possibilitada pelos ataques às estruturas internas da civilização europeia a partir dos eventos que antecederam e que sucederam a Primeira Grande Guerra e que minaram as bases do sistema partidário “o bastante para deixar à mostra seu esqueleto”. Assim, o totalitarismo começa a adquirir sua fisionomia mais terrível no contexto de um mundo previamente afetado pela falta de estabilidade e pela fragilidade das regras da política representativa (que até então conferiam um direcionamento mínimo aos assuntos públicos). Esse ponto de ruptura incontornável – “o desmoronamento quase simultâneo das estruturas sociais e políticas da Europa” (Cf. Arendt, 2008, p.140) – radicalizou a tendência de depreciação da política ordinária, envolvida cada vez mais por uma aura de ódio vago e difuso, que Arendt irá qualificar como uma força que emanava de todos os lados, sem um foco que lhe atraísse a atenção.

Com efeito, a destruição do modelo democrático-parlamentar pelo totalitarismo lançou na atmosfera política inúmeros fragmentos resultantes do despedaçamento daquelas ‘verdades mais bem conhecidas’ – conforme o ensaio de Arendt sobre Lessing em *Homens em tempos sombrios* (Arendt, HTS, 2008, p.18) – que se converteram em um verdadeiro monte de entulhos que aumentava a cada novo colapso. Segundo Arendt, o “redemoinho de destruição”³² adquiriu uma força desmedida a partir do momento em que começou a se alimentar dos destroços do sistema de classes e do modelo político representativo (Cf. Arendt, 2008, p. 139). É essa situação que o escritor Stefan Zweig relata com profundidade em seu livro autobiográfico *O mundo de ontem: memórias de um europeu*. Segundo Zweig, o contexto da Alemanha arruinada

³² Conferir o ensaio intitulado “Abordagens do ‘problema alemão’ contido na coletânea *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (2008). Neste texto, Arendt destaca o vazio existente entre a tradição europeia e a ascensão do nazismo e as dificuldades em compreender as atrocidades ocorridas seguindo um modelo comparativo. Nas palavras de Arendt: “Afim, foram os próprios nazistas os primeiros a encobrir sua total vacuidade com a cortina de fumaça das interpretações eruditas” (Arendt, 2008, p. 137). Assim, essa subversão completa das fontes da tradição tornou possível ao totalitarismo esboçar um programa metódico e altamente burocratizado de destruição. Assim, “[...] o nazismo na verdade é o colapso de todas as tradições alemãs e europeias, boas e más” (Arendt, 2008, p. 138) e isso possibilitou aos seus líderes sonhar “[...] o estúpido sonho de criar o vazio” (Arendt, 2008, p. 139).

gerou uma solidariedade “confusa” entre pequenos trabalhadores desempregados, proprietários despossuídos, em suma, de uma massa de indivíduos insatisfeitos e desesperados frente ao aumento da inflação, da fome, do desemprego.

No vórtice do desespero, o interesse individual era manifestar um radicalismo *per se* e contribuir para desmascarar a ineficácia da autoridade constituída. Diante dessa “fermentação geral” inúmeros agitadores e golpistas surgiam e desapareciam, indicando “[...] nitidamente o processo secreto de putrefação na ferida ainda aberta da Alemanha [...]” (Zweig, 2014, p. 299). Importa destacar aqui, a partir da descrição trazida por Zweig, a rapidez com que o nome de Adolf Hitler conseguiu se apropriar do: “[...] desejo de ordem em todos os círculos desse povo, para o qual a ordem era mais importante do que a liberdade e o direito. Quem prometia ordem [...] tinha desde logo cem mil indivíduos para o seguirem” (Zweig, 2014, p. 302). Para Zweig, através de sua tática de realizar promessas e alianças as mais diversas possíveis em nome da lealdade ao povo alemão, quase todos os segmentos e setores da sociedade acreditava poder servir-se de suas palavras. Dos monarquistas aos democratas, passando pelos nacionais alemães, os grandes industriais, os pequenos burgueses e militares Hitler conseguiu expoentes importantes, além de apoio de quase todos os partidos que ainda detinham alguma relevância no parlamento. Como destaca Zweig:

Os partidos mais diferentes e mais antagônicos, consideravam seu amigo esse “soldado desconhecido” que prometera tudo a qualquer classe, qualquer partido, qualquer orientação – e nem os judeus alemães ficaram muito preocupados. Eles se iludiam, achando que um “ministro jacobino” não seria mais jacobino, que um chanceler do Reich alemão naturalmente abandonaria as vulgaridades de um agitador antissemita. E, afinal, que violências ele poderia praticar numa nação em que o direito estava firmemente arraigado, em que, no Parlamento, a maioria estava contra ele e cada cidadão julgava garantidas sua liberdade e igualdade de direitos, com base na Constituição solenemente jurada? (Zweig, 2014, p.303).

Contudo, a continuidade entre os efeitos da guerra e a desagregação social demonstraram possuir uma radicalidade não “calculável” que, com vertiginosa rapidez, conseguiu abalar radicalmente a confiança íntima no mundo e suas instituições reguladoras. Como destaca Peter Gay em seu célebre texto a *Cultura de Weimar*, após o incêndio do Reichstag, foi revelado que a experiência de devastação ainda era uma ferida aberta que não apenas era visível como passível de intensificação. Os homens maduros, veteranos de guerra, os adolescentes e os desajustados “tornavam-se voluntários com alegria [...]. A guerra oferecia ‘purificação’, liberação e uma enorme esperança [...]” (Gay, 1978, p. 24-25). É nesse ínterim que se principiaram as práticas persecutórias a determinados grupos minoritários. A experiência da desnacionalização, de acordo com Arendt, acompanhou de perto a organização sistemática

das massas, e as primeiras fugas em pânico ante a desumanidade que se estendeu incontrolavelmente sobre um mundo em ruínas, evidenciou a incapacidade inconstitucional dos Estados-nações europeus de proteger e aplicar os direitos humanos aos grupos cada vez maiores de pessoas que passavam a viver sob a lei da exceção.

1.3 OS RESÍDUOS DE UMA REALIDADE EM RUÍNAS I: AS MASSAS

É nesse sentido que a massa é característica da nossa modernidade, na qualidade de fenômeno altamente implosivo, irreduzível a qualquer prática e teoria tradicionais, talvez mesmo irreduzível a qualquer prática e a qualquer teoria simplesmente (*Jean Baudrillard*).

O ocaso de um regime democrático é uma possibilidade sempre presente quando, em seu interior, a cláusula da participação real e concreta das parcelas da população não é efetivada. Todavia, o axioma da participação não é inteiramente transparente, pois muito mais do que possibilitar um contraste entre a efetividade dos procedimentos democráticos e a substancialidade de suas práticas, em seu limite, força uma pergunta ainda mais crucial: é correto dizer que todos os grupos e movimentos que decidem aparecer no espaço público – ou antes, toda manifestação de aclamação unânime – favorecem o espírito democrático? Essa pergunta revive a advertência que Hannah Arendt lança sobre o totalitarismo enquanto uma contaminação que transcende um tempo e um local determinado. Considerando o pano de fundo do exame crítico da modernidade³³ realizado por Hannah Arendt, mais precisamente, o contexto das sociedades de massas, a questão que se coloca é: em que medida o advento dos movimentos totalitários afetou as condições básicas para a ação democrática? Compete aqui esclarecer mais detalhadamente os traços constitutivos dos deslocamentos em questão.

Em primeiro lugar, de acordo com a leitura desenvolvida por Hannah Arendt em *Origens*, a contínua desarticulação do sistema de classes – que servira de espinha dorsal para as estruturas políticas do Estado-nação –, possibilitou, de um lado, que o conceito de raça aliado a burocracia suplantasse noções fundamentais tais como a de igualdade, de pessoa jurídica e de direitos humanos. Devido a tal alteração, as proteções constitucionais existentes passaram a ser instrumentalizadas pelos regimes totalitários. Assim, em pouco tempo, não apenas o *status*

³³ Acompanha-se a leitura ofertada por Anabella Di Pego (2010, p. 30) que destaca a preocupação de Hannah Arendt com relação a apatia e o encurtamento do espaço público no contexto das sociedades de massas. Nas palavras de Di Pego: “Por su parte, las sociedades de masas no se encuentran exentas de la amenaza del totalitarismo, porque en ellas también se encuentran latentes esas tendencias de la época moderna que dieron origen al totalitarismo. El ascenso del *animal laborans* concentrado en la vida biológica encuentra su máxima realización en los campos de concentración y exterminio, en donde los nazis lograron transformar a los hombres en “cadáveres vivos” que reproducían el ciclo biológico pero en los que resultaba imposible reconocer algún vestigio de caracteres propiamente humanos”.

legal, mas também o direito à vida de determinados grupos (judeus, ciganos, comunistas, homossexuais entre outros) foi de uma hora para outra relativizado. Visto que nenhuma autoridade assegurava a proteção necessária a estas minorias, elas logo passariam a ser denominadas de supérfluas e indesejadas. É nesse horizonte que os movimentos totalitários encontraram terreno fértil para suas investidas contra a humanidade. No entanto, pode-se questionar o quanto esse passo rumo à desumanização do ser humano foi impulsionado pela prefiguração das massas³⁴ – e de maneira similar a ralé – que por intenções e motivos variados, abraçaram com entusiasmo a premissa das hierarquias das raças, o “culto ao líder” e colocaram em ação a máquina de extermínios burocráticos em nome de uma ideologia (Cf. Cavarero, 2019).

Tamanha barbárie seguiu livremente pelo caminho da destruição gerado pelas duas primeiras guerras mundiais, que abriu precedentes para inúmeras investidas contra a vida e a política estabelecida em todas as suas bases. Nesse sentido, é importante salientar como o termo “massa” [*mass*] reflete um fenômeno muito mais amplo de desestruturação e negação do mundo comum que subsiste entre os seres humanos, que começa com a atomização e o crescimento da individualização dentro da sociedade burguesa, e termina com a derrocada dos partidos políticos tradicionais e suas elites. As massas constituem um “dato real” e incontornável da política moderna, para resgatar a formulação proposta por Elias Canetti em conversa com Theodor W. Adorno³⁵:

Uma pessoa, um contemporâneo que viveu os acontecimentos dos últimos cinquenta anos a partir do estouro da I Guerra Mundial — uma pessoa que, portanto, viveu a guerra, depois revoluções, inflações e depois a ditadura fascista — muito provavelmente sentiu acima de tudo, sob o efeito dessas coisas, a necessidade de se confrontar com o problema das massas (Canetti, 1988, p. 121).

É em vista desse cenário aludido por Elias Canetti que Arendt buscará analisar a dinâmica desse “torvelinho dos acontecimentos”, que arrastou não apenas os “completamente desorganizados”, isto é, os fragmentos da estrutura social capitalista, mas também o *páter-*

³⁴ O tema das massas focalizou a atenção de inúmeros autores a partir das últimas décadas do século XIX tornando-se um assunto de intensa discussão no período entre as duas guerras mundiais, definido, não surpreendentemente, pela literatura sobre o assunto como “era das massas”. Desde Gustave Le Bon, Sigmund Freud, Max Weber, Ortega y Gasset, Wilhelm Reich e Elias Canetti, a tese que perpassa essas várias leituras acerca das massas é a de que a unidade estrutural das massas se dá pela união dos instintos irracionais e pulsões violentas. De acordo com a leitura de Adriana Cavarero: “Al tempo in cui Arendt scrive queste parole, nei primi anni Cinquanta, il termine "massa" ha già una prodigiosa storia alle spalle, una miriade di studi - sociologici, psicologici e politici - che la descrivono come un conglomerato indifferenziato di individui che si fondono in essa come in un sol corpo” (Cavarero, 2019, p. 98-99).

³⁵ Conferir o texto: “Diálogo sobre as massas, o medo e a morte: Uma conversa entre Elias Canetti e Theodor W. Adorno”. *In*: Revista Novos Estudos, nº 21, 1988.

famílias, o típico modelo de cidadão burguês – o herói epônimo do espectro conservador – preocupado com sua vida privada, segurança e trabalho e que não hesita em sacrificar a honra, suas convicções e a dignidade humana³⁶ em nome do auto interesse. Em consonância à leitura de Carlos Kohn³⁷ (2015; Cavarero, 2019), entende-se, aqui, que a relação estabelecida por Arendt entre a falência das estruturas políticas e a emergência das massas, demonstra, antes de mais nada, sua preocupação com a fragilidade de nossa existência política, ou seja, seu temor frente a possibilidade de destruição total da liberdade e do sentido de viver em comum. Ou ainda, seguindo a distinção trazida por Oliver Marchart³⁸ (2009, p. 59) que certas experiências democráticas da política – pensadas aqui como o espaço de aparição da pluralidade e da autonomia – fosse suplantada por uma política pervertida – na qual impera a força, a violência e o terror. Logo:

O colapso do sistema de classes significou automaticamente o colapso do sistema partidário, porque os partidos, cuja função era representar interesses, não mais podiam representa-los, uma vez que a sua fonte e origem eram as classes. [...] Consequentemente, os partidos tornaram-se mais e mais psicológicos e nostálgicos em sua orientação política (Arendt, OT, 2012, p. 443).

A passagem acima permite entender que a desestruturação da sociedade de classes acompanhou a falência gradual da representação política tradicional, fazendo com que parcelas cada vez maiores de pessoas ficassem à margem da sociedade e, por conseguinte, do jogo político. À medida em que o funcionamento restrito e parcial do sistema partidário continental foi se operacionalizando numa estratégia vazia de legitimidade, não apenas a vinculação tradicional com as classes que até então representava foi prejudicada, mas também foi abalada a relação entre os partidos e as gerações mais jovens. Com isso, abriu-se espaço para que grupos oportunistas preenchessem estes espaços vazios de poder e de representação. Logo, as massas, uma vez organizadas em torno da negação da política partidária, marcharam em direção a qualquer meio que pudesse canalizar sua violenta oposição adormecida. Nesse sentido, é possível avançar que o interesse das massas, diferentemente das aspirações econômicas da

³⁶ No ensaio “Culpa organizada e responsabilidade universal” Hannah Arendt escreve: “Essa transformação do pai de família, de membro responsável da sociedade, interessado em todos os assuntos públicos, a ‘burguês’ interessado apenas em sua existência privada, ignorando qualquer virtude cívica, constitui um fenômeno internacional de nossa época. [...] A cada vez que, através do desemprego, a sociedade frustra o humilde em sua atividade e amor-próprio normal, o está treinando para o estágio final em que ele aceitará de boa vontade qualquer função, *mesmo a de carrasco*” (Arendt, 2008, p. 158 – *grifo meu*)

³⁷ Ver o artigo “Hannah Arendt: entre republicanismo cívico y democracia agonística”. Texto publicado em Astorga, O; Kohn, C. y Ojeda, J., *La democracia radical*, Caracas, La Hoja del Norte, 2015, pp. 51-80.

³⁸ *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. 1ª ed., Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2009.

burguesia tradicional, é perverter: “[...] os padrões e atitudes de todas as classes em relação aos negócios públicos [...]” (Arendt, OT, 2012, p. 442).

Foi nessa atmosfera que a psicologia do homem da massa se desenvolveu e expandiu-se. Em contraposição ao típico *citoyen*, trata-se de uma mentalidade calcada na consciência de sua desimportância e dispensabilidade e, sobretudo, na ausência de preocupação e reponsabilidade para com a humanidade (Cf. Arendt, 2008; 2012). Não apenas o mundo comum, com todas as suas atividades e relações possíveis, deixa de subsistir entre as massas, mas também, o próprio indivíduo enquanto existência dotada de profundidade desaparece para si e para os demais. Aqui reside o desafio que as massas representam à uma política democrática. Ao surgirem no mundo público na qualidade de um fenômeno *sui generis* de “unidade indistinta”, as massas correspondem a uma tendência de homogeneização radical, ao mesmo tempo que se mostra incontível. Daí porque a principal característica do pertencente à massa não ser a pura ignorância ou uma maldade diabólica inerente à natureza do ser humano: “[...] mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais” (Arendt, OT, 2012, p. 446). Seguindo de perto a leitura ofertada por André Duarte, a massa exprime a compactação extrema de seres:

[...] individualizados e isolados em função da dissolução das relações sociais costumeiras. Estes indivíduos são também desenraizados, ou seja, destituídos de referências comuns, permanecendo alheios a qualquer interesse, seja ele comum ou próprio (Duarte, 2000, p. 51).

Nos termos da leitura de Adriana Cavarero, as massas são amorfas, porém não são estáticas (Cavarero, p. 2019, p. 100-101). Aqui, é importante reter esse ponto da reflexão de Cavarero, posto que esse elemento permite compreender o papel específico desempenhado pelas massas no contexto do totalitarismo. Em primeiro lugar, o fato de as massas exprimirem o total desencontro do ser humano com as atividades que até então concediam significado à existência (seja a ação ou mesmo o trabalho), é revelador de que sua mobilização, via de regra, vai ao encontro de uma compreensão de mundo em que impera a solidão, o niilismo e a impotência. O fato desconcertante de que os movimentos de massas – ao se alinharem radicalmente às propostas demagógicas de personalidades políticas advindas da ralé –, foram elementos decisivos para a escalada dos regimes totalitários é exemplar nesse sentido. A pergunta que pode ser colocada diante desse cenário é a seguinte: O que esse tipo de mobilização tem a dizer a respeito da (ou contra) às democracias? Com efeito, numa sociedade atomizada, na qual nem a classe social ou partido político é capaz de garantir uma proximidade entre os seus membros, o sentimento de não possuir nenhum vínculo com o mundo comum (ou

mesmo nenhuma representação política efetiva), torna-se condição de possibilidade para que o encanto com relação à violência radical cresça e preencha essas fissuras. Dado isso, a afirmação contundente de Arendt mostra que:

Os movimentos totalitários dependiam menos da falta de estrutura de uma sociedade de massa do que das condições específicas de uma massa atomizada e individualizada, como se pode constatar por uma comparação do nazismo com o bolchevismo, que surgiram em seus respectivos países em circunstâncias muito diversas (Arendt, OT, 2012, p. 447).

Mas como se chega a esse ponto? Ora, no cenário da Alemanha, Arendt destaca todo um conjunto de condições específicas e circunstâncias históricas – do movimento pangermanista até os efeitos da derrota na Primeira Grande Guerra – que favoreceram o agravamento do cenário de desestabilização social. Porém, é com relação à preparação totalitária realizada por Stálin na Rússia que se percebe o movimento claro de destruição da política de forma sistêmica: a desestruturação social, a burocratização do partido e a neutralização do poder dos Sovietes³⁹, a liquidação das classes e dos camponeses, a realização dos expurgos, a caçada aos membros das camadas burocráticas internas ao partido, a flutuação dos cargos e a impermanência como regra das instituições vigentes. Nenhum dos sacrifícios foi motivado por qualquer motivo utilitário. O extermínio das classes foi desastroso para a economia soviética, e a grande maioria das pessoas que compunham as camadas eliminadas não manifestavam oposição ao governo. A intenção era, como indica Arendt, mostrar que suas vidas e de suas famílias: “[...] não dependiam dos seus concidadãos, mas somente dos caprichos do governo, aos quais tinham de enfrentar em completa solidão, sem qualquer tipo de auxílio do grupo a que pertencessem” (Arendt, OT, 2012, p. 450).

Por conseguinte, o totalitarismo se manifesta com sua faceta mais cruel e ilógica no momento em que começa a ameaçar não apenas os seus opositores autênticos, mas também os cidadãos comuns⁴⁰, que jamais ousariam sustentar uma opinião contrária a qualquer premissa da ideologia do regime. O espaço entre as pessoas, o conteúdo do pensamento, enfim, toda a dimensão da espontaneidade passa a ser refém do terror que ataca, implacavelmente, qualquer atividade autêntica e livre. Ao eliminar a possibilidade de “existências autônomas” e pretender

³⁹ A este respeito pontua Arendt: “A fim de produzir uma massa atomizada e amorfa, necessitava primeiro liquidar o resto do poder dos Sovietes que, como órgão principal de representação nacional, ainda tinham certa função e impediam o domínio absoluto da hierarquia do Partido” (Arendt, OT, 2012, p. 449).

⁴⁰ No ensaio intitulado “Culpa organizada e responsabilidade universal” Arendt escreve que: “Nos primeiros anos da guerra, o regime foi notavelmente ‘magnânimo’ com seus adversários, desde que não reagissem. Nos últimos tempos, porém, foram executadas inúmeras pessoas, muito embora não constituíssem nenhum perigo imediato para o regime [...]” (Arendt, 2008, p. 152).

uma “uniformidade inteiramente homogênea” (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 452), o totalitarismo produz uma base de sustentação ao movimento que é imune a qualquer ponto de vista e que adquire a forma da lealdade total, irrestrita e indiferente ao mundo comum. Essa lealdade assombrosa, que não cessa nem mesmo diante de acusações infundadas e perseguições a amigos e familiares, só é possível numa situação em que os seres humanos se encontram desprovidos de laços sociais normais e o mundo comum passa a ser circunscrito por uma cortina ideológica. A vida individual, conforme é tomada pela exigência de apoio irrefletido, dilui-se no pertencimento cego ao movimento. Com isso, nota-se que diferentemente de um conteúdo específico ou de um programa partidário que sustentaria o debate de opiniões relevantes, os movimentos totalitários:

[...] cada um ao seu modo, fizeram o possível para se livrarem de programas que especificassem um conteúdo concreto [...]. Por mais radical que seja, todo objetivo político que não inclua o domínio mundial, todo programa político definido que trate de assuntos específicos em vez de referir-se a ‘questões ideológicas que serão importantes durante séculos’ é um entrave para o totalitarismo (Arendt, OT, 2012, p. 454).

A lealdade das massas e da raia aos movimentos totalitários é algo que ultrapassa radicalmente a tese da servidão voluntária, como sugere a leitura de Miguel Abensour (2007), posto que, aquilo que está em jogo no totalitarismo não se resume a uma obediência ingênua ou mesmo na recusa em desobedecer determinadas ordens. Se o totalitarismo pode ser analisado como algo da ordem da coação interna, é porque a aplicação sistemática do terror impossibilita, de uma só vez, a formação livre da opinião e a expressão do pensamento. Ao passo que o líder totalitário, na qualidade de condutor da massa, representa uma figura difusa que não se confunde com a imagem do governante tirânico tradicional, que impõe sua vontade arbitrária, mas antes, aparece como um simples funcionário das massas que dirige. A personalidade carismática do líder confere as massas uma representação corporificada, “amoldando-as às estruturas do movimento.” Sem esta osmose, o próprio líder “seria uma nulidade” (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 456). Logo, diferentemente do apoio e da confiança depositado em um representante político dentro do esquema da democracia representativa clássica, as massas organizadas formam uma homogeneidade estrutural que encontra seu sentido nos valores e expectativas projetadas na figura de um líder.

Compreende-se, pois, que o vínculo entre os regimes totalitários e as massas, num primeiro momento, expressa o interesse de erigir a partir de um “material humano” um cinturão contra às experiências advindas do mundo exterior, para tanto, é importante torna-la cada vez

mais densa a tal ponto que se torne impossível aquilo que Elias Canetti designou por “contato”, a possibilidade de aproximação entre os indivíduos (Cf. Canetti, 2009, p. 12-15). Se para Canetti, no interior da massa o contato é inevitável, ele se dá na impessoalidade absoluta, posto que o singular, o próprio de cada ser humano, é reduzido a um componente comum. Não há diferenciação alguma porque um corpo está comprimido contra o outro. Logo, o que subsiste é a mera materialidade supérflua e descartável da vida lançada num torvelinho infundável. Com efeito, as massas correspondem a uma aproximação que paradoxalmente elimina o mundo entre os indivíduos. Essa leitura é detalhada na passagem em que Hannah Arendt coloca sua compreensão do referido termo e como ele se aplica:

[...] quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto (Arendt, OT, 2012, p. 439).

Para Hannah Arendt, o caráter decisivo da massa é a sua força bruta numérica, antagônica à singularidade⁴¹. Daí porque os regimes totalitários dependerem desse contingente amorfo para efetivarem no tecido social todas as etapas do movimento e do terror⁴². À luz dessa compreensão, a impossibilidade de detectar uma dissonância ou variabilidade nos atos e palavras encenados pelas massas mostra o seu caráter diluidor, ou antes, a sua similitude com o “mar”, para resgatar a metáfora de Canetti: “O mar não possui fronteiras internas e não se subdivide em povos e regiões. Ele tem uma única língua, idêntica em toda parte” (Canetti, 2009, p.125). A imagem da “dissolução na massa” ilustra o fato de que em seu estágio inicial, os líderes totalitários buscam atrair às suas estruturas, à sua propaganda e delírio o maior número possível de membros e simpatizantes e construir, a partir deles, o elemento da lealdade radical.

⁴¹ No entendimento de Adriana Cavarero, faz-se presente no debate político uma aproximação, muitas vezes generalizadora, entre o conceito de massa e o de multidão. Isso ocorre à medida em que se utiliza ambos os conceitos para descrever, *a priori*: “[...] un soggetto collettivo che tende a inglobare l'individualità delle persone rendendola, se non superflua, insignificante” (Cavarero, 2019, p. 101). Porém, Adriana Cavarero opera uma diferenciação entre os dois termos. Segundo a autora o termo multidão, mais presente no debate político contemporâneo, conserva uma distância da unidade extrema que está em jogo no caso das massas. Conforme suas palavras: “In apparenza, la parola ‘moltitudine’, oggi particolarmente in auge per esaltare le folle inosorgenti, sfugge all’idea di unità evocata dalla massa e allude piuttosto a una consistenza molecolare” (Cavarero, 2019, p. 100).

⁴² De acordo com Hannah Arendt: “Em todos esses países menores da Europa, movimentos totalitários precederam ditaduras não totalitárias, como se o totalitarismo fosse um objetivo demasiadamente ambicioso, e como se o tamanho do país forcesse os candidatos a governantes totalitários a enveredar pelo caminho mais familiar da ditadura de classe ou de partido. Na verdade, esses países simplesmente não dispunham de material humano em quantidade suficiente para permitir a existência de um domínio total – qualquer que fosse – e as elevadas perdas populacionais decorrentes da implantação de tal sistema” (Arendt, OT, 2012, p. 437).

Esse contingente populacional, diversificado em sua origem e compactado em seu modo de aparecer, corresponde, de um lado, ao “material humano” que será sacrificado no interior dos regimes totalitários, e, de outro lado, à organização da superfluidade que abrangeu o mundo ocidental, e que hodiernamente, reaparece nas fraturas das democracias existentes: desemprego e a laborização total da vida, a precarização dos direitos, a ausência de representatividade política, o declínio da capacidade humana de agir, a atração por discursos radicais e reducionistas.

Pode-se dizer que a persistência das massas no período do segundo pós-guerra e sua consequente ascensão a categoria de sujeito político revela que o totalitarismo e a sociedade de massas compartilham linhas de continuidades que merecem atenção. O processo de corrosão das bases da política ocidental, passando pela concentração do poder e o uso intensivo de expedientes propagandísticos para a mobilização e neutralização da experiência comum expõe o horizonte de tendências da época moderna em que ambos (totalitarismo e as massas) se inscrevem (Ver Di pego, 2015, Duarte, 2001). O vírus totalitário persiste e se espraia mais rapidamente conforme a adaptabilidade das massas às mais diversas circunstâncias é cada vez mais alargada: “Donde se conclui que pode ser errado presumir que a inconstância e o esquecimento das massas signifiquem estarem curadas da ilusão totalitária [...]” (Arendt, OT, 2012, p. 434). Devido a sua volubilidade e atração pela impermanência, as massas agarram-se a radicalidade em si e ao desejo de surgirem em cena e fazer parte de um movimento que a tudo subordina. Tal vertigem é o que garante a sustentação do líder totalitário e possibilita a aceitação do movimento como regra central. Massa e líder totalitário registram uma relação espelhada, na qual o apoio irrestrito que o líder totalitário detém é alimentado pela atração mórbida pelo radicalismo, pela descartabilidade dos padrões morais e dos princípios da política democrática.

[...] dentro da estrutura organizacional do movimento, enquanto ele permanece inteiro, os membros fanatizados são inatingíveis pela experiência e pelo argumento; a identificação com o movimento e o conformismo total parecem ter destruído a própria capacidade de sentir, mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte (Arendt, OT, 2012, p. 436).

Dentro da massa, a individualidade e, mais ainda, a singularidade desaparecem na unicidade opaca e translúcida. Assim, embora sejam incapazes de compartilhar ou estabelecer uma agenda política ou um programa de ação duradouro em nome de valores democráticos, princípios ou motivações não-violentas, isso não garante a salvaguarda contra sua fúria. A aspiração aos postos hierárquicos mais elevados, a admiração por projetos utilitários, o desejo pelo debate e a exposição de argumentos pouco interessavam às massas. O horizonte de

expectativas limita-se a uma intenção não definida que sempre pode ser mobilizada de inúmeras formas e a partir de novos afetos. Isso é indicador do fato de que os movimentos totalitários objetivam produzir e organizar as massas e não as classes. Essa organização, deve ser dito, não estabelece critérios políticos claros, de forma que não pressupõem, portanto, a mesma dinâmica representativa que ocorria nos moldes dos partidos tradicionais, que buscava estabelecer uma ponte entre o Estado e as demais parcelas da população. Os movimentos totalitários não objetivam a organização das opiniões de seus adeptos porque não buscam estabelecer vínculos de confiança, de convicção ou apoio.

A leitura que Arendt realiza do apoio irrestrito das massas toca no seu caráter polimórfico, revelador tanto da ausência de uma limitação intrínseca quanto da possibilidade desse apoio garantir a continuidade da empreitada totalitária mesmo em situações de crises internas. Ao contrário de uma aproximação entre pessoas diversas orientada pelo interesse comum, ou de uma articulação de classe orientada por objetivos específicos, as massas correspondem a um substrato oriundo de um mundo em ruínas e que serve de recurso para a política totalitária⁴³. Constituída por elementos que nunca antes haviam participado da política, seja porque não foram considerados pelos partidos políticos ou porque jamais se interessaram por qualquer forma de organização, associação ou conselho, a prontidão das massas revelou que este contingente específico possuía um interesse mórbido por: “[...] métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam terror em lugar de convicção” (Arendt, OT, 2012, p. 439). Mas acima de tudo, ao serem inflamadas pela propaganda totalitária, as massas revelariam, à luz do dia, a falência do funcionamento das instituições tradicionais da política representativa e do exercício do poder e da argumentação (Cf. Cavarero, 2019;2021).

Assim, a novidade do totalitarismo em comparação às demais formas de tiranias e ditaduras já registradas consiste em sua extrema radicalização da violência e da impossibilidade de coexistência⁴⁴ (Cf. Di pego, 2015, p. 118). Nessa linha interpretativa, Margaret Canovan⁴⁵ (2004, p. 243), ressalta como o controle total de todos os aspectos da vida privada e política,

⁴³ Acompanha-se aqui a interpretação ofertada por André Duarte: “As massas constituem o ingrediente ou matéria básica da configuração dos governos totalitários, pois eles se alimentam justamente da possibilidade da sua organização e destruição. [...] É justamente por causa dessa indiferença e inexperiência políticas que o totalitarismo arrebanha tão facilmente seus adeptos, seduzindo-os por meio do apelo à coerência e suposta superioridade da ideologia totalitária, que os preserva do exercício da persuasão ao substituí-la pelo desencadeamento da violência e pelo fanatismo destituído de convicções” (Duarte, 2000, p. 48).

⁴⁴ De acordo com Anabella Di Pego (2015), a dominação total prepara as condições necessárias para retroalimentar o terror e o isolamento mais radical entre as pessoas. Ver seu livro *La modernidade en cuestión: Totalitarismo e sociedad de masas en Hannah Arendt*. Edulp, colección de Filosofía, 2015.

⁴⁵ Ver o artigo intitulado “The Leader and the Masses: Hannah Arendt on Totalitarianism and Dictatorship. In: P. Baehr; N. Richter (Orgs). *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*. Cambridge University Press, 2004, (pp. 241-260).

por meio da organização sistemática e rigorosa de um mundo ficcional, somente é possível em uma realidade na qual o conceito de participação do cidadão na esfera pública é substituído pelo exercício da vigilância, do controle e do terror. Ou seja, a relação entre as massas e os movimentos totalitários expôs com clareza que o repúdio ao *status quo* da política tradicional e a atração pelo crime e pela violência haviam conquistado um lugar decisivo. Como sinaliza André Duarte (2000, p. 50-51), as massas carecem de um lugar próprio a partir do qual sejam capazes de compreender como sua existência e o mundo (entendido como espaço de coexistência entre a diversidade da espécie humana) se conectam. Por se colocarem rapidamente a disposição do movimento e da ideologia, indicam que são os frutos do processo de atomização da sociedade e da eliminação do sentido da política. Não estão interessadas em dialogar numa arena, em debater posições conflitantes ou exercer a cobrança política por mais participação no mundo público. A fim de explicitar essa consideração, é de fundamental importância compreender o papel desempenhado pela ralé, posto que as massas e a ralé, por conseguinte, constituem-se como a contrapartida ideal a esse mundo sem vínculos e relações comuns, pois não possuem quaisquer interesses por virtudes públicas ou morais, não visam o interesse coletivo nem se articulam em torno de interesses concretos.

1.4 OS RESÍDUOS DE UMA REALIDADE EM RUÍNAS II: A RALÉ

O homem da ralé, o resultado final do ‘burguês’, porém, é um fenômeno internacional; e é melhor não o submeter a demasiadas tentações na fé cega de que apenas a ralé alemã é capaz de atos tão pavorosos (*Hannah Arendt*).

Enquanto que as massas podem ser compreendidas como o resultado de um processo mais recente de desestruturação da civilização ocidental, abarcando todos aqueles que, de uma forma ou de outra, foram afetados pelas catástrofes, guerras, inflação e colapsos econômicos do limiar do século XX, a categoria da ralé [*Mob*] diz respeito a um processo originariamente marginal e descontínuo ao longo da história. Os estratos de onde a ralé provém muitas vezes são diferentes e dificilmente são permutáveis, constituindo um limbo de expectativas, anseios e volições quase sempre irrealis e pantagruélicos. A rigor, o termo aparece pela primeira vez perto do final do século XVII enquanto uma abreviação da expressão latina *mobile vulgus* e mantém uma referência ao temor “frente às multidões inconstantes e furiosas que irrompem e degeneram as boas formas de governo” (Cf. Versteegen, 2018, p. 06-08). Cumpre dizer que o sentido que Hannah Arendt destaca em sua análise da ralé resguarda alguns traços dessa compreensão, todavia, o registro histórico ao qual a autora se refere, em maior medida, quando

aborda o assunto a partir de *Origens*, é o século do imperialismo, especificamente, seus primórdios (a ascensão da burguesia) e desdobramentos posteriores (a conversão da política em um jogo de expansão do poder e do domínio)⁴⁶.

Assim, num primeiro momento, o interesse de Arendt é rastrear e compreender os efeitos acarretados à dimensão pública das primeiras tentativas de organização da ralé, entendida aqui como um determinado número de pessoas dispersas e sem nenhuma vinculação aparente, provenientes de todas as classes que foram afetadas direta ou indiretamente pelos ciclos do capitalismo, e que jamais acessaram um lugar de respeito na vida social, como boêmios, aventureiros, arrivistas, demagogos (Ver Canovan 2002; 2007; Brunkhorst, 2006; Duarte, 2000). Mais ou menos conscientes de sua marginalidade e dispensabilidade no interior da estrutura da sociedade competitiva capitalista⁴⁷, os componentes da ralé – os *declassés* –, sempre de forma heterogênea e individualizada, expressam uma mentalidade típica de ressentimento e revolta contra boa parte dos princípios de ordenação e sustentação da política⁴⁸. Ademais, essa compreensão é o que permite à Arendt demarcar a distância existente entre a ralé e os demais grupos que compõe o que convencionou-se chamar de povo. Logo, se o povo pode ser associado à soberania e à autodeterminação de uma nação, a ralé é o coro de fundo que serve de sustentação aos “gritos de ódio que se espraia pelas frestas da pequena burguesia” (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 70). Pretende-se adiante, explicitar de que forma essa leitura da ralé enquanto “canalizadora” de diversas formas de ataque e subversão radical das regras da política democrática se faz presente na seção de *Origens* dedicada ao tema do Antissemitismo, onde aparece conectada de maneira decisiva na leitura que Arendt realiza do turbulento Caso Dreyfus, que nas palavras de Arendt, constituiu um “prelúdio ao nazismo⁴⁹” (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 146).

⁴⁶ Conferir o artigo de Hannah Arendt intitulado “Sobre el imperialismo” contido na coletânea *La tradición oculta*. Nesse ensaio, que apresenta algumas reflexões que posteriormente seriam sistematizadas em *Origens* Arendt salienta o papel determinante das disputas políticas em torno do capital: [...] la existencia de una pequeña clase de capitalistas cuya riqueza y capacidad productiva dinamitaron la estructura social y el sistema económico de sus respectivos países y cuyos ojos buscaron avidamente por todo el globo terrestre inversiones provechosas para sus excedentes de capital [...]” (Arendt, LTO, 2005, p. 15).

⁴⁷ Ver o texto de Hauke Brunkhorst “Equality and elitism in Arendt”. Nas palavras de Brunkhorst: “The mob is made up of people who, as the result of the social upheavals wrought by nineteenth-century capitalism, no longer have a secure class position or any real connection to established political parties”. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (2006, p. 178-179).

⁴⁸ De acordo com Margaret Canovan: “These individuals have lost their place in the class structure. They are burning with resentment against ordered society, and easily mobilized for violence by demagogues”. Ver o artigo intitulado “The People, the Masses, and the mobilization of power: the paradox of Hannah Arendt’s ‘populism’”. In: *Social Research*, Vol. 69, Nº 2, 2002, (p. 405 ss.)

⁴⁹ Ver o artigo de Michael R. Marrus “Hannah Arendt and the Dreyfus Affair”. In: *New German Critique*, No. 66, Special Issue on the Nineteenth Century, 1995, (pp. 147-163).

O caso Dreyfus e suas controvérsias serviram de base para Hannah Arendt destacar os contornos fundamentais do que pode ser designado por *modus operandi* da ralé, neste caso, uma parcela da população que manifestou com veemência o preconceito e o ódio contra os judeus no debate público francês da época – os *antidreyfusard* – opondo-se abertamente à república, ao parlamento e a todos os setores do Estado. Para Arendt, a infundada acusação de conspiração e espionagem de Alfred Dreyfus a favor da Alemanha nas últimas décadas do século XIX mostrou não apenas as aproximações ilícitas existentes no alto escalão do exército, o tumulto de paixões desenfreadas e a rápida mobilização do ódio, mas, em última instância, que a influência deletéria dos grupos antirrepublicanos na aristocracia poderia ser mais efetiva em suas investidas do que os procedimentos adotados pelos partidos republicanos franceses. Aos defensores da causa republicana e partidários de Dreyfus, restou a constatação de que na França daquele tempo não havia, de fato:

[...] mais nenhum verdadeiro partidário de Dreyfus, ninguém que acreditasse que a democracia e a liberdade, a igualdade e a justiça ainda pudessem ser defendidas ou realizadas sob a república. A república caiu, finalmente, como um fruto meio podre no colo daquele velho grupo *antidreyfusard* [...] (Arendt, OT, 2012, p. 144).

Dentre as constatações políticas que Hannah Arendt extraiu do julgamento de Dreyfus importa destacar a ênfase concedida ao esvaziamento dos valores democráticos e a incapacidade da política partidária de conferir significado prático aos princípios republicanos de igualdade e justiça. Afora isso, a associação entre a ralé e grupos reacionários de direita da França fez da política e dos direitos sociais uma questão de privilégios exclusivos, trazendo à tona um “tumulto de paixões desenfreadas e chamas de ódio” (Arendt, OT, 2012, 145). Num primeiro momento, essa proximidade entre setores radicais e marginais da sociedade se deu por meio do compartilhamento do preconceito enraizado contra os judeus e contribuiu para a disseminação de um sentimento nacionalista baseado na ampla condenação de todos aqueles que não pertencem ao restrito círculo dos iguais (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 151). A partir desta conjunção, os judeus e outras minorias passaram a ser atacados pela ralé por representarem tudo o que era antinacional e, conseqüentemente, odiável. E conforme crescia o ódio da ralé com relação à sociedade e seus componentes, mais violentamente atacavam o modo como os judeus e outros estrangeiros eram tolerados nela; e, se odiavam o governo, atacavam os judeus por terem sido protegidos pelo Estado (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 161). A ralé se une em torno da premissa de que a sociedade deve: “purificar-se do mal, reconhecendo abertamente os criminosos para publicamente cometer os crimes” (Arendt, OT, 2012, p. 138), sem as amarras de qualquer valor racional ou moral, munindo-se abertamente e sem hipocrisia da crença na

raça⁵⁰, sistematicamente explorada pelo imperialismo nas colônias africanas (Ver Arendt, LTO, 2005 p.17-18).

Esse comportamento orientado pelo racismo e movido pela raiva e pelo ódio é o resultado da maneira típica da ralé perceber a realidade e manifestar-se publicamente. Hannah Arendt pontua a esse respeito que diferentemente do povo organizado em torno das classes sociais e seus interesses e que, por sua vez, encontrava espaço num sistema representativo, a ralé: “[...] brada sempre pelo ‘homem forte’, pelo ‘grande líder’” (Arendt, OT, 2012, p. 159). A ralé, gestada nas paixões e frustrações de tais indivíduos marginalizados ou deslocados dentro da sociedade, estabelece os traços de uma pseudopolítica ou antipolítica, na qual o discurso político e suas deliberações reduzem-se à expressão de pura indignação e ressentimento (Cf. Brunkhorst, 2006). Em consonância ao desdém que expressam pelas instituições e pelos princípios orientadores da política, a ralé deposita sua força em ações antidemocráticas e extra legais a fim de desmascarar aquilo que entende ser: “[...] as verdadeiras forças da vida política”, as supostas influências que os olhos não veem e que “atuam por trás das cortinas” (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 161). Tais regras ocultas que a ralé supostamente é capaz de identificar no mundo (e que se compromete a combater através de diversas formas de violência) dizem respeito aos mais variados tipos de teorias conspiratórias e teses negacionistas (como, por exemplo, a dominação judaica da sociedade, a influência comunista, a conspiração maçônica). Indiferente a qualquer virtude cívica, princípio democrático ou ideal de conduta, a ralé se aglutina ao redor de qualquer grupo que esteja disposto a aderir suas “leituras absurdas do mundo” da mesma forma como um líquen se fixa a uma rocha.

Essas mentiras eram legítimas fraudes não apenas intelectuais como também culturais e morais que, todavia, se mostravam perfeitamente válidas para a mentalidade da ralé e atrativas para as massas. Em um contexto no qual todos os valores e certezas tradicionais haviam perdido seu poder de sustentação e significação do mundo, era mais fácil: “aceitar proposições patentemente absurdas do que antigas verdades que haviam virado banalidades [...]” (Arendt, OT, 2012, p. 467). Nesse sentido, a leitura de Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2021, p. 57) aponta precisamente para o fato de que foram estas condições gerais que estavam presentes no mundo anterior ao totalitarismo que tornaram possível um “regime apoiado na mobilização e doutrinação ideológica das massas”. Sendo assim, as condições prévias da dominação totalitária

⁵⁰ No ensaio “Sobre el imperialismo” Hannah Arendt destaca o seguinte ponto: “Esta claro, pues, que en la alianza entre chusma y capital la iniciativa ha pasado a la chusma: su creencia en la raza ha vencido a la temeraria esperanza de beneficios ultraterrenales, su cinica resistencia a cualquier valor racional y moral ha sacudido, y en parte ha destruido, la hipocresia, el fundamento del sistema capitalista” (Arendt, LTO, 2005, p. 19).

são condições gerais que não devem ser menosprezadas em sua força destrutiva e possibilidade de sobrevivência ao longo dos tempos. O sentimento de superfluidade e despertencimento, aliado a falta de senso de realidade foi, segundo Arendt, o que possibilitou a aliança entre a elite e a ralé num ímpeto de violência incontrolável. Já o colapso do sistema de classes tradicional e a preponderância do ideal burguês sobre os demais campos da vida política e social foram responsáveis pela atração das massas à pressuposta “superioridade” da visão de mundo totalitária.

Essa instabilidade e volubilidade da ralé, de acordo com Hannah Arendt, foi o ingrediente que possibilitou sua união com os asseclas anti-Dreyfus, por si só um mosaico que contava com militares oportunistas, nacionalistas e membros das mais diversas origens econômicas que objetivavam galgar algum poder ou a simpatia da opinião pública reacionária, mesmo que para isso tivesse que mobilizar e alimentar os mais diversos preconceitos dentro da sociedade⁵¹. Para isso contavam com a mobilização e o comportamento violento de todos os *déclassés* que se colocavam à disposição para atacar não apenas os jornais que publicavam os artigos de Clemenceau, Anatole France e Émile Zola, (os intelectuais partidários de Dreyfus e que tomaram partido público da sua causa), mas inclusive as suas casas e perseguir indiscriminadamente qualquer um que apoiasse um novo julgamento e a revisão das provas em questão.

Os porta-vozes anti-Dreyfus, que provinham das classes superiores, tornaram-se, assim, os líderes da ralé a medida em que estrategicamente abraçavam o ponto de vista do apreço pela destruição de tudo o que é considerado duradouro e respeitável. A elite social junto de alguns partidos da Terceira República passara a instrumentalizar a pulsão destrutiva que provinha da ralé francesa, convertendo-a em manobras e artimanhas cada vez mais radicais a fim de se tornarem os porta-vozes da verdade e construírem a imagem de heróis nacionais. Esse pano de fundo esconde o fator de cumplicidade entre a alta sociedade e o submundo, o cinismo anárquico e o gosto pela destruição provindo da ralé. O caso Dreyfus serve de exemplo para notar como a alta sociedade caminhava nas mesmas trilhas do ódio e da violência da ralé. Hannah Arendt fala de um traço de parentesco entre ambas. O fato constatado por Arendt:

[...] os princípios políticos da ralé, tal como os vemos nas ideologias imperialistas e nos movimentos totalitários, denunciam uma afinidade surpreendentemente forte com as atitudes políticas da sociedade burguesa, uma vez expurgadas da hipocrisia e das concessões à tradição cristã. O fato de as atitudes nihilistas da ralé terem atração

⁵¹ Conforme as palavras de Hannah Arendt: “A sociedade e os políticos da Terceira República, seus escândalos e aventuras, haviam criado uma nova classe de *déclassés*; não se podia esperar que lutassem contra a própria progênie; pelo contrário, iriam adotar a linguagem e os pontos de vista da ralé” (Arendt, OT, 2012, p. 162).

intelectual tão grande para a burguesia demonstra um relacionamento de princípios que vai muito além do próprio nascimento da ralé (Arendt, OT, 2012, p. 230).

Foram as intervenções públicas de Anatole France e Émile Zola, em especial a sua célebre carta intitulada *J'accuse* de 1898 endereçada ao então presidente da França Félix Faure os expedientes que produziram algum efeito de resistência a essa “conjunção niilista” entre ralé e burguesia, revelando a toda sociedade interessada o verdadeiro significado do embate do caso Dreyfus, qual seja, de que a privação da igualdade de justiça e julgamento a um grupo da população poderia se converter na privação de justiça e igualdade para todos. Nesse sentido, era a “república que estava em perigo”, porém, como destaca Arendt, não havia “um grupo político sequer, nem um único político de reputação” disposto a lutar seriamente ao lado da causa republicana⁵² (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 163). A incapacidade dos partidos tradicionais de sensibilizar e mobilizar as demais parcelas do povo contrastava com a efetiva presença da ralé nas ruas, ao mesmo tempo em que seus admiradores da boa sociedade se ancoravam em princípios pseudo-nacionalistas e patriotas. Nesse imbricamento, o *modus operandi* da ralé surge em seus contornos mais conhecidos:

Cada lance dos partidários de Dreyfus (que se sabiam em minoria) era seguido de perturbação mais ou menos violenta das ruas. O modo como o Estado-Maior organizou a ralé foi notável. [...] Se Zola dizia uma palavra, imediatamente suas janelas eram apedrejadas. O grito ‘Morte aos judeus!’ varreu o país –, [...] explodiam tumultos antissemitas, invariavelmente atribuíveis à mesma fonte. [...] a ralé assumia ares militares. Tropas de choque antissemitas surgiam nas ruas para assegurar-se de que todo comício pró-Dreyfus terminasse em sangueira. A cumplicidade da polícia era patente em toda parte (Arendt, OT, 2012, p. 164-165).

O caso Dreyfus trouxe às claras que as possibilidades de organização da ralé giravam em torno do uso indiscriminado da violência, do culto estético ao poder, do ataque e da perseguição – características estas que continuam existindo dentro de grupos e setores radicais da política ocidental. No entanto, além disso, o drama de Dreyfus reiterou que o antigo preconceito da sociedade contra o “pária sem nação”, para quem “os direitos humanos não existem” ainda poderia ser a tônica da relação entre a boa sociedade e os judeus, mesmo com relação àqueles mais bem assimilados (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 173-174). Nas palavras de Arendt: “Assim que a ralé começou sua campanha de terror contra os partidários de Dreyfus, encontrou diante de si o caminho aberto” (Arendt, OT, 2012, p. 167) para investir contra

⁵² A este ponto é pertinente o seguinte excerto: “Em termos gerais, então, quem eram os defensores de Dreyfus? [...] A resposta é simples: não constituíam qualquer partido ou grupo homogêneo. É certo que provinham mais das classes inferiores que das superiores, incluindo – o que comprova a afirmação – mais médicos que advogados e funcionários civis. De modo geral, porém, formavam uma mistura de vários elementos [...] homens que no dia seguinte se separariam e tomariam caminhos diferentes” (Arendt, OT, 2012, p. 169).

diversos setores da vida democrática. Justamente por não compartilhar de nenhum interesse de classe e negar a troca de opiniões, a ralé conecta-se de forma umbilical à possibilidade de supressão da política e exprime a faceta destrutiva do ser sozinho. Assim, nota-se que a ralé se diferencia de outras formas de multidão organizada, pois a lógica imanente às ações da ralé independe da associação duradoura dos seus membros, estando mais próxima do oportunismo, da ação enquanto meios e fins em busca da vantagem pessoal. A presença deste “imaginário” da ralé na sociedade pode ser sentida cada vez que o ódio e o medo são mobilizados contra inúmeros comportamentos e atitudes da sociedade que diferem do padrão avaliativo da ralé, ou ainda, cada vez que o direito à liberdade de expressão se confunde com o direito à perseguição e supressão de outros pontos de vista (Cf. Arendt, 1999). Por isso que Hannah Arendt salienta o fato de que a mentalidade da ralé pode subsistir mesmo que seus componentes não estejam articulados ou não componham um grupo coeso e uniforme.

É importante destacar que dentro do esquema de poder dos partidos políticos, que se colocavam na qualidade de porta-vozes do povo francês, houve um desinteresse manifesto frente ao sentido político da acusação contra Dreyfus⁵³ e uma relutância em assumir a causa em questão. Por outro lado, Arendt comenta que os próprios judeus franceses não esboçaram de imediato nenhuma resposta “por não enxergarem que se tratava de uma organizada luta política contra eles” (Arendt, OT, 2012, p. 174). Apenas pequenos grupos e minorias, as mais heterogêneas possíveis, se agrupavam em torno de Dreyfus, organizavam comícios e divulgavam panfletos num gesto de clamor por justiça e contra a cumplicidade corrupta entre a República e o exército. Esses partidários de Dreyfus, de acordo com Arendt:

[...] não constituíam qualquer partido ou grupo homogêneo. É certo que provinham mais das classes inferiores que das superiores [...]. De modo geral, porém, formavam uma mistura de vários elementos: homens tão diversos entre si como Zola e Péguy [...], homens que no dia seguinte se separariam e tomariam caminhos diferentes (Arendt, OT, 2012, p. 169).

De acordo com Arendt, o caso Dreyfus, na qualidade de “grande espetáculo” que mobilizou diversos setores da sociedade francesa, mostrou que para os ocupantes do parlamento importava apenas a manutenção da política de representação de interesses, e que para garantir esse fim, fazia-se necessário blindar a dimensão do poder instituído dos ecos das vozes oriundas

⁵³ Como destaca Hannah Arendt, a situação da política parlamentar diante do caso Dreyfus revelava sua incapacidade de se voltar para questões que escapassem a órbita dos próprios interesses: “Os socialistas defendiam os interesses dos trabalhadores; os oportunistas, os da burguesia liberal; os coligacionistas, os das classes católicas superiores; e os radicais, os da pequena burguesia anticlerical. [...] Não os estorvava qualquer obrigação mais alta para com a solidariedade humana” (Arendt, OT, 2012, p. 166-167).

das ruas. Já para o povo, o processo Dreyfus revelou o quanto os interesses da elite e da ralé atrelavam-se à manipulação de preconceitos e ideologias rasteiras. Diante desse intrincado panorama de fanatismo exacerbado e restrição severa da tolerância, era de fundamental importância que o povo francês lutasse não apenas por uma verdadeira representação política por parte de seus políticos, mas sobretudo, que se compreendessem como os mais interessados em agir frente ao caso Dreyfus, posto que, de uma hora para outra, qualquer outro grupo poderia ser analisado por meio dos mesmos critérios excludentes e “desumanos” e, conseqüentemente, ser atacado por representar certas “fantasmagorias mentais” que compõe a estreita visão de mundo da ralé.

É na seção de *Origens* dedicada ao Imperialismo que a ralé retorna ao centro da análise de Hannah Arendt. Como ressalta Karuna Mantena⁵⁴, uma sessão que oferta uma análise vertiginosa da ascensão da burguesia europeia ao poder político, das origens do pensamento racial e do racismo, dos bôeres na África do Sul, do imperialismo britânico na Índia e no Egito, ao nacionalismo continental (ou seja, os movimentos de unificação pangermanista e pan-eslavista), e como todas essas correntes díspares contribuíram para a decadência institucional e ideológica do Estado-nação (Mantena, 2010, p.86 – *tradução minha*). De fato, o imperialismo transformou a configuração política das maiores potências da Europa. Esse momento da história levou à desintegração do Estado-nacional e gestou “os ingredientes necessários para gerar o subsequente surgimento dos movimentos e governos totalitários” (Arendt, OT, 2012, p. 187), seja no tocante ao esvaziamento das leis e das proteções constitucionais, seja com relação à radicalização dos métodos de extermínio e violência. Sendo assim, o que importa destacar é as conseqüências do engajamento da ralé em desempenhar a função de servidores do aparato administrativo das colônias no interior das possessões europeias.

Para tanto, é importante considerar de perto algumas reflexões que aparecem no tópico intitulado “Aliança entre a ralé e o capital” onde, inicialmente, Hannah Arendt desenvolve a sua compreensão de que a expansão irrefreável foi uma rota de fuga para os investidores e comerciantes burgueses, para salvaguardar seu capital e possibilitar a continuidade de seus lucros. De forma expressa, a expansão como objetivo permanente e supremo da política é a ideia central do imperialismo” (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 192). Esse interesse pelo aumento irrefreável do poder não estava alicerçado a nenhum conceito político, mas a um modelo de

⁵⁴ MANTENA, Karuna. “Genealogies of a Catastrophe: Arendt on the logic and legacy of Imperialism” (pp.83-113). In: BENHABIB, Seyla (Org.) *Politics in dark times: encounters with Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2010.

alargamento econômico que visava a permanente produção industrial e transações comerciais bem como o aumento da produção de bens a serem consumidos. De acordo com Arendt, “o imperialismo surgiu quando a classe detentora da produção capitalista rejeitou as fronteiras nacionais como barreira à expansão econômica” (Arendt, OT, 2012, p. 193). Assim, por essa via, os interesses particulares da burguesia tomam de assalto a política em sua totalidade, fazendo do Estado-nação um mero aparato estratégico para a expansão irrestrita e a transformação da política nacional em política mundial.

Conseqüentemente, esse primeiro estágio da dominação burguesa durante a era imperialista produziu um outro subproduto que estaria diretamente envolvido na determinação da política enquanto registro da força e da violência, a saber: “[...] o lixo humano, que cada crise, seguindo-se invariavelmente a cada período de crescimento industrial, eliminava permanentemente da sociedade produtiva” (Arendt, OT, 2012, p. 221). Nas palavras de Hannah Arendt, trata-se, pois, do encontro de duas forças supérfluas, o capital e a mão-de-obra supérflua, ou antes, entre o domínio político da burguesia e o anseio por protagonismo da ralé: “[...] gerada pela monstruosa acumulação de capital, acompanhava sua genitora ideológica nessas viagens de descoberta [...]” (Arendt, OT, 2012, p. 222). Este material humano supérfluo se encarregará de colocar em funcionamento dois traços centrais da política imperialista: a premissa racista da divisão dos povos e a ideia de que o corpo político se estrutura em torno ao culto à propriedade e ao senhor dono de suas posses.

A última premissa listada acima leva Arendt a considerar o fato de que a marca da presença e da atuação dos países europeus ao longo do imperialismo resumia-se a efetividades dos instrumentos da violência do Estado, a polícia e o Exército, que: “[...] foram promovidos à posição de representantes nacionais [...]” (Arendt, OT, 2012, p.204). Essa constatação revela que a substância da lei nacional, seja ela britânica, francesa ou germânica, (e suas garantias constitucionais tais como a preservação dos direitos humanos) era válida exclusivamente para os limites da nação em que foi instituída. Logo, a relação estabelecida entre os encarregados da máquina imperialista e os demais povos estaria alicerçada exclusivamente na prática da força, seja enquanto a ação direta ou como o centro articulador dos interesses da burguesia. Enquanto etapa decisiva do domínio político da burguesia, a aliança entre os membros da elite e da ralé encontra-se na gênese da política imperialista em sua faceta mais destruidora, podendo ser entendida como um efeito *boomerang* que posteriormente atuaria no próprio território europeu na formação dos líderes do regime nazista. O imperialismo, de acordo com a leitura de Arendt, situa-se numa conjuntura marcante, entre uma riqueza supérflua criada por acúmulo excessivo que, conseqüentemente, ao ser aplicado em investimentos nas colônias mobilizou a ralé – um

contingente numericamente significativo de indivíduos destituídos de quaisquer princípios – para fazer dessa riqueza um trampolim para os massacres que seriam perpetrados nas colônias.

Em outros termos, o elo de ligação entre os burgueses e a ralé reflete uma linha contínua que aponta para a política do extermínio burocraticamente organizado. Trata-se de uma proximidade que tornou possível a utilização em larga escala desta parcela pelos políticos imperialistas na medida em que evocavam doutrinas raciais, de superioridade étnica, de heroísmo e de impetuosidade. Cumpre salientar que a distância que separava a política interna das coroas europeias da organização burocrática implementada nos “territórios ultramar” tinha por objetivo principal manter fora do campo do visível a pilhagem e a mais cruel exploração de territórios alheios (sem considerar a degradação de povos inteiros). Por conseguinte, os funcionários da ralé seriam o elo intermediário, a mão de obra disposta a fazer a mediação e os serviços sujos no espaço do território estrangeiro. Assim sendo:

[...] uma política de força completamente destituída de princípios não podia ser exercida antes que existisse uma massa igualmente isenta de princípios e numericamente tão grande que o Estado e a sociedade já não pudessem controlá-la. O fato de que essa ralé pudesse ser manuseada por políticos imperialistas e inspirada apenas por doutrinas raciais fez crer que somente o imperialismo podia resolver os graves problemas domésticos, sociais e econômicos dos tempos modernos (Arendt, OT, 2012, p. 231).

A força motriz da ralé é a percepção de seu desenraizamento e a ausência de uma realidade comum. Isso implica que sua súbita mobilização foi acompanhada por um distanciamento ainda maior de qualquer resquício de responsabilidade por suas ações. Executavam as ações necessárias para a manutenção da contínua exploração de recursos, geração de lucros e a consequente submissão dos povos autóctones. A fuga para as colônias em busca de riquezas e de um “lugar na história” revela um dos lados do oportunismo intrínseco à mentalidade da ralé. Assim, se a estruturação social de seus países de origem, baseada no pertencimento e no papel desempenhado no interior de uma classe, impossibilitava à ralé adquirir relevância ou ascender a um lugar de destaque, ao servir nas colônias, dominando povos estrangeiros em países distantes, ralé conquistava um status de “servidores da nação” (Arendt, OT, 2012, p. 226-227). Ao se colocarem à serviço da burocracia⁵⁵ administrativa colonial, a ralé – que Arendt remete às características da personagem Mr. Kurtz da obra *O*

⁵⁵ A respeito da burocracia Hannah Arendt traz que: “No governo burocrático, os decretos surgem em sua pureza nua, como se já não fossem obras de homens poderosos, mas encarnassem o próprio poder, *sendo o administrador seu mero agente acidental. Não existem princípios gerais por trás dos decretos que a simples razão possa entender, mas apenas circunstâncias que mudam constantemente* e só um perito pode conhecer em detalhes” (Arendt, OT, 2012, p. 341 – *grifo meu*)

Coração das Trevas de Joseph Conrad –, equivale ao protótipo do indivíduo que prontamente abraça a ideologia da “raça superior”, assumindo-a como uma ideia diretiva que abre precedentes para inúmeras crueldades. A este respeito convém citar as palavras do próprio Conrad:

[...] sua administração consistia em saquear e acredito que nada mais. Eram conquistadores e para isso bastava a força bruta... nada de que se vangloriar, pois tal força não passava da exploração de uma oportunidade frente à fraqueza dos outros. Pegavam o que podiam pelo simples prazer da posse. Tudo se resumia à prática do roubo violento e ao assassinato em primeiro grau em massa. Estes homens abraçavam tudo isso cegamente, como é normal àqueles que encaram as trevas. A conquista da terra, que basicamente significa pilhar daqueles que têm um nariz diferente ou outra compleição física, não é muito atraente quando a observamos com atenção. O único atenuante é a ideia. Uma ideia por trás de tudo. Não um pretexto emocional, mas uma ideia. Uma crença altruísta nessa ideia... algo que se possa construir para depois venerar e nos ajoelharmos diante dela oferecendo sacrifícios (Conrad, 2020, p. 15).

Diante de um mundo radicalmente outro e orientados por uma política que entendia que o uso soberano do poder estava justificado pela organização sistemática da força, a ralé pode desvencilhar-se de todos os “limites legais e institucionais” (Ver Brunkhorst, 2006, p.178-179). Ali poderiam recorrer à força e à violência abertamente, sem precisar levar em conta qualquer limitação ou obstáculo, visto que, em última instância, eram o dispositivo abscondido da mesma lógica imperialista que exortava a expansão do poder sem a necessidade de criação de um corpo político estável. Em todo caso, o que não foi previsto pela política de “exportação” da ralé para as colônias, de acordo com Arendt, foi a lição que esse subgrupo extraiu das suas investidas, qual seja, de que por meio de mera violência, um grupo subprivilegiado podia criar uma classe ainda inferior a si próprio; que para isso não era necessária uma revolução, mas bastava que ele se unisse aos grupos das classes dominantes (Cf. Arendt, OT, 2012, p.293).

Trata-se de perceber que as possessões coloniais em território africano se tornaram o solo mais fértil para que florescesse o grupo que viria ser mais tarde a elite nazista. Viram ali como era possível transformar povos em raças e como, pelo simples fato de tomarem a iniciativa desse processo, podiam elevar seu próprio povo à posição de “raça dominante” (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 294). O que Hannah Arendt procura destacar é a necessidade de se compreender o racismo como um elemento capaz destruir não só o mundo ocidental, mas toda a civilização humana (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 232). Por isso seu entendimento de que ao menos desde o início do século XX, o racismo absorveu e “reviveu todos os antigos pensamentos racistas, que, no entanto, por si mesmos, dificilmente teriam sido capazes de transformar o racismo em ideologias” (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 233). Na burocracia imperialista, o administrador está de

posse da crença inabalável de que sua ação violenta é resultado necessário do tipo de contato que mantém com os povos subjogados.

Em última instância, na seção de *Origens* intitulada “O pensamento racial antes do racismo” Arendt avança a tese de que os procedimentos executados pelos administradores burocratas foram um ensaio geral das tendências que mais tarde se espriariam pelo mundo ocidental por meio dos regimes totalitários, servindo de “poderoso catalisador de simpatizantes”. Segundo Arendt, as ideologias raciais foram o melhor meio de propagação das ideias nazistas, posto que, a ideologia é o contrário da opinião, e pretende ser a chave da história ou das raças, o elo que conecta todos os acontecimentos e os explica conforme uma narrativa totalizante. É um suposto conhecimento oculto que determina e orienta a humanidade e a natureza; além disso baseia-se na ausência de pensamento sobre o que se executa, na supressão da singularidade em nome da força coercitiva que orienta as ações; na disposição em seguir determinadas leis que estão aquém da compreensão individual, na ausência de questionamento frente a legalidade do processo em andamento e na disposição em desaparecer no total esquecimento e impessoalidade.

O racismo deliberadamente nega o princípio sobre o qual se constroem as organizações nacionais de povos – “o princípio de igualdade e solidariedade de todos os povos, garantido pela lei de humanidade” (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 236). É nesse sentido que a crítica de Aimé Cesaire em seu texto *Discurso sobre o colonialismo* é endereçada, texto no qual o pensador reflete acerca da transformação acarretada pela prática colonialista na compreensão do que é o ser humano:

Esses fatos provam que a colonização, repito, desumaniza o homem mesmo o mais civilizado; que a ação colonial, a empreitada colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo do homem nativo e justificada por esse desprezo, tende inevitavelmente a modificar aquele que a empreende; que o colonizador, ao habituar-se a ver no outro a besta, ao exercitar-se em tratá-lo como besta, para acalmar sua consciência, tende objetivamente em transformar-se ele próprio em besta (Cesaire, 2010, p. 25)

A investida colonialista, pautada no racismo, revelou a longo prazo que a humanidade do homem poderia ser não apenas relativizada, como também massacrada, e que os próprios direitos humanos possuíam uma validade muito estreita e frágil, estando condicionados ao pertencimento do homem a um determinado povo “privilegiado”. De fato, o encantamento que a noção de raça exerceu, quer sob a forma de conceito ideológico geral na Europa, ou como explicação de emergência para as experiências chocantes e sangrentas: “[...] sempre atraiu os piores elementos da civilização ocidental” (Arendt, OT, p. 268) de sorte que, quando os

européus realizavam massacres sistemáticos em solo africano, de certa forma não sentiam que estivessem cometendo algum crime contra homens (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 277). Diante dessa circunstância, percebeu-se que os direitos humanos não eram uma característica inerente à condição humana. Logo, mesmo que inalienáveis em sua forma e declaração, no exato momento em que seres humanos deixavam de contar com a proteção de um governo próprio, de cidadania e reconhecimento, “[...] não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los” (Arendt, OT, 2012, p. 397).

A perda dos direitos humanos lança o ser humano à zona cinzenta de: “[...] sua abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais” (Arendt, OT, 2012, p. 405). Porém, se a violência e o crime eram negligenciados por estarem sendo cometidos em terras estrangeiras, Hannah Arendt destaca que a lacuna existente entre a ideia do direito a ter direito e, por conseguinte, a falta de uma estrutura onde se é julgado pelas ações cometidas e opiniões manifestadas, foi perceptível de forma radical quando povos inteiros foram abertamente lançados para fora da possibilidade de reconhecimento em plena Europa, quando um crescente número de apátridas e refugiados não eram reconhecidos efetivamente por nenhum país. Efeitos da pretensa homogeneidade que lança para fora da “comunidade dos iguais” os que são identificados como “diferentes”, reduzindo-os à elementaridade natural: “[...] da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais” (Arendt, OT, 2012, p. 412).

Apenas enquanto cidadãos reconhecidos por alguma comunidade estabelecida essa equalização das diferenças se torna produtiva, quer dizer, instauradora de direitos mutuamente reconhecidos. Permite-lhes, enfim, participar do artifício humano na qualidade de agentes insubstituíveis dotados de criatividade. Todavia, ao ser reduzido forçadamente à sua elementaridade natural, isto é, à sua vida biológica e nada mais, o ser humano passa a ser vítima do julgamento seletivo da ideologia da raça, e corre o risco de ser julgado “indesejável”, “dispensável”, “matável” (Cf. Duarte, 2000, p. 45). Consequentemente, sua espontaneidade caminha para ser convertida em comportamento, sua ação em simples reação. De acordo com Arendt, a seleção da vida e a homogeneização de sua diversidade, pode produzir efeitos catastróficos na política. Pode produzir bárbaros e assassinos em territórios que antes eram livres e democráticos, pode forçar milhões de pessoas às condições mais desumanas de inexistência. E tal possibilidade, na avaliação da autora, não se restringe ao contexto de guerras e exceções.

Aqui, vale destacar que a solidão deixou de ser uma experiência limítrofe para se converter numa dimensão abrangente do cotidiano das massas das grandes cidades. Por essa via, é esclarecedor a leitura trazida por Adriano Correia, que chama a atenção para o fato de

que: “em uma condição de completo isolamento, desamparo, desarraigamento e abandono, a suscetibilidade à força coerciva da inflexível articulação interna da ideologia é elevada ao paroxismo” (Correia, 2013, p. 204). Acrescente-se a essa situação a derrocada do sistema de classes, de seu poder organizador e orientador, a fragmentação da própria vida em comum, o avanço do individualismo liberal. Nesse cenário, a solidão de cada indivíduo impede uma compreensão das possibilidades de modificação via o agir comum. Não é à toa a preocupação de Hannah Arendt contida no cerne de seu livro *A condição humana* [*The human condition*] no tocante à ampliação do espaço do trabalho frente às demais possibilidades humanas. No próximo capítulo dar-se-á início a uma investigação acerca de algumas implicações relativas a este tema. Buscar-se-á discutir em que medida a ascensão do trabalho sobre as demais atividades humanas contribuiu para a transformação da categoria do *animal laborans* a uma forma tipicamente moderna de olhar para o mundo. Logo, a pergunta que se sobressai é a seguinte: face ao caráter repetitivo do trabalho e do consumo, em que medida é possível a construção de novos espaços para a ação democrática coletiva, de um *éthos* democrático? A redução dos indivíduos a seres que apenas trabalham seria o fim da possibilidade da democracia no mundo moderno?

CAPÍTULO 02
A MODERNIDADE E O
ESTREITAMENTO DO AGIR

2.1 DA GLORIFICAÇÃO DO TRABALHO ÀS SUAS IMPLICAÇÕES POLÍTICAS

[...] ainda não temos uma resposta para a questão política colocada pela necessidade do labor na vida humana e pelo papel supremo que ele desempenha no mundo moderno (*Hannah Arendt*).

A capacidade humana de iniciar algo não necessariamente assegura o resultado almejado. Talvez esse seja o grande dilema da ação e o foco da “denúncia” de grande parte da tradição filosófica contra os assuntos humanos. Restando ao agir apenas possibilidades e incertezas, toda a tradição do pensamento filosófico político ocidental – à medida em que formulava suas teorias *sobre* a política – buscou ora afastar ora negar a potencialidade e a validade do convívio e das relações humanas⁵⁶. Por almejar neutralizar a pluralidade humana, a tradição filosófica frequentemente exigiu da ação uma: “[...] unidade que por princípio se revela como impossível, salvo sob a tirania” (Arendt, PP, 2020, p. 43). E sobre a ótica do poder tirano, pelo menos a partir da acepção moderna da palavra, homens e mulheres passam a ser considerados como reféns do poder arbitrário e coercitivo⁵⁷.

Indo na contramão dessa perspectiva, *A condição humana* [*The human condition* 1958], publicada sete anos após *Origens do totalitarismo*, é o livro no qual a autora busca operar um resgate da dignidade própria da ação, ou ainda, conforme Thereza Calvet de Magalhães (1985, p. 02), do sentido de: “[...] um verdadeiro espaço público, plural e autônomo, de deliberação e de iniciativa”. Projeto ambicioso que conduziu seu pensamento a um enfrentamento da tradição, isto é, de seus conceitos e preconceitos, ao mesmo tempo em que realiza um exame atento da moderna alienação das sociedades diante do mundo e de suas instituições (Cf. Neto, 2009). Não à toa, Hannah Arendt recebeu inúmeras críticas e seu pensamento foi considerado ora “utópico”, ora “ineficaz”, até mesmo “elitista”. Conforme destaca Maria Cristina Müller⁵⁸, boa

⁵⁶ O tema da tradição e sua determinação do modo como os indivíduos enxergam a política permeia os capítulos que se seguem. Neste sentido, destaca-se o posicionamento de Jerome Kohn, expresso na introdução ao conjunto de textos de Hannah Arendt intitulada *A promessa da política* (2020), segundo o qual: “A tradição rebaixa a ação política para a categoria meios-fins, a ação como meio *necessário* para a consecução de um fim mais elevado que ela própria” (Kohn, 2020, p. 31). Ainda a esse respeito, vale conferir o livro de Bhikhu Parekh *Hannah Arendt & The search for a new political philosophy*, em específico os dois primeiros capítulos nos quais o autor sintetiza os diversos argumentos de Hannah Arendt contra o ponto de vista da filosofia.

⁵⁷ Conforme escreve Hannah Arendt em seu ensaio “Que é autoridade?”: “[...] o tirano é o governante que governa como um contra todos, e o ‘todos’ que ele oprime são iguais, a saber, igualmente desprovidos de poder” (Arendt, EPF, 2009, p. 136).

⁵⁸ Conferir o artigo de Maria Cristina Müller “Apologia à obra *A condição humana* de Hannah Arendt 60 anos após sua primeira publicação”. In: Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), [S. l.], v. 25, n. 48, p. 31–58, 2018. O texto faz parte de uma importante edição da revista lançada em 2018, data que celebra os 60 anos de publicação de *A condição humana*. Edição completa disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/issue/view/799>.

parte das invectivas contra Hannah Arendt reiteram que sua compreensão da política seria: “[...] irrealizável e não serviria para nada”, dado que a atividade da ação: “[...] não produz nada material como o faz o operário da fábrica; não permite mando e obediência como é o caso do lar em que há hierarquia” (Müller, 2018, p.36). À diferença da fabricação – que possui um início definido e um fim previsível – a ação nunca deixa um produto atrás de si. Se chega a ter quaisquer consequências, diz Arendt: “[...] estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão” (Arendt, EPF, 2009, p. 91).

Não será o caso, aqui, de desdobrar todas estas críticas. Busca-se, neste momento da tese, identificar e isolar os desafios que a centralidade da atividade do trabalho [*Labor*] acarreta não somente à duradoura permanência do mundo, erigido para abrigar a “fugacidade da vida humana”, mas à possibilidade de uma política que tencione ser democrática e plural, à autocompreensão dos sujeitos como singulares e, sobretudo, cidadãos, capazes de ação e associação. Considerando essa problemática, o tratamento que será dado às diversas inversões ocorridas dentro da hierarquia tradicional – as quais Arendt discute ao longo de *A condição humana* – pretende deixar de lado a escolha por um ou outro ponto de vista privilegiado, seja a subordinação da *vita activa* à *vita contemplativa*, a valorização exacerbada da fabricação em detrimento da ação, ou ainda, a ascensão do social e conseqüente diluição do espaço público. Embora essas questões sejam de suma importância para um entendimento da estrutura argumentativa presente em *A condição humana*, elas serão consideradas à luz do pressuposto de que a potência original do pensamento de Arendt, conforme salienta Rodrigo Ribeiro Alves Neto⁵⁹ (2021), surge a medida em que ele é mobilizado. Ora, isso implica encarar os aportes e conceitos de Hannah Arendt como “ferramentas de análise” que possibilitam não somente um repensar as pressuposições e significações tradicionais sobre a *vita activa*, mas sobretudo uma avaliação crítica das condições cada vez mais adversas para o pleno exercício do compartilhamento democrático do mundo, e, especialmente, a existência de um espaço público e livre, onde os agentes singulares possam agir e falar, divergir e se associar.

Como destacado nos capítulos anteriores, nada disso é possível à medida em que se constata o aprisionamento da esfera política por certas ideologias, tais como o racismo, o nacionalismo e o imperialismo; o mesmo vale se o papel reservado aos cidadãos no interior de uma sociedade livre seja o de exclusivamente trabalhar e consumir diante de uma realidade que

⁵⁹ Nesta tese, acompanha-se a argumentação de Rodrigo Ribeiro Alves Neto presente em seu artigo “Totalitarismo, democracia liberal e o ‘desafio de nossa época’”, publicado em 2021 na revista *Perspectiva*, v. 6, n.2. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/13626>.

oscila entre a ausência de mundo, o desespero e a solidão. Jerome Kohn⁶⁰ (2020) e Adriano Correia (2010), ao situarem o “lugar” do livro *A Condição Humana* no interior da obra de Hannah Arendt, chamam a atenção para o pano de fundo que conecta as reflexões apresentadas ali ao espectro de *Origens*. Para Kohn e Correia, muito mais do que simplesmente identificar traços elementares da *vita activa* [*labor, work, action*] e suas condições fundamentais [*vida, mundanidade e pluralidade*], estaria em jogo no livro de 1958, acima de tudo, evidenciar como tais atividades se transformaram e se alteraram frente aos eventos e às vicissitudes da era moderna. Tal leitura vai ao encontro do que está expresso já no prólogo de *A condição humana*, onde Arendt anuncia uma: “[...] reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de *nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes*” (Arendt, CH, 2010, p. 06 – *grifo meu*).

De fato, seguindo essa sugestão, pode-se compreender que as distinções trazidas por Hannah Arendt logo na abertura do capítulo 1 de *A condição humana*, buscam lidar e responder propositivamente à possibilidade de persistência totalitária em um “mundo livre”, preocupação expressa por Arendt nos últimos parágrafos do epílogo “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”. Vale lembrar que no capítulo final de *Origens*, incorporado à edição de 1953, a constatação do perigo da destruição dos laços humanos por meio da “solidão organizada”⁶¹ é contrabalanceada pela promessa do começo, “a suprema capacidade humana” conforme a citação agostiniana “*Initium ut esset homo creatus est* – o homem foi criado para que houvesse um começo (Cf. Arendt, OT, 2012, p. 639). No entanto, passados 65 anos da publicação de *A condição humana* e 71 anos da publicação de *Origens do totalitarismo*, o mundo ocidental, com suas determinações [*neo*]liberais e aspirações democráticas, ainda permanece refém dessa tensão⁶². Assim sendo, resta perguntar: em que medida a capacidade humana para começar fora afetada não apenas pela “tempestade de areia do totalitarismo”, mas também pelo contexto de desenvolvimento desenfreado de uma sociedade de consumo marcada pela glorificação do trabalho?

Com o intuito de rastrear algumas das implicações que a moderna ascensão e glorificação do trabalho acarretou à dimensão da política, é imprescindível resgatar o horizonte

⁶⁰ Conferir o texto introdutório de Jerome Kohn ao conjunto de artigos que integram o livro *A promessa da política*, lançado no Brasil pela editora Difel (2020).

⁶¹ A este respeito escreve Hannah Arendt: “Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma situação contrária à ação política, também a *solidão* e a dedução do pior por meio da lógica ideológica, que advém da solidão, representam uma situação antissocial e contêm um princípio que pode destruir toda forma de vida humana comum” (Arendt, OT, 2012, p. 639).

⁶² Conferir a “Apresentação à nova edição brasileira” escrita por Adriano Correia inserida na 11ª edição de *A condição humana*, publicada pela Forense Universitária, 2010.

da preocupação de Hannah Arendt com relação ao recrudescimento do isolamento e a tendência deste fenômeno de converter o mundo humano em um deserto e, conseqüentemente, minar as bases da pluralidade humana e sua criatividade. Nas palavras de Arendt:

Isso pode acontecer num mundo cujos valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, [...] e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é de interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão (Arendt, OT, 2012, p. 633-634).

Com efeito, é importante destacar que o âmbito público e o funcionamento de suas instituições tradicionais demonstraram estar sujeitas, de maneira direta (ou indireta), à emergência do trabalho ao posto de atividade estruturante das sociedades na passagem do século XIX para o XX. E, sobretudo, evidenciaram o quanto estavam reféns das condições sociais atreladas a esta transformação. Stefan Zweig é o autor que resume com precisão os sinais dessa passagem em seu texto “O mundo da segurança”, em que descreve a relação íntima entre a coesão da sociedade austríaca e o lugar definido ao sujeito pelo trabalho e sua razão. A aparente solidez desta concepção de vida e de mundo refletia o fato de que: “Cada um sabia quanto possuía ou a quanto tinha direito, o que era permitido ou proibido. Tudo tinha sua norma, tinha medida e peso bem determinados. Quem possuísse uma fortuna podia calcular exatamente quanto receberia por ano na forma de juro [...]” (Zweig, 2014, p.08). Porém, a confiança de poder cercar essa realidade contra qualquer invasão do destino residia, no dizer de Zweig, em “uma grande e perigosa arrogância”, pois: “Em seu idealismo liberal, o século XIX estava sinceramente convencido de que trilhava o caminho mais reto e infalível rumo ao ‘melhor dos mundos’” (Zweig, 2014, p.09).

A leitura de Zweig serve para destacar os registros dessa aura de otimismo com relação às revoluções industriais, tecnológicas e científicas que, aos olhos da época, não apenas elevava os seres humanos acima da violência e da barbárie como também implicava, forçosamente, um progresso em termos políticos e morais. Ora, considerando esse retrato, entende-se que a importância do pensamento de Marx para a reflexão de Arendt surge a partir de uma intersecção que considera, de um lado, sua “perspicácia ao captar as transformações que a revolução industrial começava a trazer à luz do dia” e, de outro, sua “incompreensão das implicações políticas” destas transformações (Cf. Duarte, 2000, p 88-89; Neto, 2009; Saavedra, 2011). Em seu comentário acerca dos textos editados sob o título *A promessa da política* [*The promise of*

politics], Jerome Kohn chama atenção para as continuidades e rupturas que perpassam a interpretação de Marx operada por Arendt. A principal delas é a falta de um exame detalhado do vínculo entre o marxismo e a análise do fenômeno totalitário. Para Kohn, essa “ausência” deve ser considerada com atenção, pois o tema da apropriação que o stalinismo realizou das categorias marxianas constituiu um amplo campo de interesses investigativos e deveriam resultar em um livro que Hannah Arendt considerou chamar de “Elementos totalitários do marxismo”. Embora esse projeto não tenha sido realizado tal como o seu direcionamento de pesquisa inicial submetido à *Guggenheim Foundation*⁶³, ele permitiu a Hannah Arendt lidar diretamente com essa ambivalência do pensamento de Marx e vislumbrar de que forma certas teses fundamentais do pensamento de Marx contestavam radicalmente os pressupostos da tradição⁶⁴ (a autoridade de seus conceitos) e, concomitantemente, compreender de que forma o pensamento desse autor pôde ser instrumentalizado por um regime totalitário. Seja como for, a maneira como Arendt lidou com a herança de Marx seguiu seu entendimento de que “Marx foi o primeiro a identificar certos problemas advindos da Revolução Industrial”, sendo assim, “a análise de Marx só pode ser uma análise do pensamento tradicional até onde ele é passível de ser aplicado no mundo moderno” (Cf. Arendt, KMT, 2021, p. 38-39). Isto posto, importa considerar que:

O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam contra ela (Arendt, EPF, 2009, p. 53).

Face a face com o fim da tradição, Arendt compreende que Marx, embora não seja o ponto de chegada para se entender a totalidade da crise da era moderna, certamente é o autor

⁶³ André Duarte destaca que esse projeto de pesquisa, datado entre 1951-1952, pretendia “[...] complementar suas análises precedentes, e que, apesar de aprovado pela instituição, jamais viria a ganhar forma definitiva, engendrando, porém, inúmeras reflexões que, aos poucos, constituiriam o núcleo de obras como *Entre o passado e o Futuro* e *A condição Humana*” (Duarte, 2000, p. 76). Ademais, outros esboços de textos, palestras e artigos datados desse período foram coligidos e organizado por Jerome Kohn sob o título *The promise of politics* (1993), traduzido para o Brasil em 2020 por Pedro Jorgensen Jr. e com revisão técnica de Eduardo Jardim.

⁶⁴ A este respeito vale retomar o que escreve Arendt no seu texto “De Hegel à Marx”: “O que ocorreu no pensamento moderno, por intermédio de Marx, por um lado, e de Nietzsche, por outro, foi a adoção do marco da tradição com a rejeição simultânea de sua autoridade” (Arendt, 2020, p. 121). Sendo assim, parece acertada a leitura de André Duarte segundo a qual o debate de Arendt com Marx: “Não se tratava simplesmente de atribuir responsabilidade ao pensamento de Marx pelas agruras do presente, mas, pelo contrário, de avaliá-las à luz das próprias teses marxistas, checando assim a potência de suas predições e o calibre de seus enganos [...]. Importava a Arendt evitar qualquer argumento absoluto ou determinista, segundo os quais o pensamento de Marx e todo o legado tradicional que com ele se encerra, seriam necessariamente responsáveis pelas catástrofes do presente, as quais, por sua vez, não seriam mais do que a realização de um *telos* inscrito na tradição desde o princípio” (Duarte, 2000, p. 78-80).

que oferece alguns pontos de partida incontornáveis. Sendo assim, esta reflexão não busca trazer o pensamento de Karl Marx ao centro de um julgamento a respeito da responsabilidade teórica pelo totalitarismo stalinista. Posto que, tal como assevera Arendt em seu ensaio “Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental”: “[...] acusar Marx de totalitarismo equivale a acusar a própria tradição ocidental de necessariamente desembocar na monstruosidade dessa nova forma de governo” (Arendt, KMT, 2021, p. 38). Ao invés dessa leitura reducionista, pretende-se desenvolver uma interpretação (a contrapelo da tradição) da premissa de que “o trabalho é o criador do homem⁶⁵” – que conduz à definição do ser humano não mais como *animal rationale* mas como *animal laborans* – e, concomitantemente, avaliar de que forma dois eventos centrais da era moderna impactaram e alteraram a significação do trabalho ao longo do tempo:

(i) *a Revolução Industrial* e as transformações implicadas no conceito de fabricação, que romperam com a contemplação e as categorias tradicionais do *homo faber*, fazendo da noção de processo um critério central do mundo moderno. Os processos, e não mais as ideias, os fins, o desejo por durabilidade e permanência, tornaram-se: “[...] os guias das atividades de produzir e de fabricar [...]” (Arendt, CH, 2010, p. 375).

(ii) *o advento da automação* (e, posteriormente, da cibernetização), que caminha no sentido de liberar a: “[...] humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e a sujeição à necessidade” (Arendt, CH, 2010, p. 05).

Entende-se que o entrelaçamento destes dois eventos aponta para um impasse na própria razão de ser do trabalho [*labor*] que beira o paradoxo (Cf. Duarte, 2000, p. 81). Isso porque, o desejo de libertar o ser humano das penas e fadigas do trabalho, que em Marx coincidiria com uma “humanidade socializada”, liberta das necessidades⁶⁶, parece estar cada vez mais perto de se tornar real considerando o desenvolvimento científico e tecnológico, o aprimoramento dos “meios de produção” e os desdobramentos do advento da automação (Cf.

⁶⁵ No ensaio intitulado “A tradição e a época moderna”, contido em *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt apresenta algumas das “proposições-chave” do pensamento de Karl Marx: “Entre elas, as seguintes são cruciais: ‘o trabalho criou o homem’[...]. ‘A violência é a parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova’, em consequência: a violência é a parteira da História [...]. Finalmente, há a famosa última tese sobre Feuerbach: ‘Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo’” (Arendt, EPF, 2009, p. 48).

⁶⁶ Nos termos de Arendt em *A condição humana*: “A emancipação do trabalho, nos termos do próprio Marx, é a emancipação da necessidade, o que significaria, em última análise, a emancipação igualmente em relação ao consumo, isto é, ao metabolismo com a natureza que é a própria condição da vida humana” (Arendt, CH, 2010, p. 162). Cabe destacar que essa leitura de Arendt está baseada na interpretação de Simone Weil sobre Marx presente no livro *Le condition ouvrière* (1951) – *A condição operária*, livro esse que, de acordo com a avaliação de Arendt, é o único dentre a imensa literatura sobre a questão do trabalho que lida com a questão sem preconceitos ou sentimentalismos

Arendt, CH, 2010, p. 163). No entanto, a possibilidade de concretização dessa utopia esbarra, de um lado, no imaginário de uma sociedade estruturada sobre os “valores do trabalho”, ou seja, que fez do trabalho – às expensas das demais atividades da *vita activa* – a instância definidora dos sujeitos (sua *conditio sine qua non*) e, de outro, nas transformações ocorridas na lógica de produção-consumo. Em resumo, trata-se de uma situação na qual o trabalho, antes de promover o reino da liberdade, efetivamente “objetifica a vida humana”, isto é, institui uma natureza humana subsidiária. E, de acordo com Arendt, Marx foi o pensador que primeiro compreendeu essa transformação e, por isso, pôde lidar teoricamente com o fato de que todos os homens “cedo ou tarde estavam destinados a se tornar trabalhadores” (Cf. Arendt, KMT, 2021, p. 40).

Desta forma, se para Arendt Karl Marx define a humanidade do homem a partir da categoria do *animal laborans*, este movimento, para o autor em questão, a rigor, expressa, em primeiro lugar, a descrição de um estágio de consolidação do trabalho já em curso⁶⁷. E os primeiros momentos dessa transformação, tanto para Marx quanto para Arendt, mostram-se na esteira da ampliação do conceito de fabricação que, ao longo da era moderna, passou a ser coextensivo a diversos domínios da vida humana. Com isso, engendrou-se um aumento progressivo das capacidades produtivas segundo a mentalidade básica de que todas as coisas que a natureza oferta poderiam tornar-se meio para um fim. No entanto, à medida em que a noção de *fabricação* se consolidou tecnologicamente, passando a determinar completamente o que (e o como) será produzido, uma inflexão crucial se apresenta para Arendt. Pois, se no início da era moderna o *homo faber*, com sua racionalidade instrumental, buscou se apropriar do meio à sua volta para a construção e manutenção de um artifício humano – relacionando-se com a natureza e com as coisas produzidas em vista de critérios objetivos e utilitários –, as revoluções tecnológicas e científicas que ocorreram a partir do final do século XIX, possibilitaram à noção de processo libertar-se do conceito de fabricação, tornando-se, a rigor, uma lógica oniabrangente. Esse descolamento resultou na tendência de “considerar tudo em termos de processo”, em detrimento de “entidades singulares ou ocorrências específicas” (Cf. Arendt, EPF, 2009, p. 93). É frente a essa modificação que Arendt pontua com precisão: “No lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo” (Arendt, CH, 2010, p. 370). Compreende-se, aqui, que já não se trata apenas do perigo de que o “homem-fabricante” considere tudo o que existe como simples meios à sua disposição” (Neto, 2009, p. 166), mas,

⁶⁷ Em seu texto *Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental* Hannah Arendt escreve que: “[...] Marx já havia previsto o tempo em que não essa classe [trabalhadora], mas a consciência que correspondia a ela e à sua importância para a sociedade decretaria que ninguém que não fosse um trabalhador teria algum direito, nem mesmo o direito de permanecer vivo. O resultado desse processo não foi, claro, a eliminação de todas as outras ocupações, mas a reinterpretação de todas as atividades humanas como atividades do trabalho” (Arendt, KMT, 2021, p. 40).

além disso, de que tudo o que existe e fora construído para abrigar a vida humana passe a ser engolfado uma vez mais dentro de um processo que nunca encontra um *télos*. Isso é o que registra Marx⁶⁸ nos *Manuscritos econômico-filosóficos* ao considerar que: “Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*) (Marx, MEF, 2004, p. 80 – *grifos do autor*).

Um registro desta transformação pode ser vislumbrado na curta duração que os objetos produzidos possuem. Até mesmo os objetos de uso não vêm ao mundo para incrementar sua durabilidade, mas apenas para serem substituídos o mais rápido possível por uma nova variação da sua forma. Tudo o que vem a ser por meio do *processo de fabricação* possui em si mesmo um valor ontológico menor do que o processo em si que o engendrou. De acordo com Arendt, foram precisamente esses desvios e variações da mentalidade tradicional do *homo faber* que antecederam a promoção da atividade do trabalho⁶⁹ (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 383). As transformações que alteraram a dinâmica do trabalho, da produção em série fordista-taylorista à automatização e descentralização (Cf. Antunes, 2008), promoveram uma situação onde os objetos tornam-se programados para não durarem, como se o desgaste fosse uma marca abstrata do que é produzido, uma demanda que corresponde à rapidez inédita do produzir e à rapidez ainda maior do seu consumo. As máquinas passam a deixar de lado padrões e anseios humanos (satisfazer necessidades reais) conforme são arregimentadas por uma lógica operacional pautada pela “reprodutibilidade técnica”, ou antes, uma substitucionalidade técnica produtivista.

Ora, é importante destacar que ao refletir sobre o anseio totalitário de *fabricar* uma nova realidade, de “tornar real um mundo puramente fictício, feito de mentiras e baseado na negação dos fatos” (Arendt, IT, 2018, p. 61) e que pretendeu deduzir *processualmente* a realidade de premissas antipolíticas – fosse ela a “pureza de sangue” ou o embate de classes antagônicas, Hannah Arendt já havia se deparado com as perplexidades da tentativa de converter o ser humano em um “elemento natural”, em um “material humano”, e inseri-lo em processos diluidores e onibrangentes seja da natureza, seja da história (Di pego, 2022, p. 39; Arendt, CH,

⁶⁸ Ainda conforme o raciocínio de Karl Marx presente nos *Manuscritos...*: “Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*)” (Marx, MEF, 2004, p. 80).

⁶⁹ No tópico intitulado “A derrota do *homo faber* e o princípio de felicidade”, presente em *A condição humana*, Hannah Arendt sintetiza as principais características da era moderna, desde seu início: “[...] a instrumentalização do mundo, a confiança na onibrangência da categoria meios-fim, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio de utilidade [...]; o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser concebido como ‘primeiro passo’ [...] para a fabricação de objetos artificiais; [...] e, finalmente, sua identificação natural da fabricação com a ação” (Arendt, CH, 2010, p. 382).

2010, p. 383-384). Acompanhando a leitura trazida por Anabella Di Pego, entende-se, aqui, que a erosão causada pelo domínio totalitário à ideia de humanidade, direitos humanos, civilização e democracia, ao mesmo tempo em que põe um obstáculo considerável a certo otimismo humanista, “aponta também para um processo moderno de ascensão do trabalho que destaca seu caráter paradoxal⁷⁰” (Di Pego, 2022, p. 40 – *tradução minha*). Com efeito, este caráter paradoxal aludido por Di Pego é de fundamental importância às democracias, e pode ser compreendido levando em conta a glorificação do trabalho dentro das sociedades industriais pós-fordistas, cada vez mais estruturadas em nome de uma lógica produção-consumo. Ou ainda, considerando a leitura de Paulo Arantes, que destaca com precisão o fato de que a máquina nazista de extermínio só foi possível em sua amplitude devido ao agenciamento de uma parcela considerável de seres humanos em torno de um trabalho, para extrair destes “colaboradores de um trabalho-sujo⁷¹” o máximo de coordenação e cooperação” (Arantes, 2011, p. 33).

Em outros termos, dada a “ruptura antropológica⁷²” prefigurada nos campos de concentração, abriu-se, de um lado, uma pergunta radical pelo o que é o humano e, de outro, a ascensão do *animal laborans* como uma resposta a este abismo (Cf. Di Pego, 2022, p. 40-41). Aqui, a partir do pensamento de Hannah Arendt, é possível lançar um questionamento fundamental: quais experiências inerentes à atividade do trabalho passaram a ser determinantes para a era moderna? Seriam elas originárias, no sentido de serem constitutivas da vida em sociedade num mundo pós-totalitário ou, seguindo a tese de Di Pego, o trabalho como a atividade central do mundo moderno seria uma maneira “paradoxal” de redefinir o que restou de humanidade após os regimes totalitários? Em um ensaio intitulado “De Hegel a Marx”, contido em *A promessa da política*, Hannah Arendt sintetiza a mudança de enfoque realizada por Karl Marx em torno do tema do trabalho:

⁷⁰ Acompanha-se de perto a leitura trazida por Anabella Di Pego em seu artigo intitulado “Crítica del humanismo, labor y cuerpo em Hannah Arendt”. Nele, a autora traz que: “En enero de 1956 cuando se encontraba em pleno trabajo en su libro sobre la *vita activa*, Hannah Arendt anota en su *Diario Filosófico* la siguiente afirmación: ‘La naturaleza humana está descubierta en el *animal laborans*; eso es el final del humanismo. Éste ha alcanzado su fin’”. In: *Diferenz: Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, nº 08, año 9, julio de 2022, [pp. 35-53]. Doi: 10.12795/Diferenz.2022.i08.03

⁷¹ Trata-se do texto intitulado “*Sale boulot: uma janela sobre o mais colossal trabalho sujo da história. Uma visão no laboratório francês do sofrimento social*”, publicado originalmente em 2011 na revista *Tempo Social*, do departamento de Sociologia da USP, v. 23, n.1, e incluído posteriormente no livro *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*, lançado pela editora Boitempo, 2014. O mesmo texto está disponível no site *Sentimentos da dialética*.

⁷² Nas palavras de Anabella Di Pego: “[...] es conocida la referencia de Arendt a los campos como “laboratorios” donde se ensayan las posibilidades más radicales de dominación total a través de la modificación de la naturaleza humana. De esta manera, “lo que está en juego es la naturaleza humana como tal” y por tanto, los campos como institución central de la dominación totalitaria traen consigo “una ruptura antropológica”, por lo que ya no podemos seguir concibiendo lo humano como en la modernidad. Nos encontramos ante la ruptura del paradigma de lo humano que no permite un restablecimiento sino que nos obliga a reabrir la problemática para una reconsideración profunda de lo humano” (Di Pego, 2022, p. 39).

Por trás da teoria marxiana do interesse está a convicção de que a única satisfação legítima de um interesse reside no labor. Em todos os seus escritos, essa convicção fundamental é sustentada por uma nova definição do homem, segundo a qual a sua humanidade essencial não está em sua racionalidade (*animal rationale*), nem na capacidade de produzir artefatos (*homo faber*), nem ter sido criado à imagem de Deus (*criatura Dei*), mas no labor, que a tradição rejeitara unanimemente como o incompatível com a existência humana plena e livre [...]. *O labor é o princípio da produtividade; é ele que produz o mundo verdadeiramente humano na Terra* (Arendt, PP, 2020, p. 128-129 – grifo meu).

A passagem acima abre caminho para discutir a relação específica do pensamento de Karl Marx para com a tradição do pensamento filosófico político, segundo a qual, em seus estágios iniciais, o trabalho era a atividade menos dignificante da existência humana. Em linhas gerais, o estar sujeito ao trabalho era indicativo de uma ausência de liberdade radical, e de subserviência exclusiva aos processos do corpo e suas demandas. O trabalho, no horizonte do mundo antigo, era entendido como um “esforço doloroso” transformador da natureza do indivíduo, isto é, um rebaixamento da condição humana à pura animalidade. Uma atividade ao mesmo tempo servil e necessária a vida, que encontrava nos termos gregos *érgon* e *pónos* (trabalho e fadiga) um resumo de toda a carga de preconceito que essa ocupação detinha (Cf. Antunes, 2005, p.11; Arendt, EPF, 2009, p. 48-49). Assim, por um lado, o trabalho era a expressão da vida sujeita à degradação e à infelicidade (convém aqui lembrar do temo latino *tripalium*, instrumento de tortura) por outro, era a condição de possibilidade da vida política dos aristocratas e da dedicação à *vita contemplativa* por parte dos filósofos. Seja qual for a referência histórica buscada dentro do período antigo, o trabalho permanece atrelado a tudo aquilo que é requerido pela subsistência dos cidadãos livres e seu ócio⁷³. Em oposição a possibilidade de falar em público e aparecer, e, assim, de compor por meio do discurso uma história, uma biografia, o trabalho era a face mais fidedigna da escravidão, da ausência de mundo. O trabalho indicava apenas o estar totalmente preso às necessidades da vida, à *zoé*, a vida sem qualificação ou possibilidade de rememoração.

Todavia, no capítulo dedicado ao tema do trabalho em *A condição humana*, Hannah Arendt retrança os momentos constitutivos da passagem do trabalho, desde a antiguidade, até a sua ascensão na modernidade. O interesse de Arendt por esse percurso, em consonância à interpretação de André Duarte (2000, p. 79; Smith, 2017, p. 176), não se resume apenas a um interesse metodológico por distinguir conceitos – “o trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos” –, mas serve para destacar o fato de que uma série de pensadores, e não exclusivamente

⁷³ Segue-se aqui e em outras partes deste capítulo a leitura de Ricardo Antunes presente em seu livro *O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2005.

Marx, enxergaram na atividade do trabalho a ponte para a realização da “humanidade do homem⁷⁴”, o critério da propriedade, a fonte de todos os valores e da riqueza social. Ao ressaltar essa continuidade, Arendt mostra que a: “[...] linha que vai de Aristóteles a Marx mostra menos rupturas e rupturas menos decisivas do que a linha que vai de Marx a Stálin” (Arendt, KTP, 2021, p. 38). Essa reflexão surge formulada n’*A condição humana* como se segue:

O motivo da promoção do trabalho na era moderna foi a sua “produtividade”; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e consistente de algo com que toda a era moderna concordava (Arendt, CH, 2010, p. 106)

Com efeito, Hannah Arendt pontua que Marx é o pensador, dentro dessa tradição ainda moderna, que anteviu com mais precisão e clareza o crescimento da esfera da sociedade, associando essa inflação, em primeiro lugar, à imagem do processo natural de crescimento da vida. Logo, se a produção de riqueza é resultante de um processo, tão fértil quanto à vida, somente o trabalho (não a ação nem a obra) possui esse aspecto inesgotável, prosseguindo automaticamente em consonância com o ritmo de crescimento dos organismos vivos (Cf. Arendt, CH, p. 130). Aqui, uma vez mais, as contribuições de Karl Marx adquirem proeminência e constituem uma “pedra de toque.” De acordo com Arendt, a partir de Marx, o trabalho passa a ser concebido como o esforço impulsionador tanto da reprodução da vida do próprio indivíduo quanto da abundância da sociedade, visto que sua produtividade “reside no excedente potencial inerente à força de trabalho humana” (Cf. Arendt, 2010, p. 115). Por destacar que a produtividade do trabalho está diretamente ligada à força humana, às potências da vida, é possível compreender que:

[...] a própria atividade do trabalho, independentemente de circunstâncias históricas e de sua localização no domínio privado ou no domínio público, possui realmente “produtividade” própria, por mais fúteis ou não duráveis que sejam os seus produtos. Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas *na “força” humana*, cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um “excedente [...]”. Ao contrário da produtividade da obra, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e *preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução*; além disso, como a sua força não se extingue quando sua reprodução já está assegurada, ela pode *ser*

⁷⁴ Ver o artigo de Anabella Di Pego “Crítica del humanismo, labor y cuerpo em Hannah Arendt” publicado em *Differenz: revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporâneas*. Año 9, N° 8; 2022 – (pp. 35-53). Assume-se nesta tese a leitura proposta pela autora de que a categoria do labor (traduzida por trabalho) implica uma alteração daquilo que a tradição filosófica aventou por humanismo. Para uma crítica a este ponto conferir o artigo “Arendt’s anti-humanism of labour” de Nicholas H. Smith. *In: European Journal of Social Theory* 2019, Vol. 22 (2).

utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão “vida” (Arendt, CH, 2010, p. 108-109 – grifo meu)

Hannah Arendt reconhece que o denominador da atividade do trabalho, nessa acepção, é a produtividade, que surge como baliza para o seu funcionamento. No entanto, o interesse de Arendt é operar uma crítica que vai além desta constatação, posto que, a partir da era moderna, o trabalho de nossos corpos e a obra de nossas mãos passaram a ser muito mais do que as formas de apropriação do mundo por parte dos seres humanos. Sendo assim, por esse viés, a oposição de Arendt ao trabalho pode ser trazida de forma direta: nada expelle o ser humano do mundo público com mais radicalidade do que a concentração corporal em si mesmo, e no trabalho, o corpo passa a ser a quintessência de toda a produtividade. Resumidos no trabalhar, os indivíduos lidam exclusivamente com as necessidades vitais que devem atender para que o processo vital do corpo humano não entre em declínio. E uma vez que este processo vital segue uma progressão retilínea de declínio, a atividade do trabalho tem de seguir o ciclo da vida, o movimento circular de nossas funções corporais, o que significa que a atividade do trabalho nunca chega a um fim enquanto durar a vida; ela é infinitamente repetitiva. Neste momento, a reflexão de Arendt aproxima-se de um ponto que é decisivo em Marx: a possibilidade de a “natureza humana” ser definida a partir da análise das condições materiais que determinam a produção dos seus meios de subsistência (Cf. Duarte, 2000, p. 84).

Em seu texto intitulado “O trabalho, a obra e a ação⁷⁵”, Arendt destaca que no mundo contemporâneo, isto é, no momento em que redigia sua reflexão, “um elemento do trabalho se encontra presente em todas as atividades humanas, mesmo nas mais elevadas, na medida em que elas são experimentadas como empregos ‘rotineiros’ com os quais ganhamos a vida e nos mantemos vivos. O que é constante em todas estas atividades é o próprio caráter repetitivo delas, que na maioria das vezes sentimos como um fardo que nos exaure e que nos “propicia um mínimo de contentamento que os grandes e significativos momentos de alegria – raros e que nunca duram – jamais podem substituir [...]” (Arendt, TOA, 2021, p. 343-344). Esse ponto lança luz à crítica de Arendt de que a alegria ou a benção do trabalho reflete a pura satisfação

⁷⁵ Texto escrito originalmente em vista de uma conferência proferida por Hannah Arendt em meados dos anos 60 no qual ela revisita a questão: “Em que consiste uma vida ativa?”, ocupando-se novamente com as implicações das inversões hierárquicas entre estas atividades para a vida, para o mundo e, principalmente, para a pluralidade humana. O texto pode ser acessado em sua versão original no site da *Library of Congress*: <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.051810/?sp=1&r=-0.038,-0.003,1.099,0.451,0>. Ou ainda na tradução de Adriano Correia em *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p. 175-201. Ele também está contido na coletânea *Thinking without a banister: Essays in understanding 1953-1975*, organizada por Jerome Kohn. Essa coletânea recebeu uma primeira tradução integral em 2021 lançada pela editora Bazar do Tempo, sendo essa tradução a que será referida aqui.

em estar vivo, experiência que temos em comum com todas as demais espécies de seres vivos (*zoé*). Reflete, em si mesmo, a circularidade sem fim do labutar e descansar, a redução do ser humano ao corpo (*das Körper*). A felicidade do trabalho consiste em permanecer inserido no processo infundável de trabalhar e descansar, pois: “[...] não existe felicidade duradoura fora do ciclo prescrito de exaustão dolorosa e regeneração prazerosa [...]” (Arendt, CH, 2010, p. 133). Por essa via interpretativa do trabalho, Hannah Arendt salienta que tudo o que o trabalho “produz”: “[...] destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e esse consumo, regenerando o processo vital, produz – ou antes, reproduz – nova “força de trabalho” de que o corpo necessita para seu posterior sustento” (Arendt, CH, 2010, p. 122). Nessa linha argumentativa Arendt acrescenta que:

A uniformidade predominante em uma sociedade que se baseia no trabalho e no consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima conexão com a experiência somática de trabalhar em conjunto, na qual o ritmo biológico do trabalho une de tal forma o grupo de trabalhadores a ponto de cada um poder sentir que não é mais um indivíduo, mas um com os outros (Arendt, CH, 2020, p. 267).

Aqui, o esforço de Arendt é o de chamar a atenção para o fato de que cada vez mais a liberdade humana encontra-se circunscrita aos ditames do esforço repetitivo do trabalho abstrato. Enquanto um processo recorrente, o trabalho não implica uma experiência vivida e significativamente compartilhada, posto que seu limite é a corporeidade humana. Ao se estabelecer no interior da sociedade como o denominador comum de todas as atividades humanas, o trabalho revela a premência da necessidade biológica e a sua temporalidade específica, a recorrência, a curta durabilidade de sua satisfação; essa é uma redução drástica que compromete o reconhecimento do estar junto num mesmo espaço, em suma, da dimensão da pluralidade. Em termos gerais, uma sociedade do trabalho ofereceria aos seus componentes um modo de vida antipolítico, posto que se trata de uma: “[...] atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo” (Arendt, CH, 2010, p. 265).

No trabalho, o corpo humano, mesmo quando está a executar algo no mundo, concentra-se exclusivamente em si mesmo, em seu próprio estar vivo e permanece refém do seu metabolismo com a natureza: “[...] sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo recorrente do seu funcionamento” (Arendt, CH, 2010, p. 142). A relação que se estabelece entre corpo humano e o mundo encontra-se pautada por aquilo que há de mais elementar entre os seres

vivos, isto é, o anseio em permanecer existindo⁷⁶. O trabalho é a condição pela qual permanecemos satisfatoriamente inseridos no ciclo prescrito pela natureza, trabalhando, descansando e consumindo. Nesse sentido, a atividade do trabalho vincula-se com a felicidade imediata do corpo, com a satisfação do suprir as exigências físicas⁷⁷. Logo, a felicidade inerente ao consumir é da ordem de uma satisfação efêmera e sempre recorrente. Por isso, como destacam Aguiar e Reinaldo (2022, p. 257), é inerente ao trabalho, o descanso. Sem boas condições de trabalho, não se desfruta desta alegria elementar, restando apenas a dor, fruto do esforço e da repetição desgastante e desatendida⁷⁸.

Dada a preocupação frente à forma como o trabalho reflete este caráter cíclico da vida ao mesmo tempo em que se apodera de sua totalidade, compreende-se que Arendt traz à tona uma série de questões que tocam em um ou outro elemento decisivo para o futuro das sociedades industriais capitalistas. É exemplar, nesse sentido, um artigo denso e premonitório datado de 1966 intitulado “On the Human Condition⁷⁹” [*Sobre a condição humana*], no qual Hannah Arendt problematiza, à luz da questão da ciberneticização [*Cybernation*], o ideal utópico de que o avanço tecno-científico seria capaz de libertar a vida humana do fardo do trabalho e o caráter cada vez mais imaterial e individualizado do trabalho, que passa a exigir além do corpo também o conteúdo vital da mente humana, sua capacidade criativa e espontânea⁸⁰ (Ver Pelbart,

⁷⁶ Ricardo Antunes em seu livro *Adeus ao trabalho...* escreve com precisão, a partir do pensamento de Marx, acerca da situação do trabalho frente a homogeneização das atividades humanas e o império das necessidades crescentes. Nas suas palavras: “O retrato mais significativo do empobrecimento das necessidades do indivíduo é dado pela sua redução e homogeneização [...]. Quando observa que o trabalhador é um ‘ser sem necessidade’, Marx alude a esta redução. O trabalhador deve privar-se de toda necessidade para poder satisfazer uma só, manter-se vivo” (Antunes, 2008, p. 150).

⁷⁷ Conforme as palavras de Arendt: “Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável – e, portanto, mais seguramente protegido contra a visibilidade e a audibilidade do domínio público – que o que se passa dentro do nosso corpo, seus prazeres e suas dores, seu trabalho e seu consumo” (Arendt, CH, 2010, p. 138-139).

⁷⁸ Faz-se menção ao texto de Odílio Alves Aguiar e Francisco Jameli Oliveira Reinaldo intitulado “Trabalho e condição humana”, em que os autores ofertam uma interessante reavaliação da atividade do trabalho à luz de alguns escritos da juventude de Hannah Arendt, em especial, aqueles dedicados à questão judaica. O texto é a versão escrita da conferência proferida em ocasião da décima terceira edição do *Encontro Internacional Hannah Arendt*, realizado em formato online nas duas primeiras semanas de dezembro de 2021. A conferência encontra-se gravada e está disponível no Youtube, podendo ser acessada no link a seguir: <https://www.youtube.com/watch?v=pszqPe45b8k&t=2185s>.

⁷⁹ O texto diz respeito a uma conferência proferida por Hannah Arendt no contexto de um encontro sobre o tema da ciberneticização, e encontra-se traduzido na coletânea *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*.

⁸⁰ De acordo com a leitura de Peter Pál Pelbart, expressa em seu livro *Vida capital: ensaios de biopolítica*, num contexto contemporâneo de maciça dominação do império do trabalho informatizado, midiático, molecularizado, a vinculação com a noção de produção – que, conforme destacado na tese, refletiria o aspecto fértil da vida, seu crescimento ininterrupto, sua expansão inata – passa a operar mais profundamente, posto que cada variação, movimento, reserva vital, torna-se uma “quantidade social” dentro dessa nova economia. Logo, escreve Pelbart: “Nesse contexto, as forças vivas presentes por toda parte na rede social deixam de ser apenas reservas passivas à mercê de um capital insaciável, e passam a ser consideradas elas mesmas um capital, ensejando uma comunalidade de autovalorização. Em vez de serem apenas objeto de uma vampirização por parte do Império, são positividade imanente e expansiva que o Império se esforça em regular, modular, controlar. [...]. Uma economia imaterial que produz sobretudo informação, imagens, serviços, não pode se basear na força física, no trabalho mecânico, no automatismo burro, na solidão compartimentada. São requisitados dos trabalhadores sua inteligência, sua

2003; Lazzarato, 2001). Na esteira da conversão da vida e da sobrevivência em assunto de primeira grandeza, bem como da precarização das formas de trabalho, toda e qualquer potencialidade biológica é rapidamente absorvida, ou mesmo reconvertida, ao processo de trabalho – a única atividade de destaque dentro do rol das exigências niveladoras da sociedade⁸¹ (Cf. Neto, 2009, p. 201). De acordo com Arendt, a partir da ascensão da cibernética, a diferenciação entre aqueles que trabalhavam muito e alguns poucos que trabalhavam menos – e, no limite, a oposição entre o trabalho braçal e o trabalho mental –, desaparece, pois até mesmo: “[...] os que ocupam cargos executivos têm trabalhado tanto quanto os escravos em algumas das piores épocas da história [...]” (Arendt, OHC, 2021, p. 373).

Segundo Arendt, tais inversões dentro da própria dinâmica interna à atividade do trabalho, constituirão: “[...] problemas que provavelmente enfrentaremos no futuro próximo” (Arendt, OHC, 2021, p. 371). E a julgar pela contextualização dos modelos de produção capitalistas vigentes, as alterações surgem na forma da diminuição substancial da classe operária, devido à descentralização física da produção, o *homework* e o trabalhador *freelancer* (Cf. Antunes, 2008, p. 150-151). Por sua vez, Arendt entende que a tecnologia, ao mesmo tempo em que pode concretizar o “anseio de liberação do trabalho” (ao menos, do fardo do trabalho em sua acepção pré-moderna), em contrapartida, lança o ser humano diante de uma realidade na qual a atividade processual do trabalho torna-se paulatinamente independente para determinar não apenas o funcionamento de seu processo, mas também as formas de vida e de comportamento em sociedade, avançando sobre a natureza de forma ainda mais radical. É diante deste panorama que Arendt inscreve seu diagnóstico de que:

A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na *transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora*. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega num momento em que só pode ser contraproducente. É uma sociedade de trabalhadores a que está para ser liberada dos grilhões do trabalho, uma sociedade que já *não conhece aquelas outras atividades superiores* e mais significativas em vista das quais essa liberdade mereceria ser conquistada. Dentro dessa sociedade, que é igualitária porque esse é o modo como o trabalho faz os homens viverem juntos, já não restam classes nem aristocracia de natureza política ou espiritual [...]. O que se nos depara, portanto, é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior (Arendt, CH, 2010, p. 05-06 – *grifo meu*).

imaginação, sua criatividade, sua conectividade, sua afetividade — toda uma dimensão subjetiva e extraeconômica antes relegada ao domínio exclusivamente pessoal e privado, no máximo artístico (Pelbart, 2011, p. 07-09). Vale ainda ressaltar a contribuição de Maurizio Lazzarato em parceria com Antonio Negri *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*, publicado no Brasil pela editora DR&A, 2001.

⁸¹ De acordo com Rodrigo Ribeiro Alves Neto em seu livro *Alienações do mundo...*: “Sociedade quer dizer hoje que a dependência mútua dos homens em prol da subsistência tem agora importância pública, e as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública, e as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública” (Neto, 2009, 201-202).

E a julgar pelas profundas alterações em plena vigência do capitalismo globalizado, de faceta neoliberal, na esteira da leitura de Aguiar e Reinaldo (2022, p. 253), é possível dizer que as inúmeras transformações que ocorrem nas operações industriais, na circulação das mercadorias e nas inovações cibernéticas trazem consigo novas “ideologias de trabalho”, bem como novas necessidades e, por conseguinte, novas formas de autocompreensão individual (Ver Lazzarato, 2014, Hardt&Negri, 2014). É importante ressaltar que no interior do mesmo horizonte que engloba as sociedades cada vez mais automatizadas e arrebatadas pelos critérios da produção e do consumo imediato, da eficiência e do desempenho, observa-se a flexibilização e retirada de direitos trabalhistas, a obsolescência de postos de trabalho, a [i]migração forçada, a subcidadania e o subemprego⁸². Em última instância, diante desse cenário, não restariam mais trabalhadores para serem liberados do fardo do trabalho, isto é, enquanto detentores de direito e de igualdade política, mas pura e simplesmente representantes da categoria do *animal laborans*, para os quais a única decisão ativa exigida seria a de: “[...] deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e ‘tranquilizado’ de comportamento (Arendt, CH, 2010, p. 403).

Em última instância, o que resta aos indivíduos que compõem o tecido social é a luta de todos contra todos no intuito de possuir um trabalho ou um emprego. Um contexto que promove, de uma só vez, a radicalização severa do espectro do consumo e a preponderância de atividades ainda mais restritas e privadas de mundo – *hobbies* e passatempos – atreladas à satisfação imediata e à curta duração. Sendo este o caso no contexto de uma sociedade de massas, faz-se necessário debater a questão do definhamento do domínio público no contexto da vitória do *animal laborans* e suas implicações diretas à democracia e à pluralidade.

⁸² Apesar de não ser o foco principal desta tese compreender o entrecruzamento entre política, economia e neoliberalismo, vale ressaltar aquilo que Hardt&Negri apontam logo na abertura de *Declaração: isto não é um manifesto*: “O triunfo do neoliberalismo e sua crise mudaram os termos da vida econômica e política, mas também operaram uma transformação social e antropológica, fabricando novas figuras de subjetividade. A hegemonia das finanças e dos bancos produziram o *endividado*. O controle das informações e das redes de comunicações criaram o *mediatizado*. O regime de segurança e o estado generalizado de exceção construíram a figura oprimida pelo medo e sequiosa de proteção: o *securitizado*. E a corrupção da democracia forjou uma figura estranha, despolitizada: o *representado*” (Hardt&Negri, 2014, pp. 21). Para uma avaliação crítica do liberalismo e declínio da política ver o texto de Adriano Correia “Liberalismo versus política: análise da prevalência moderna do econômico em Michel Foucault e Hannah Arendt”, publicado na revista *Princípios*, v. 19, n. 32 Julho/Dezembro de 2012, p. 135-151. Ou ainda seu livro *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014.

2.2 A ASCENSÃO DO *ANIMAL LABORANS*

A grande dor que acompanha o trabalho manual provém do facto de sermos forçados a fazer todos os esforços por tantas horas a fio simplesmente para existirmos. [...] No trabalho, tudo é intermediário, tudo é meio – o material, a ferramenta, o corpo e a alma (*Simone Weil - Diários*).

A crítica de Hannah Arendt à modernidade é filha de seu próprio tempo (Cf. Duarte, 2000, p. 85-86; 2001, p. 250-251). Todavia, ao levar em consideração esta premissa, nota-se que seu pensamento jamais cessou de fazer frente aos eventos políticos, mesmo aqueles que expuseram de forma nítida a capacidade humana de autodestruir-se, seja diante dos regimes totalitários, seja acompanhando de perto os desdobramentos da segunda grande guerra, a turbulenta disputa global entre o mundo capitalista e o comunista, a perspectiva de um ataque nuclear mútuo capaz de exterminar a vida na Terra. Estes são alguns exemplos que apontam, de modo geral, para uma temática sempre *recolada* em pauta por Arendt, qual seja, a possibilidade de “esquecimento e abandono da política”, preocupação essa que reflete diversos temores combinados – “condições que justamente são especificamente modernas” (Arendt, DP, 1993, p. 117) – e reúne diversos momentos de sua obra (Saavedra, 2011, p. 03-04).

Em vista do interesse de avaliar as nuances e as transformações de seu tempo, Hannah Arendt, em *A condição humana*, agrega à sua reflexão política uma perspectiva mais abrangente do que aquela apresentada em *Origens do totalitarismo*. Essa ampliação do registro analisado permite-lhe colocar em primeiro plano a questão da possibilidade de vincular, uma vez mais, a política com a liberdade, a política com a ação e, a partir daí, responder à fragilidade humana. Assim, Arendt leva a cabo uma variedade de apropriações críticas, de diálogos e reconstruções fenomenológicas⁸³ (Porcel, 2019, p. 27-28; Ricoeur, 2018, p. 11). Interessa, aqui, retomar o diagnóstico que toca na temática da ascensão das sociedades de massa e de consumo e a assim chamada vitória do *animal laborans*. Compreende-se que na esteira destes temores e catástrofes da era moderna⁸⁴, a política foi submetida a tutela da administração burocrática das necessidades sociais, ao mesmo tempo em que a vida privada dos indivíduos passou a ser mais

⁸³ Conferir o artigo intitulado “Los primeros indicios de la recepción de *La Condición Humana* de Hannah Arendt”, publicado na *Principios: Revista de Filosofía*, Natal, v. 25, n. 48, pp. 15-30, 2018.

⁸⁴ Javier Saavedra, no artigo intitulado “Hannah Arendt y el “Animal laborans.” Reflexiones en torno a la condición humana postmoderna” (2011), chama atenção para o contexto em que o livro *A condição humana* foi gestado, publicado e debatido. Conforme as palavras de Saavedra: “El terror en el mundo, políticamente hablando, moderno comenzó, según Hannah Arendt, con las primeras explosiones atómicas. El máximo peligro consistía en la eliminación de la especie humana por medio de una guerra nuclear. De hecho, meses antes de la publicación de la “Condición Humana” el mundo sufrió la importante crisis de los misiles en Cuba. Ahora bien, en aquel momento el terror estaba apropiado por los estados (Saavedra, 2011, p. 02).

do que a simples esfera da intimidade⁸⁵, tornando-se a instância na qual seria possível escapar do perigo da política. Este último traço resume uma tendência que se mostra imperante para além do período e recorte histórico que Arendt vivenciou e escreveu – a crença de que a verdadeira liberdade é usufruída na dimensão do lar e dos afazeres privados – e merece atenção haja vista que constitui um elemento central para a compreensão de sua leitura crítica do mundo pós-totalitário.

Uma vez concluída a análise da radical descaracterização da política pelo terror totalitário, Arendt buscou refletir, direta e indiretamente, sobre as sociedades democráticas e liberais e seus potenciais e limitações para preservar o mundo e responder aos desafios e crises que se colocavam na ordem do dia. No ensaio intitulado “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido”, presente na coletânea *A dignidade da política*, Arendt escreve que a “falta de sentido da política” mostra-se como um “fato extremamente real que podemos experimentar todos os dias” (Cf. Arendt, DP, 1993, p. 118); porém, Arendt considera que nenhuma alternativa a esse impasse surgirá da tendência liberal de considerar a política a fonte de todos os males e, por conseguinte, atestar o fim de sua importância coletiva e humana em nome de um estado de coisas que promova exclusivamente a vida privada e individual:

Contra o questionamento da esfera política tal como se apresenta na experiência totalitária, haveria, então, teoricamente, uma retirada para um ponto de vista que, historicamente falando, lhe seria anterior [...]. O que é embaraçoso no aparecimento de uma possibilidade física absoluta de aniquilação no interior da esfera política é justamente o fato de que tal retirada é simplesmente impossível. Pois o que aqui ameaça a esfera política é exatamente aquilo que, na opinião da modernidade legítima essa esfera em sua existência, ou seja: a mera possibilidade da vida, e, mais precisamente, a possibilidade da vida do todo da humanidade. Se é verdade que a política não é nada além do que é infelizmente necessário para a preservação da vida da humanidade, então com efeito ela começou a ser liquidada, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido (Arendt, DP, 1993, p. 119).

A passagem acima permite destacar que, para Arendt, a ausência de sentido que se espraia pela política não desaparece ao reduzir sua razão de ser a uma função estritamente material e econômica, ou ao substituí-la por uma administração burocrática, técnica e impessoal. Qualquer uma das duas alternativas implicaria uma negação do fato de que o totalitarismo manifestou de forma cabal o fim da tradição e de suas narrativas históricas

⁸⁵ No tópico 6 d’*A condição humana* intitulado “O advento do social”, Hannah Arendt desenvolve seu argumento de que o aparecimento da sociedade e de sua lógica administrativa turvou a linha divisória até então válida entre o público e o privado. De modo geral, o âmbito do privado era rechaçado por não permitir uma vida humana que estivesse de posse efetiva de suas potencialidades, sobretudo as políticas: “Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – um homem que, como escravo, não fosse admitido para adentrar o domínio público ou que, como o bárbaro, tivesse escolhido não estabelecer tal domínio – não era inteiramente humano” (Arendt, CH, 2010, p. 46).

exigindo, de seus contemporâneos e herdeiros, uma nova articulação entre o passado e o futuro. Assim, compartilhando da leitura de Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2021, p. 58-59), entende-se que Arendt não segue certos pressupostos da visão liberal que, de modo geral, visa circunscrever e interpretar o totalitarismo como a expressão máxima do excesso de política. Para Arendt, interessa olhá-lo e buscar interpretá-lo como um projeto de destruição total do significado político-filosófico da liberdade que expôs a fragilidade da política e do agir em concerto. Ainda conforme Neto (2021, p. 59), todo seu projeto de repensar o sentido e a dignidade do mundo e da política – que dependem não apenas das coisas feitas pelos indivíduos, mas, sobretudo, da atuação de toda a diversidade humana enquanto uma composição plural – é um indício de sua recusa das: “[...] formas hegemônicas de organização política vigentes nas democracias liberais realmente existentes, marcadas pela despolíticação e pela atrofia dos espaços de liberdade e decisão conjunta dos cidadãos.”

Neste caso, Arendt lança um questionamento às democracias ocidentais que resistiram à tempestade de areia do totalitarismo, ou que se reestruturaram após a derrocada destes regimes em torno de uma visão funcionalista da política segundo a qual seu estatuto seria compreendido por intermédio da comparação com o provimento das necessidades do corpo em nome de uma boa vida. A política deve cuidar da boa vida da mesma forma como o indivíduo deve cuidar de seu corpo. Este axioma reduz o potencial constituinte, inovador e insurgente da dimensão da pluralidade em nome de uma sociedade organicamente vinculada em torno do crescimento e da sobrevivência, do trabalho e do consumo⁸⁶. No lastro dessa alteração fundamental, compete trazer para o debate a seguinte passagem de Arendt: “O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida” (Arendt, CH, 2010, p. 104). Quais elementos e tendências essa sentença é capaz de iluminar? Ainda no lastro dessa questão, é possível avançar em conjunto: estaria o humano definitivamente apartado do político?

A esta pergunta, Arendt oferta sua tese de que os indivíduos, ao longo da era moderna – ou seja, ao longo de todas as transformações religiosas, políticas, metafísicas e industriais – foram arremessados para dentro de si próprios, o que significa dizer que ao indivíduo moderno restou apenas a certeza de seus apetites e desejos e o “processo vital possivelmente eterno da

⁸⁶ Nesse sentido se direciona o comentário de Rodrigo Ribeiro Alves Neto em seu artigo “Totalitarismo, democracia liberal e o ‘desafio de nossa época’”, publicado na revista *Perspectivas*, vol. 6, nº 2, 2021: “Arendt se esforça por evidenciar o quanto a existência humana, quando excluída do ser-entre-os-outros em uma comunidade politicamente organizada, torna-se não meramente insegura e exposta à violência, mas, sobretudo, desprovida de sentido e liberdade, enfim, carente do espaço possível e necessário para um modo de vida autenticamente humano”

espécie humana” (Arendt, CH, 2010, p. 401). Essa constatação, que aparece em *A condição humana*, sobretudo no capítulo VI “A *vita activa* e a era moderna”, resguarda uma série de implicações metafísicas constitutivas do pensamento moderno que culminam na vitória do *animal laborans* e de seus valores. Ao adentrar nessa discussão, novamente faz-se necessário retomar alguns elementos da crítica de Arendt lançadas ao pensamento de Marx. Com efeito, a leitura de Arendt acerca da filosofia do trabalho de Marx, em particular: “[...] que o trabalho, e não Deus, criou o homem; [...] que o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade [...]” (Arendt, EPF, 2009, 48-49) registra um contexto de debate amplo, que considera, em larga medida, o encontro entre as teorias evolucionistas e desenvolvimentistas do século XIX com as chamadas filosofias da vida⁸⁷ da virada do século. O que se depreende então, é o seguinte contexto de reflexão: o vínculo entre trabalho, processo vital e o crescimento da riqueza.

Entende-se que está contida aí a premissa de que a categoria do *animal laborans* representa, em primeiro lugar, uma redução drástica das possibilidades de experiência de mundo, pois reflete a equalização das atividades humanas à dinâmica mais elementar do estar vivo, ou ainda, conforme a formulação de Arendt através de Marx, observa-se a passagem “do ser humano como indivíduo” a um membro da espécie, um “*Gattungswesen*”, momento decisivo em que: “[...] pode o processo vital coletivo de uma ‘humanidade socializada’ seguir sua ‘necessidade’, isto é, seguir o seu curso automático de fertilidade, no duplo sentido da multiplicação de vidas e da crescente *abundância de bens exigidos por ela*” (Arendt, CH, 2010, p. 143 – *grifo meu*). Por meio de tal transformação, a própria singularidade humana é colocada em suspenso, haja vista que ao *animal laborans* (esse membro da espécie humana), escapa até mesmo a possibilidade de autorreconhecimento que se materializa no produzir e no fazer (o ser possuidor de uma especialidade ou de uma técnica). Preso ao intervalo que se situa entre o tempo despendido para sustentar sua vida orgânica e o tempo vago, a categoria do *animal laborans* aponta para uma transformação que incide não apenas sob a forma como o trabalho é organizado e assim organiza a sociedade, mas em última instância, na maneira desses atores responderem ao seu meio.

Antes de prosseguir no desenvolvimento da leitura acerca do *animal laborans*, cabe retomar alguns sentidos do conceito de trabalho tal como formulados por Marx, que auxiliarão

⁸⁷ Nas palavras de Arendt: “A coincidência da filosofia do trabalho de Marx com as teorias da evolução e do desenvolvimento do século XIX – a evolução natural de um processo vital único a partir das formas mais rudimentares de vida orgânica [...] – é surpreendente e logo foi percebida por Engels, que chamou Marx de ‘o Darwin da história’”(Arendt, CH, 2010, p. 144).

na interpretação aqui pretendida. De fato, em Marx, a atividade do trabalho recobre um processo do qual participam o homem e a natureza: “[...] em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza”, para que no fim deste processo concretize-se: “[...] um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador” (Marx, OC, Vol. 01, 2010, p. 214). Ou seja, em Marx, o trabalho vivo, ao se apropriar dos meios a sua volta: “[...] como se fossem partes do seu organismo, e, de acordo com a finalidade que o move [...]” (Marx, OC, Vol. 01, P. 217) reúne, em si, a potencialidade de reificação ao mesmo tempo em que serve de baliza para a diferenciação entre o que é o consumo individual e o consumo produtivo. Já o que está na base do pensamento de Arendt acerca do trabalho é uma distinção anterior a essa, entre *labor* (trabalho) e *work* (fabricação-obra), um dos seus operadores mais importantes.

Essa distinção, para além do mérito de esclarecer, conceitualmente, significativas diferenças entre as atividades humanas que constituem o que ela chamou de *vita activa*⁸⁸ (Cf. Haddad, 2021) permite avaliar todo o quadro da tradição e, por extensão, a perspectiva de Marx segundo a qual o *labor* (*travail-Arbeit*) seria, de uma só vez, a atividade mais digna do homem e a mais elementar do ser vivo. Portanto, na formulação de sua crítica a modernidade, em todas as suas variações, não se trata, da parte de Arendt, da manifestação de um pensamento antimarxista. Trata-se, acima de tudo, de ressaltar que ao não atentar para essa diferença, Marx, de acordo com a avaliação de Arendt, teria aproximado ambas as atividades (*labor* e *work*) – na esteira da tradição –, gerando, assim, para além da dificuldade na distinção em si mesma⁸⁹, a precária articulação entre a atividade que realiza o compulsório metabolismo do homem com a natureza⁹⁰, mediante a produção de coisas de curta duração, com aquela que retira dela a matéria-prima (Cf. Correia, 2011, p. 207).

Deste modo, Hannah Arendt coloca a tese de que vivemos em uma sociedade em que o consumo e a satisfação de necessidades passaram a determinar de forma mais radical a vida

⁸⁸ Conferir o artigo intitulado “Arendt e Marx, trabalho, fabricação”, publicado nos *Cadernos Arendt*, v. 2 n. 4 (2021): Dossiê: Hannah Arendt e seus interlocutores, p. 1-12.

⁸⁹ A fim de ilustrar a forma como Arendt se refere ao pensamento de Marx, mesmo quando expõe elementos de sua crítica, vale trazer a seguinte passagem contida em *A condição humana*, na qual Arendt comenta acerca das contradições observadas em seu pensamento: “Contradições fundamentais e flagrantes como essas raramente ocorrem em escritores de segunda categoria; no caso dos grandes autores, conduzem ao cerne de sua obra” (Arendt, CH, 2010, p. 129).

⁹⁰ De acordo com Marx nos *Manuscritos*...“O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível (*sinnlich*). Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz. Mas como a natureza oferece os meios de vida, no sentido de que o trabalho não pode viver sem objetos nos quais se exerça, assim também oferece, por outro lado, os meios de vida no sentido mais estrito, isto é, o meio de subsistência física do trabalhador mesmo” (Marx, MEF, 2004, p. 81 – grifos do texto).

individual e a dimensão privada. O consumo aparece como o elemento que reintroduz o equilíbrio necessário da produção. Essa afirmação revela que, a partir da era moderna, o trabalho e o consumo surgem como os dois estágios de um mesmo processo, impostos aos seres humanos pela redução da vida ao objetivo de subsistir. No entanto, dizer que uma sociedade de consumidores é a contrapartida de uma sociedade de trabalhadores demanda maiores esclarecimentos. Ora, em primeiro lugar, Hannah Arendt compreende que uma sociedade de trabalhadores é a outra face da emancipação da atividade do trabalho, e não da classe trabalhadora. Logo, a zona de embate, para Arendt, não se estabelece nos termos de uma contestação da ampliação dos direitos aos trabalhadores (da efetivação de sua participação na esfera pública), mas, sim, diante da tendência de subjugação das atividades humanas: “[...] ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância. Não importa o que fazemos, supostamente o faremos com vistas a prover nosso próprio sustento [...]” (Arendt, CH, 2010, p. 157).

Esse ponto é de crucial importância. Por essa via, entende-se que o temor de Hannah Arendt é o de que o *animal laborans*, a expressão da identificação mais radical da vida com o trabalho – uma maneira privada e antipolítica de olhar para o mundo – torne-se um paradigma dominante para a vida humana em conjunto. Porém, esse olhar crítico de Arendt às determinações do trabalho faz com que ela esteja mais próxima de Marx do que à primeira vista possa aparecer. Obviamente, não no que diz respeito à centralidade atribuída ao trabalho, mas nas observações relativas à possibilidade de o trabalho promover uma distinção qualitativa do ser humano. Para esmiuçar esse ponto, convém trazer o pertinente esclarecimento de Adriano Correia a respeito das linhas demarcatórias do *animal laborans* e de como isso influi nas distinções da própria Arendt e, logo, no debate com Marx:

Em todo caso, quando Arendt designa *animal laborans* à dimensão do mero estar vivo em metabolismo com a natureza e *homo faber* à dimensão da existência capaz de criar um mundo humano, artificialmente edificado a partir do material da natureza – “a criação prática de um mundo objetivo” –, parece em alguma medida concordar com Marx, nessa alteração de *animal* para *homo*, que o primeiro estágio da humanização do homem repousa na sua capacidade de edificação de mundo – em sua *mundanidade*, nos termos Arendtianos (Correia, 2013, p. 208).

O comentário de Adriano Correia permite compreender que ao mesmo tempo em que Arendt se distancia de Marx frente à discussão dos efeitos da ascensão do trabalho e de seu papel na humanização do ser social, certos elementos de sua crítica (seja com relação ao trabalho, seja com relação ao *animal laborans*) parecem se aproximar da crítica de Marx ao conceito de trabalho alienado (estranhado) presente nos *Manuscritos*. Embora a utilização do

conceito não seja feita de forma explícita, ou tampouco declarada por Arendt, pode-se ler sua crítica ao ideal de abundância que norteia a mentalidade do *animal laborans* – e que coloca em risco a durabilidade e a permanência do mundo – como um elemento que reflete, concomitantemente, o fundo de sua distinção conceitual entre *labor* e *work* e a crítica de Marx que ressalta, em primeiro lugar, a desefetivação do trabalhador e a impossibilidade de reconhecimento:

[...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. [...] O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. [...] Por conseguinte, quanto maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto do seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. A exteriorização (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe fora dele (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (Marx, MEF, 2004, p. 81 – *grifos do texto*)

E, em segundo lugar, Marx acrescenta que:

[...] O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro (Marx, MEF, 2004, p. 82-83 – *grifos do texto*)

Estas duas citações, retiradas dos *Manuscritos*, expõem com clareza o mecanismo por meio do qual a abundância gerada pelo trabalho abstrato – via a força de trabalho e que o trabalhador alienado (estranhado) não é capaz de reconhecer como sua “obra”, engendra um estado de coisas onde os objetos e as mercadorias – produtos de um trabalho compulsório – reaparecem para o *animal laborans* como itens de consumo à disposição (fetiches). Dito de outra forma, se a riqueza e a produtividade se originam do desgaste da vida do trabalhador, sua compensação reaparece na forma da fruição privada de coisas e objetos que encobrem as dimensões sociais do próprio trabalho (Cf. Antunes, 2008, p. 148). Nesse sentido, a produção em massa, que começa com os primeiros estágios da Revolução Industrial, paulatinamente dissolve cada trabalhador em uma unidade de força de trabalho, que pode ser intercambiável dentro de uma lógica que não altera a impessoalidade do trabalho, tampouco elimina sua

coerção física. Ao invés disso, reafirma a posição tipicamente tradicional de que o trabalho é a: “[...] atividade que possibilita que o âmbito público coloque à nossa disposição aquilo que consumimos” (Arendt, KMT, 2021, p. 46).

Logo, o trabalho estranhado está na base da modificação que perpassa o ritmo do trabalho, infinitamente mais rápido e modificador, que vai ao encontro da formulação de Marx de que: “O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria* [...]” (Marx, MEF, 2004, p. 80). No trabalho estranhado, o ser humano perde a relação com os diferentes tipos de valores que produz e confronta-se diretamente com suas necessidades, reais ou artificiais. Seu corpo, suas relações de trabalho e sua consciência são reificadas. Por essa via, não é difícil compreender porque o trabalho é o garantidor do funcionamento dinâmico do processo de: “[...] crescimento de riqueza, da propriedade e da aquisição” (Arendt, CH, 2010, p. 130). No entanto, nesse mesmo recorte Arendt irá colocar sua preocupação central, qual seja, a de que nem a “abundância de bens nem a redução do tempo gasto no trabalho resultarão no estabelecimento de um mundo comum [...]” (Arendt, CH, 2010, p. 145).

A interminabilidade do processo de trabalho é garantida pelas sempre-recorrentes necessidades de consumo; a interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo, ou, em outras palavras, se o ritmo do uso for acelerado tão tremendamente que a diferença objetiva entre uso e consumo [...], reduzir-se até se tornar insignificante (Arendt, CH, 2010, p. 155).

O consumo e a sua felicidade imediata constituem uma forma do *animal laborans* reincorporar ao seu metabolismo uma parcela da vida despendida no trabalho. Algo que, para Arendt, não promove a ampliação da humanidade do homem, tampouco o estabelecimento de um mundo comum. No limite, lançaria luz a um paradoxo alojado na dimensão subjetiva do trabalhador, arrastado de forma completa para o ciclo do trabalho e do consumo, isto é, de um lado, pelas necessidades vitais e, de outro, pelos apetites e desejos. Em uma situação na qual os trabalhadores estariam sujeitos a um eterno processo de trabalho, a única liberação possível restaria: “[...] naquelas atividades estritamente privadas e essencialmente sem-mundo que hoje chamamos de ‘passatempo’ [*hobbies*]” (Arendt, CH, 2010, p. 145). A satisfação do *animal laborans* passa a ser vinculada ao exercício contínuo de seu trabalho, e inclui, como ressalta Jonathan Crary (2014), a abdicação do sono e da vida onírica. Numa labuta sem descanso, desaparece qualquer possibilidade de pausa, de saída ou alívio das fadigas corporais, de tal forma que Arendt explicita que: “O *animal laborans*, compelido pelas necessidades do seu corpo, não usa esse corpo tão livremente como o *homo faber* utiliza suas mãos [...]” (Arendt,

CH, 2010, p. 146). Resta, assim, não apenas uma sociedade de massas de trabalhadores, mas antes, uma sociedade de trabalhadores exaustos (Byung Chul-Han, 2017), de trabalhadores endividados (Lazzarato, 2014; Hardt, 2014), que, assim, redundam em “espécimes sem-mundo da espécie humana”

Em uma sociedade determinada pelo trabalho, o que se apresenta, tanto a nível individual ou coletivo, é a total: “[...] unificação rítmica do corpo do trabalhador com seus utensílios, na qual o próprio movimento do trabalho age como força unificadora” (Arendt, CH, 2010, p. 181). No limite, pode-se dizer que a única propriedade legítima do *animal laborans* é o esforço de seu corpo e sua capacidade de se apropriar do mundo a sua volta por meio deste. Por conseguinte, a categoria de alienação ou estranhamento opera como um elemento que impede, conforme as palavras de Marx, a percepção de que: “[...] quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica [o trabalhador]; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna” (Marx, MEF, 2014, p. 82). Assim, por essa via, a crítica de Arendt à noção de trabalho enquanto metabolismo do ser humano com a natureza torna-se mais precisa e modulada se conduzida ao encontro aquele primeiro aspecto do trabalho estranhado (alienado) elaborado por Marx, qual seja, a do trabalhador perante o objeto produzido, que se torna, para o trabalhador, um “objeto estranho e poderoso”, que lhe escapa. O estranhamento (alienação) é a outra face da crescente produtividade do trabalho na modernidade, posto que, por um lado, transforma as dores e as penas do trabalho em uma realização individual, sem a qual a vida estaria “despojada de sua vivacidade e vitalidades próprias” (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 148), e, por outro, introjeta a necessidade permanente de consumir como o horizonte último de realização, mesmo “sem nenhum adendo ao mundo comum associado a ele” (Cf. Arendt, KMT, 2021, p. 46).

Assim, o *animal laborans* é expelido do mundo à medida em que se torna prisioneiro da privatividade de seu corpo e de sua repetição compulsória, que garante a “gratificação” que se segue ao “esforço obrigatório”, à venda de sua força de trabalho, o seu auto sacrifício. Com efeito, o traço de não-mundanidade do *animal laborans*, em um nível puramente teórico, é distinto da fuga deliberada do *homo faber* do convívio humano, que se isola para confeccionar uma obra (o caso exemplar do artesão), ou ainda, do isolamento requerido muitas vezes pelo artista, do silêncio e da solidão do filósofo imerso na contemplação. Todavia, no nível das relações humanas, a não-mundanidade acarretada pela sujeição total da vida ao trabalho, na esteira de Adriano Correia⁹¹, recobre a solidão do próprio metabolismo, fazendo com que: “[...]”

⁹¹ Trata-se do artigo intitulado “Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt?”, publicado na revista de filosofia *Aurora* Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez. 2013.

cada indivíduo humano converte-se em *animal laborans*, no sentido mais literal da expressão” (Correia, 2013, p. 206). Esse sentido mais literal da expressão denota, ao mesmo tempo, a eliminação não apenas da experiência com o mundo, mas do próprio indivíduo, que é aprisionado pelo trabalho e pelas demandas vitais.

O fundo antipolítico do trabalho, de acordo com Arendt, pode ser encontrado na constatação de que: “[...] o homem tem de comer para trabalhar e trabalhar para comer” (Arendt, CH, 2010, 179), uma formulação que reverbera, mais uma vez, o tom crítico de Marx frente ao trabalho alienado e: “[...] ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas [...] O animal se torna humano, e o humano, animal” (Marx, MEF, 2014, p. 83). Essa simbiose indica que o aperfeiçoamento dos instrumentos de trabalho, (o caso da cibernetização), ainda não foi capaz de cancelar totalmente a sujeição humana à sua execução. O que se mostra é que o aprimoramento tecnológico do trabalho, sua especialização – sua imaterialidade – preserva o seu caráter interminável e converte toda a “força de trabalho” em uma força motriz de consumo (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 163. Ao longo do capítulo III d’*A condição humana* Arendt sugere que esse aspecto é sentido diretamente na configuração no ideal de riqueza da sociedade moderna, que afere sua dinâmica em vista do tempo que dedicamos em ganhar dinheiro e gastá-lo “[...] que são apenas modificações do duplo metabolismo do corpo humano” (Arendt, CH, 2010, p. 154). Logo, se ao *animal laborans* interessa o consumo, fato esse que inviabiliza a produção de um mundo objetivo, é porque a identificação entre trabalho, vida e privatividade acomodam satisfatoriamente a dimensão do ser humano como membro de uma sociedade, na qual, é premente:

[...] substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as ‘coisas boas’ da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza (Arendt, CH, 2010, p. 156).

A relação entre o ser humano e os bens de consumo pode ser apreendida conforme a analogia do corpo e de suas exigências cíclicas e nunca saciáveis perenemente: “Exigidas por nossos corpos e produzidas pelo trabalho deles, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante aparecem e desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas [...]” (Arendt, CH, 2010, p. 116). Os bens de consumo estão entre as coisas menos tangíveis, seja porque estão sujeitos a uma deterioração inevitável, seja por meio da absorção individual. Sem reter nenhuma durabilidade, o consumir reflete a passagem

para uma sociedade na qual o ganhar dinheiro e gastar, trabalhar e descansar, são apenas modificações deste duplo metabolismo do corpo humano” (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 154).

Avançando ainda mais nessa crítica, Arendt escreve:

A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-se e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infundável repetição (Arendt, CH, 2010, p. 119).

O consumir é, assim, coextensivo a mentalidade do *animal laborans* que, frente ao mundo no qual as coisas repousam, ignora a relativa permanência desta realidade em nome do critério da abundância e da reprodutibilidade. No entanto, sem um mundo estável e resistente aos processos cíclicos de consumo, nascimento e morte, mais durável que a vida individual, que surge, vive e se desenvolve conforme as adversidades, restaria um eterno retorno da espécie, na qual reina a indiferenciação de cada componente. É somente dentro do mundo humano, da teia de relações entre os agentes, que a vida e a morte podem ser temporariamente transformadas, isto é, abrir para novos começos. Nesse registro que começa e termina no mesmo lugar – qual seja, o corpo do *animal laborans* – o subsistir adquire proeminência sobre qualquer outro objetivo humano de longa duração. Assim como o corpo consome o alimento, o trabalho e sua mentalidade, consome o seu entorno. “Ambos são processos devoradores que se apossam da matéria e a destroem, e a ‘obra’ realizada pelo trabalho em seu material é apenas o preparo para a destruição final deste último” (Arendt, CH, 2010, p. 123).

O trabalho, ao invés de reduzir suas exigências e penas conforme sua dinâmica se torna adaptada às tecnologias de produção, lança cada vez mais profundamente seus tentáculos sobre os indivíduos e sobre o mundo ao seu redor. Nesse sentido, indo na contramão da esperança utópica, quanto mais o trabalho se desenvolve mais se apodera do corpo humano (Cf. Crary, 2014). E intimamente ligado a isso está o fato de que ao mesmo tempo em que o trabalho se torna imaterial, as exigências do consumo também se modificam. Para além de objetos, a informação, fluxos de imagens, o virtual, até mesmo um mundo de objetos culturais. De modo que, o perigo da automação, nas palavras de Arendt, se apresenta na possibilidade de sugar toda a produtividade humana para dentro de um processo vital enormemente intensificado (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 164). Nesse aspecto, complementa Arendt, o fato de que os apetites do *animal laborans* tornam-se mais sofisticados manifesta-se na configuração das sociedades e da cultura de massas e o seu arraigado problema da busca de equilíbrio entre o trabalho e o consumo. Não obstante isso, se a felicidade está condicionada ao consumo, a infelicidade é um

perigo que assombra um mundo no qual não há trabalho para todos (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 166). Outro perigo inerente a este ideal de consumo sem limites é o de pôr em xeque a fronteira do mundo humano que nos afasta da natureza. Nas palavras de Arendt:

Um dos óbvios sinais de perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é o grau em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto apareceram no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico (Arendt, CH, 2010, p. 166).

A separação entre o ciclo sempiterno da natureza e a estabilidade requerida pelo artifício humano, sua morada artificial, está radicalmente comprometida à medida em que seus objetos (e até mesmo instituições políticas) passam a ser vistos como bens de consumo, sujeitos ao declínio e o perecimento. A sociedade moderna, de forma progressiva, ergue-se sobre um tipo muito específico de comportamento, qual seja, a do trabalhar e o de consumir, fazendo com que seus membros constituam uma reunião de seres isolados sem nenhum ponto de contato exceto a necessidade e a luta visceral pela sobrevivência. Portanto, ao *animal laborans* a própria natureza adquire sua relevância se colocada diante do crivo do consumo e da substituição, ela é, assim, apenas a grande provedora de todas as ‘boas coisas’ que, mais cedo ou mais tarde, serão destinadas ao ciclo do processo vital. A premissa maior aqui é a de que, na modernidade “[...] a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem” (Arendt, CH, 2010, p. 398).

Ora, é diante de tal panorama que Arendt encaminha as suas críticas contidas no capítulo final de *A condição humana*, que aborda a vitória do *animal laborans* – um fato que evidencia, para além das transformações do trabalho, da fabricação e do estatuto dos objetos e coisas do mundo, o processo de secularização e de incertezas do homem moderno. Conforme Arendt, ao “perder a certeza de um mundo futuro, o homem foi arremessado para dentro de si mesmo, e não para este mundo”. Em todo caso, o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 401), apenas foi arremessado de volta para sua interioridade fechada, na qual experimenta os anseios de seu corpo (apetites e volições) e utiliza seu pensamento, transformado em cálculo da mente, para sustentar sua vida individual.

Nesse ínterim, Arendt lança um questionamento à certeza de que a atividade mais necessária e urgente que resta aos seres humanos é o trabalho, que responde ao objetivo de “sobrevivência da espécie animal humana” (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 402). Trata-se do temor de que a era moderna venha a culminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu. A seguir, busca-se discutir a possibilidade de ação e de novidade a partir do horizonte mesmo desse temor. A hipótese a ser investigada é a de que o movimento dos trabalhadores

organizados serve de exemplo para ações e experiência de mundanidade, operando, com efeito, uma resposta direta ao totalitarismo, se se considera a sua leitura da revolução húngara, e um desvio na lógica comportamental das sociedades liberais. Logo, a mentalidade do *animal laborans*, a redução do ser humano a um elemento dentro do processo vital da sociedade, não seria, assim, a última palavra no tocante ao destino da política, um impedimento intransponível ao empreendimento de ações em conjunto e ao exercício da liberdade humana, mesmo que a ação tenha se tornado uma realização limitada a um pequeno grupo de “privilegiados.”

2.3 EXCURSO SOBRE O MOVIMENTO DOS TRABALHADORES

A leitura de Hannah Arendt acerca da situação da *vita activa* na modernidade, sobretudo a que se faz presente em *A condição humana*, destaca seus traços de apatia e *a-politia*, o seu conformismo estrutural e sua crescente alienação. Como destacado ao longo desse capítulo, essa é uma compreensão que Arendt desenvolve considerando de perto as determinações lançadas pela ascensão do trabalho no campo do social, uma esfera que, ao consolidar-se, por si só operou uma série de dissoluções de categorias e fronteiras políticas, seja aquela entre o interesse público e o privado, a necessidade e carência e, principalmente entre ação e comportamento⁹². A este respeito convém retomar, à guisa de abertura, a reflexão contida no item 6 do capítulo II, do livro *A condição humana*, intitulado “O advento do social”. Lá Arendt escreve 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, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária (Arendt, CH, 2010, p. 49).

O conformismo inerente à sociedade – ou ainda, seu papel normatizador – está fundamentado na ideia de que os seres humanos, sem muitas variações, seguem certos padrões de comportamento, ao invés de agir em relação aos demais. Essa premissa básica, de acordo com Arendt, serviu de base para o estabelecimento da moderna ciência da economia, das leis da estatística e das ciências sociais. O ser humano adentra à sociedade menos como possuidor de uma capacidade de ação excepcional e mais como indivíduo, preocupado com sua vida privada, em suma, como mais um exemplar da espécie humana animal, um animal *laborans*,

⁹² A este respeito, Hannah Arendt escreve que: “Desde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público, uma das principais características do novo domínio tem sido uma irresistível tendência a crescer, a devorar os domínios mais antigos do político e do privado, bem como a esfera da intimidade [...]. Esse constante crescimento [...] podemos observar no decorrer de pelo menos três séculos [...]” (Arendt, CH, 2010, p. 55).

adstrito ao processo vital social que, a partir de então, foi “canalizado para o domínio público” (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 55). Logo, não é surpreendente o caráter monolítico da sociedade, a redução das ações e opiniões à axiomas que sintetizam interesses e comportamentos que expressam sua tendência massificadora.

De forma mais expressa, para Arendt, o domínio da sociedade, a medida em que promove a crescente subordinação da política – isto é, da esfera pública como um todo – à economia, fazendo desta a “organização pública do processo vital”, redefine as comunidades modernas em: “ [...] sociedade de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida” (Arendt, CH, 2010, p. 56). Diante deste quadro, Wendy Brown (2019), acertadamente resume as tensões que atravessam o pensamento de Arendt acerca do tema do social: (i) o temor de que na social-democracia e no socialismo, os seres humanos sejam reduzidos a trabalhadores – consumidores, ou seja, criaturas da necessidade e não da liberdade e, (ii) que os ditames da sociedade venham a tomar o indivíduo em sua completude, deglutindo a possibilidade de individualidade e ação em concerto (Cf. Brown, 2019, p. 60-63).

No entanto, a crítica de Wendy Brown com relação ao lugar da questão social no pensamento de Arendt deixa escapar a continuidade da reflexão ao enfatizar uma interpretação que vincula Arendt ao rol de pensadores que “execram o Estado” e que: “ [...] temem a conquista ou a ocupação do político por demandas das massas em enxame” (Brown, 2019, p. 67-68). Com efeito, a diatribe de Arendt contra o social e, mais especificamente, diante da questão do trabalho, é matizada já em *A condição humana*. Ao apresentar uma crítica à “sociedade de trabalhadores”, onde todos são detentores de um emprego e estão preocupados sobretudo em “sustentar suas próprias vidas e as de suas famílias”, ou seja, na qual o interesse em subsistir aparece como o critério decisivo, Arendt está longe de filiar-se a determinada perspectiva que condenaria a emancipação da classe trabalhadora. Vale registrar *en passant* o próprio comentário de Arendt de que a emancipação da classe trabalhadora foi um momento crucial da história moderna a partir do qual o “trabalhador moderno é admitido no domínio público de maneira emancipada como cidadão” (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 271). Mas então como avaliar a crítica de Arendt? Seria uma crítica à classe trabalhadora enquanto um estrato sociológico? Uma desconfiança frente à sociedade e sua capacidade de se auto-organizar e agir? Para discorrer sobre isso é importante considerar o texto “Imperialismo totalitário e a revolução húngara”, bem como o capítulo de *A condição humana* intitulado “O movimento dos trabalhadores.”

Assumir a tese de que Arendt condena cabalmente a classe trabalhadora por ser ela “sem-mundo” e privada de interesse público, ou ainda, por manifestar um comportamento massificado, profundamente antipolítico e privado, seria passar por cima de passagens importantes referentes ao protagonismo da classe trabalhadora, seja durante a revolução húngara, seja nos momentos de desobediência civil, cada episódio sendo, em si mesmo, um momento *sui generis* daquilo que Arendt designou por felicidade pública. Ademais, cumpre lembrar que em *Origens*, na parte dedicada ao tema do totalitarismo e no epílogo, Arendt apresenta uma formulação prévia das implicações políticas da mentalidade do *animal laborans*. Nesse momento de sua análise, o assunto, de forma direta e indireta, encontra-se atrelado à discussão a respeito das massas, um certo contingente que apoiou e tornou possível os regimes totalitários, oriunda de todas as classes e não exclusivamente da classe trabalhadora. Essa crítica, ainda que não detalhada, sugere que o grande perigo à política é um mundo cujo principais valores seriam ditados pelo trabalho (Ver Canovan, 1978).

No entanto, Martin Levin (1979) em seu texto intitulado “On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: A Note” desenvolve uma reflexão que considera a minúcia da escrita de Arendt⁹³ para além da tese de que a “glorificação do político” em Arendt implicaria em uma condenação absoluta de todas as outras “atividades não-políticas”. Assim, de acordo com Levin, de fato, pode-se sustentar que a denúncia e a preocupação de Arendt se direcionam à mentalidade do *animal laborans*, à sua forma de se relacionar com o mundo a sua volta e com as instituições políticas, mas não à estrutura de classes em si e tampouco à classe trabalhadora em particular. Em outros termos, a classe trabalhadora, *tout court*, não é o equivalente do *animal laborans*⁹⁴. Considerando a posição de Martin Levin a seguinte passagem de Arendt, extraída do item intitulado “O movimento dos trabalhadores” pode ser devidamente avaliada:

Não menos surpreendente, porém, é o papel súbito e, muitas vezes, extraordinariamente produtivo que os movimentos dos trabalhadores desempenharam na política moderna. Das revoluções de 1848 até a revolução húngara de 1956, a classe operária europeia, por ser o único setor organizado e, portanto, o setor conducente do povo, escreveu um dos mais gloriosos capítulos da história recente, e provavelmente o mais promissor (Arendt, CH, 2010, p. 269).

⁹³ De acordo com o próprio Martin Levin, sua interpretação situa-se em oposição tanto à leitura de Margaret Canovan quanto a de George Kateb, autores que, para Levin, enxergam na crítica de Arendt ao *animal laborans* uma condenação explícita à classe trabalhadora. Nas palavras de Martin Levin: “Both Kateb and Canovan believe that Arendt's harsh strictures against animal laborans are not simply the expression of the low valuation she places on a particular activity or relationship to the world, but constitute the castigation of a whole social class, namely the labouring or working class” (Levin, 1979, p. 522).

⁹⁴ No original: “Her indictment of animal laborans is the indictment of an activity, a way of life, even of a relationship to the world, but not of a social class. Contrary to Canovan's argument, Arendt is generally quite careful throughout her work to distinguish animal laborans from the labouring or working class as such. The whole ground of Arendt's objection to the modern age is that animal laborans has become the dominant model of human life” (Levin, 1979, p. 523).

A citação acima vai direto ao ponto: a classe trabalhadora, ao longo de uma história de lutas e manifestações, demonstrou ser capaz de promover novos começos, de participar ativamente da política, ou seja, de que não é um substrato “antipolítico da sociedade”. Esses momentos *sui generis* da política – um ponto fora da curva aos olhos da tradição – foram reveladores de possibilidades democráticas de auto-gestão e auto-governo nas condições modernas. Os trabalhadores modernos alcançaram a condição de agentes políticos por inserirem-se, abrupta e agonisticamente, na cena pública. Desta forma, mesmo que o trabalho *qua* trabalho, como discutido anteriormente, expresse a perda de relações autônomas e autênticas –, pois o estar junto [*togetherness*] que se observa nas fábricas, nas empresas e nas grandes companhias não possui, a rigor, “[...] nenhum dos traços característicos da verdadeira pluralidade” (Arendt, CH, 2010, p. 265) –, não se trata, da parte de Arendt, de subscrever a tese da impossibilidade de construção de um mundo comum a partir do trabalho, isto é, a partir de dentro da condição operária.

Com efeito, é isso o que sugere a análise de Hannah Arendt presente em um texto de 1958 intitulado “Imperialismo totalitário: reflexões sobre a revolução húngara”, onde a questão da espontaneidade da ação contra a invasão soviética do território húngaro surge como um elã que perpassou toda a sociedade civil, dos estudantes aos trabalhadores das fábricas. Seja como for, Hannah Arendt salienta que esse viés político e organizacional que acompanha o movimento dos trabalhadores surge e se transforma em conjunto com as lutas que perpassam as classes operárias diante das transformações do capitalismo. A este respeito Arendt escreve que:

O vasto potencial de poder que esses movimentos adquiriram em tempo relativamente curto e muitas vezes nas circunstâncias as mais adversas deve-se ao fato de que, a despeito de toda conversa e teoria, os trabalhadores foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política. Em outras palavras, ao aparecer no cenário público, o movimento dos trabalhadores era a *única organização na qual os homens agiam e falavam qua homines, e não qua membros da sociedade* (Arendt, CH, 2010, p. 273 – *grifo meu*)

Sendo assim, uma vez mais, as leituras de Wendy Brown (2019), George Kateb (1977) e Margaret Canovan (1978) – acertadas em sentidos diversos e que apontam para certos paradoxos e ambiguidades inerentes ao pensamento de Arendt – parecem diminuir a importância do fato de que ao se colocarem enquanto agentes em prol de um objetivo comum – evidenciada na luta contra a invasão totalitária, injustiças e hipocrisias governamentais – os trabalhadores falavam e agiam como uma parcela do político, e não apenas como um recorte da

sociedade em luta por interesses econômicos ou de classe, como *animal laborans*. O movimento dos trabalhadores, (para além de reivindicações econômicas e sociais), foi capaz de fundar um espaço público e nele, posteriormente, ensaiar uma nova forma de governo: o sistema de conselhos populares, abertamente em confronto com as burocracias sindicais e partidárias e com a demanda de conformismo da sociedade de massas.

Estes exemplos, outrossim, destacam que a força política dos trabalhadores está condicionada à decisão de saírem fora das fileiras das fábricas, de escaparem à igualdade não política definida pelo processo repetitivo do trabalho, e acessarem o domínio da distinção, da ação. Para Arendt, o que impulsionou a ascensão dos trabalhadores ao primeiro plano da política não foi a atividade do trabalho em si, mas sim a luta contra condições de vida e existência deploráveis, a decisão coletiva de oporem-se àquilo que André Gorz, em seu livro *Misérias do presente, Riquezas do possível*, (2004) chamou de condição de precariedade, que nas sociedades modernas recobre os subempregados, os operários temporários sem direitos. Lutando contra tal horizonte chega-se, ainda segundo Gorz, à luta pelo “direito à cidadania plena, o direito a ter direitos” (Cf. Gorz, 2004, p. 65). Compete dizer que tal argumentação não pretende fazer do trabalho a instância definidora por excelência da luta política, pois, como o próprio Gorz reconhece, é necessário que o trabalho perca sua centralidade na consciência, no pensamento e na imaginação de todos” (Gorz, 2004, p. 65), porém, até lá, e aqui alinha-se a posição de Arendt, não implica que os trabalhadores não sejam capazes de manifestação pública, que sejam exclusivamente personagens passivos de uma trama que os absorve completamente.

Ora, frente a tal situação, Hannah Arendt apresenta um movimento inicial que responde ao ponto elencado por André Gorz. Em primeiro lugar, trata-se de constatar que: “A divisão do trabalho é baseada no fato de que dois homens podem reunir sua força de trabalho e ‘proceder um com o outro como se fossem um só’. Essa unidade [*one-ness*] é exatamente o oposto da cooperação [...]” (Arendt, CH, 2010, p. 153). Ora, o que está em xeque nessa uniformidade é, segundo Arendt, a perda efetiva da consciência, da identidade e da individualidade do trabalhador, que adentra no cálculo do capital exclusivamente como material humano indiferenciado a ser gasto. Ou seja, essa unificação de muitos em um só, que resulta na expressão o “corpo de trabalhadores” de uma fábrica, contrapõem-se à convivência requerida no domínio público, onde a igualdade ‘não provém da natureza humana’ (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 268). Nas palavras de Arendt: “A sociabilidade que surge dessas atividades resultantes do metabolismo com a natureza não se baseia em igualdade, mas em uniformidade [...]” (Arendt, CH, 2010, p. 266), uniformidade que se manifesta até mesmo no tipo muito específico de satisfação que o trabalho é capaz de propiciar, qual seja, a alegria da vida e o de sentir-se vivo.

É por esse motivo que diante da igualdade radical diante do *factum* da vida e da morte – algo que se observa com regularidade no isolamento e no desamparo –, “não é possível qualquer comunicação genuína” ou qualquer tipo de associação em que a singularidade e a ação sejam elementos preponderantes.

Sendo assim, os eventos decisivos nos quais os trabalhadores rompem com esse ciclo e surgem como protagonistas na cena pública demarcam, no entendimento de Arendt, uma diferença considerável seja com relação à organização de sindicatos – responsáveis pela defesa dos interesses da classe operária e sua posição na sociedade – seja com relação à representação política – que atua nos moldes da política representativa tradicional. O caso da mobilização dos operários na Revolução Húngara⁹⁵ é exemplar nesse sentido. Essa revolução demonstrou, à luz do dia, que sem nenhum programa ou ideologia partidária que os determinasse previamente, eles expressavam “[...] ideias próprias quanto às possibilidades do governo democrático nas condições modernas” (Arendt, CH, 2010, p. 269), ou seja, os operários não se diferenciavam do restante do povo. Essa característica celebrada por Arendt, a despeito de qualquer idealização ou mesmo da derrota do movimento político dos trabalhadores⁹⁶, é o registro de um momento *sui generis* em que diversos atores políticos, de maneira direta, decidiram se levantar contra o totalitarismo e suas estruturas de poder, e desafiar, ao mesmo tempo, todas as teorias e previsões acerca das possibilidades de resistência e a tendência da imprensa em não explicar quais eram as forças sociais em luta e de minimizar a ação do proletariado (Ver Arendt, IT, 2018, p. 31; Lefort, 1983, p. 132).

Frente a essas circunstâncias, cabe trazer aqui a pergunta que Claude Lefort formula na abertura de seu texto “A insurreição húngara”, contido em *A invenção democrática: os limites do totalitarismo* – que se passou exatamente entre 23 de outubro e 02 de novembro de 1959?

Em primeiro lugar, é importante registrar o contexto no qual a Revolução Húngara se desencadeou. De modo geral, tratava-se ainda de um período em que “[...] todo grupo de pessoas que começa a mostrar sinais de identidade de classe e solidariedade deve ser dissolvido ideologicamente em prol da sociedade sem classe [...]” (Arendt, IT, 2018, p. 39), situação

⁹⁵ Nas palavras de Hannah Arendt: “Os destinos históricos das duas tendências presentes na classe operária, o movimento sindical e as aspirações políticas populares, não podiam ser mais divergentes: enquanto os sindicatos, ou seja, a classe operária na medida em que é apenas uma dentre as classes da sociedade moderna, têm prosseguido de vitória em vitória, o movimento político dos trabalhadores tem sido derrotado sempre que ousa apresentar suas próprias reivindicações, distintas de programas partidários e reformas econômicas” (Arendt, CH, 2010, p. 270).

⁹⁶ Isso é o que registra Hannah Arendt logo na abertura de seu texto: “No momento em que escrevo esse texto, um ano se passou desde que a chama da Revolução Húngara iluminaram, por longos dozes dias, a imensa paisagem do totalitarismo do pós-guerra. Esse foi um verdadeiro acontecimento, cuja estrutura não dependerá de sua vitória ou derrota: sua grandeza está assegurada pela tragédia que representou [...]. O que aconteceu na Hungria não se passou em nenhum outro lugar, e os doze dias da revolução contiveram mais história do que os doze anos desde a ‘libertação’, pelo Exército Vermelho, do domínio nazista sobre o país” (Arendt, IT, 2018, p.23-24).

vivenciada não apenas em território soviético como também nos países satélites. De acordo com Arendt, o cenário passa por um abalo a partir das denúncias das atrocidades do regime stalinista por Khrushchev⁹⁷. O povo foi despertado do: “[...] feitiço fatal de apatia impotente lançado pelo terror totalitário e pela ideologia [...]” (Arendt, IT, 2018, p. 64). Quebrado o “transe totalitário”, os estudantes foram os primeiros a se lançar às ruas e colocar, “ousadamente, a liberdade em praça pública” e reivindicar por democracia e verdade (Cf. Arendt, IT, 2018, p. 65-66), num clamor que escapava às disputas burocráticas e partidárias e aos interesses de facções. Esse elemento anti-institucional, radical e insurgente da revolução húngara toca diretamente na temática da luta por “liberdade de pensamento”, uma pauta que não interessava apenas aos intelectuais, mas a todo o povo húngaro – “jovens e velhos que tinham a consciência de que viviam entre mentiras” (Cf. Arendt, IT, 2018, p. 71). Assim, o que se iniciou como uma manifestação estudantil logo transformou-se numa multidão que contava, em suas fileiras, com a presença maciça dos trabalhadores das fábricas.

Claude Lefort, em sua análise dos momentos iniciais da Revolução Húngara, ressalta o esforço da imprensa (em particular a francesa) em distorcer os traços da revolução. Sobressaía-se das transmissões certo desencontro entre a “sublevação nacional” e as ações dos operários nas fábricas, como se fossem dois blocos que não possuíam um mesmo horizonte em comum. Apenas quando a existência dos conselhos se mostrou incontornável a imprensa e os próprios órgãos do governo reconheceram o caráter popular da insurreição (Cf. Lefort, 1983, p. 132-134). Daí em diante, demais setores, grupos e classes uniram-se em uma ação conjunta cujas aspirações e vozes confluíam para duas exigências principais: a retirada das tropas russas e eleições livres. Desta forma, o povo, à medida em que compartilhou de uma mesma ação e de um mesmo objetivo, foi capaz de reproduzir uma forma democrática de exercício da política denominada de conselhos populares (revolucionários). Mas qual é o ponto de concordância, sobre o tema dos conselhos e o papel dos operários, que pode servir de ponte nesta aproximação entre a leitura de Hannah Arendt e a de Claude Lefort?

Conforme destaca Arendt, na Revolução Húngara, os conselhos atuaram em duas frentes distintas, uma política e outra econômica. Essa separação de tarefas corresponde a duas instâncias de decisão que seguem lógicas distintas. Nas palavras de Arendt:

[...] os conselhos revolucionários e operários, embora tenham surgidos juntos, devem ser mantidos separados, pois os primeiros eram, em primeiro lugar, uma resposta à

⁹⁷ Hannah Arendt demonstra interesse pelos desdobramentos ocorridos na Polônia e na Hungria. Segundo Arendt: “Em ambos os países, uma cisão intrapartidária ocorrera entre os ‘moscovitas’ e esses sobreviventes, e o humor geral, que incluía a ênfase em tradições nacionais, a liberdade religiosa e a violenta insatisfação entre os estudantes, era semelhante” (Arendt, IT, 2018, p. 65).

tirania política, enquanto estes últimos, no caso da Revolução Húngara, foram a reação contra os sindicatos que não representavam os trabalhadores [...]. Assim, a demanda por eleições gerais livres pertence ao programa inerente ao surgimento dos conselhos em toda parte, enquanto a reivindicação pela restauração do sistema multipartidário [...] foi a reação quase automática às particularidades da situação – a supressão e perseguição vergonhosas de todos os partidos que precederam a ditadura de partido único (Arendt, IT, 2018, p. 79-80).

Levando em consideração a citação acima cabe questionar onde está situado esse limite, (que separa o econômico do político), e se as suas linhas demarcatórias seriam fixas ou comportariam movimentos, deslocamentos, passagens? Embora Arendt considere os conselhos revolucionários inadequados para a administração de fábricas e a gerência de demandas, em suma, para lidar com as questões econômicas e suas premissas burocráticas, isso não implica que um conselho formado por trabalhadores não possa ocupar um lugar na agenda política revolucionária. Essa operação é registrada por Lefort ao comentar que, ao saírem às ruas, os operários estavam decididos a “não se contentar com algumas migalhas; a não seguir os ritmos de produção impostos pelo governo; a não mais seguir os sindicatos e as ordens do partido”; além do mais, os operários das fábricas foram aqueles que mobilizaram greves gerais e montaram barricadas; distribuíram armas e estabeleceram um comitê central de insurreição⁹⁸” (Cf. Lefort, 1983, p. 134-135). Retomando as categorias de Arendt, não se tratava, pois, de restaurações parciais, da simples mudança da figura no governo ou de petições por melhorias de classe pontuais, mas sim, de lutar pela liberdade e instituí-la em conjunto. Ao empenharem-se na perseguição deste objetivo, os trabalhadores das fábricas – ao lado da população húngara como um todo – estavam interessados em: “[...] consolidar e estender o poder que eles mesmos detêm na sociedade” (Lefort, 1983, p. 140). Logo, sob as condições modernas, afirma Arendt, “[...] os conselhos são as únicas alternativas democráticas conhecidas ao sistema de partidos [...]” (Arendt, IT, 2018, p. 81). Isso porque, no interior dos conselhos, não somente os trabalhadores, mas todos os interessados na liberdade pública, puderam constituir e ocupar um espaço de articulação no qual apareceram como sujeitos de poder, agentes públicos interessados em decidir não apenas sobre o seu próprio trabalho, mas, sobretudo, seu regime político. Em suma, a experiência legitimamente democrática dos conselhos, no contexto da Revolução Húngara, opera um corte decisivo na lógica totalitária de mobilização das massas amorfas, da multidão, justamente por assentar-se na pluralidade humana e no interesse em agir.

⁹⁸ Claude Lefort lembra o papel das ações das fábricas de Budapeste na ação de espalhar a chama da revolução por todo o território húngaro, de Cspel, Rada Utca, Ganz, Lunz, Estrela Vermelha, Jacques-Duclos – e aos grandes centros industriais de província – em Miskolc, Győr, Szolnok, Pecs, Debreczen etc.” Adiante, Lefort registra que a luta também implicava uma mudança na representação sindical, os quais deveriam ser: “[...] sindicatos livres, verdadeiros representantes de classe; seu organismo devem ser democraticamente eleitos. Reivindicação que significa, pois, exigir um governo revolucionário” (Cf. Lefort, 1983, p. 133; p. 140).

Isso permite compreender que nos conselhos a participação se dá de forma direta, sem a determinação da máquina partidária e seus mecanismos de escolha. Trata-se, pois, de um espaço em que “qualidades pessoais”, traduzidas no interesse em participar e decidir se sobrepõe às prerrogativas de um partido⁹⁹, em suma, um “[...] sinal claro de uma verdadeira insurreição da democracia contra a ditadura, da liberdade contra a tirania” (Arendt, IT, 2018, p. 86), no qual a “voz do povo” foi articulada. Outro elemento que aproxima Arendt e Lefort diz respeito a aposta de que os conselhos possuíam certa predisposição a constituir uma República dos Conselhos (Cf. Lefort, 1983, p. 138-140; Arendt, CR, 2004, p. 198-199), uma forma de governo autônomo em que o poder nasce da autogestão do povo. A noção de povo, nesse sentido, pode ser compreendida como algo que surge quando a ação e a mobilização possibilitam combinar diversas parcelas da sociedade, diversos coletivos e grupos que, independentemente da origem e dos horizontes de luta, passam a compartilhar de um mesmo espaço público.

Em suma, tanto para Arendt quanto para Lefort, o exemplo da Revolução Húngara e a formação dos conselhos (operários e revolucionários) permite enxergar, de forma clara, a manifestação do poder legitimamente estabelecido em sua forma mais pura – “a habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto”, conforme a célebre formulação contida em *Sobre a violência* – em contraste com os tanques russos e a burocracia do governo, na tentativa de usar a violência como substituo à autoridade perdida. O contraste entre os tanques russos e a população húngara organizada nos conselhos é um exemplo da confrontação entre violência e poder em seus estados puros (Cf. Arendt, SV, 2001, p. 42). Certamente, os instrumentos e dispositivos de aplicação da violência à disposição dos governos são sempre maiores, mas esta superioridade está condicionada a integridade e ao reconhecimento da estrutura de poder do governo. Quando os comandos e as ordens não são mais acatados, a situação muda abruptamente e as próprias armas mudam de mãos. No caso húngaro, muitos soldados confraternizaram com o ideal dos insurretos, fornecendo armas ou não ofertando nenhuma resistência. Fatos que corroboram com a tese de Arendt de que: “Onde os comandos não são mais obedecidos, os meios de violência são inúteis [...]. Tudo depende do poder por trás da violência” (Arendt, SV, 2001, p. 39). E este poder, informa Arendt, emerge da possibilidade de os agentes estarem próximos uns aos outros e permanecerem vinculados a uma promessa, um horizonte comum e empreenderem ações.

⁹⁹ Por essa via Arendt escreve que “os conselhos controlariam os partidos, não seriam seus representantes” e, ademais, sua força dependeria menos de um aparato burocrático do que do “número de homens confiáveis e honrados que ocupasse suas fileiras” (Cf. Arendt, IT, 2018, p. 83).

As discussões realizadas neste capítulo buscaram resgatar alguns elementos da leitura crítica de Hannah Arendt frente ao mundo moderno. Sendo assim, é possível avançar que seu pensamento opera uma desmontagem da tradição à luz das questões mais urgentes de seu tempo. Pensar a partir da concretude de seu tempo. Não é outra coisa o que Arendt realiza em *A condição humana*. Seu esforço, como buscou-se destacar, é o de reinserir o “tempo-presente” numa articulação histórica com o passado e o futuro. Logo, não se constata em Arendt uma consagração do presente, e de suas tendências operantes, por aquilo que é – seu estado de coisas – mas, antes, um esforço de escavá-lo para encontrar o que contém de possíveis alternativas aos seus entraves, seu *ainda não*. Face a isso, cabe questionar alguns caminhos da trajetória da democracia, isto é, seus mecanismos, sua compreensão de sujeito, de liberdade e de poder. No próximo capítulo, a partir do livro *Sobre a revolução* [*On Revolution*], buscar-se-á avançar um pouco mais nestes assuntos.

CAPÍTULO 03
SOBRE A REVOLUÇÃO
LIBERDADE OU REPRESENTAÇÃO?

3.1. REVOLUÇÃO E LIBERDADE: IMPLICAÇÕES E PARADOXOS

Diante da constatação da irrevogabilidade do evento totalitário e da persistência de seus efeitos em todos os campos dos assuntos humanos, Arendt assume para si a tarefa de realizar um diálogo crítico e apropriativo daquilo que restou da tradição após a ascensão do nazismo e stalinismo. Trata-se de “seu infindável manancial de textos e conceitos, os quais precisam ser reinterpretados e desconstruídos a fim de que voltem a nos dizer algo esclarecedor a respeito das questões políticas de nosso tempo” (Duarte, 2013, p.44). É uma tarefa análoga a essa o que se tem pretendido realizar frente ao tema da democracia ao longo desta tese. Para tanto, faz-se necessário um transitar pelos seus textos com a mesma desenvoltura de movimento do pescador de pérolas – conforme a imagem trazida por Arendt em seu ensaio sobre Walter Benjamin contido no livro *Men in dark times* (1968) – que desce ao fundo do mar para extrair a riqueza das profundidades. A riqueza a ser resgatada aqui são justamente os pontos de intersecção entre o pensamento de Hannah Arendt com a democracia, um “tesouro perdido [*lost treasure*]” como descreveu Jeffrey C. Isaac (1994, p.157) por se tratar de “um relato necessário de um tipo de política democrática que é frequentemente ignorada¹⁰⁰.”

No intuito de desenvolver alguns destes elementos, parte-se, neste capítulo, do livro *Sobre a revolução*¹⁰¹ [*On revolution*], uma das fontes de maior contribuição para o debate¹⁰². A este respeito, como ressalta Helmut Dubiel (1995; Birulés, 2002), apesar do potencial do livro não se relacionar imediatamente com os desafios da democracia, não é necessário cavar muito fundo para descobrir sua relevância e importância¹⁰³. Através do entrecruzamento entre filosofia, literatura e história, surgem, em *Sobre a revolução*, importantes considerações a respeito do que significa a liberdade pública, a fundação política e o poder das associações. Assim, na medida em que não se opera uma leitura isolada das análises e discussões levadas a

¹⁰⁰ No original: “I view her thoughts on democracy as a kind of “lost treasure” that needs to be retrieved. [...] I think she does present a necessary account of a kind of democratic politics that is too often ignored” (Isaac, 1994). Ver em detalhes o texto “Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics” *In: The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 1 (Mar., 1994), pp. 156-168.

¹⁰¹ Nesta tese, utiliza-se a tradução de Denise Bottmann da obra *Sobre a Revolução* (2011) publicada pela Companhia das letras. No entanto, será feita a consulta a versão em inglês publicada pela Penguin Books em 1990. Possíveis alterações realizadas no texto da autora serão colocadas entre colchetes e o original será transcrito em nota de rodapé.

¹⁰² Compartilham desta premissa Helmut Dubiel (1995), Jeffrey C. Isaac (1994) e Shmuel Lederman (2019).

¹⁰³ No original: “*On Revolution* is Hannah Arendt's major contribution to political theory, and although the book's potential as a source of a theory of democracy is not immediately apparent, it is not necessary to dig very far to unearth the treasures this work contains” (Dubiel, 1997, p. 11). Conferir DUBIEL, Helmut. “Hannah Arendt and the theory of democracy: a critical reconstruction” *In: Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought After World War II*. KIELMANSEGG, Peter Graf; MEWES, Horst; GLASER-SCHMIDT, Elisabeth (Orgs), Cambridge University Press, 1997.

cabo por Arendt de determinados momentos históricos, como é o caso das experiências revolucionárias modernas, é possível compreender de que maneira tais noções podem ser articuladas para se repensar os desafios da democracia, seus limites e suas saídas possíveis.

Nesse sentido, é preciso atentar para o fato de que há, simultaneamente, várias complexidades e possibilidades de leitura presentes em *Sobre a revolução*¹⁰⁴ – constatação essa que exclui, de imediato, a crítica de que o livro ofertaria apenas uma visão nostálgica ou romântica do passado através de uma comparação entre as duas grandes revoluções da modernidade (Hobsbawn, 1965) – que apontam, a partir do horizonte das próprias revoluções, para aspectos críticos e positivos da modernidade. Seguindo a interpretação de Julia Gabriela Smola (2016, p. 95), por não se resumir a um ensaio histórico ou a um texto sociológico, é necessário acompanhar de perto as múltiplas linhas de força do livro, não buscando combatê-las ou superá-las, para que a real dimensão de sua importância para a teoria política pode ser dimensionada. *Sobre a revolução* constitui um aceno de esperança para a política, no qual destaca-se a magnitude do Pacto do Mayflower, onde Arendt trabalha o papel da ideia de promessa enquanto mútua obrigação; a afirmação de que ser livre não é apenas a ausência de coação externa, mas acima de tudo, ser capaz de empreender uma ação positiva; o reaparecimento dos conselhos e a experiência da felicidade pública, o sentido do poder constituinte para a fundação da república. Ou seja, o período moderno, para Arendt, é ao mesmo tempo, a época das rupturas e dos novos começos. Da ação radical e da preocupação com a durabilidade das novas instituições que irrompiam no Novo Mundo. Considerar, assim, a tradição revolucionária se mostra urgente para uma reconsideração dos limites do imaginário político contido em nossas democracias e suas promessas cívicas (Ver Di Pego, 2015).

Neste momento, pretende-se abordar especificamente alguns aspectos relacionados à falha do pensamento e da tradição pós-revolucionária em preservar o espírito revolucionário na base de sua república, mais pontualmente, o sentido público e participativo da noção de liberdade. Para tanto, o recorte aqui efetuado acompanha com mais atenção a reflexão de Arendt atinente ao dilema revolucionário americano e ao problema da compreensão e definição de como se operaria a representação política, e de como o acesso à esfera pública foi comprometido para uma grande parcela da população logo após a confirmação da Constituição. No entendimento de Arendt, o tema da devida compreensão da representação e do poder corresponde a um dos problemas mais cruciais da política moderna. Tal afirmação aponta para

¹⁰⁴ Acerca dos desafios relacionados a leitura do livro *Sobre a revolução* vale a pena conferir o artigo: “El pensamiento político de Hannah Arendt: notas sobre revolución, promesa y fundación política” de Julia Gabriela Smola. *In: Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21; n. 3, pp.93-110.

o fato de que o interesse desta questão se relaciona, ao mesmo tempo, com a temática da liberdade e com uma decisão sobre a própria dignidade da atividade política (Cf. Arendt, SR, 1990, p. 237). Deste modo, para se compreender as implicações por detrás da crítica de Arendt à representação política torna-se central destacar sua proximidade com o tema da crise do político e do desaparecimento da liberdade – “o abandono da política¹⁰⁵” – diagnosticada pela autora desde *Origens do totalitarismo* (1951). Parte-se, pois, da posição de que esse desencontro entre liberdade e a democracia expõe a incapacidade dos sistemas políticos (das democracias representativa de massa) de abrir (ou assegurar) espaços de atuação aos cidadãos, onde se efetive substancialmente o direito de participação efetiva nas decisões e o exercício da ação. O confronto com os regimes totalitários e os efeitos devastadores que legaram para o sentido e o significado da política jamais deixou de conduzir e dar a tônica ao projeto reflexivo de Arendt acerca do mundo pós-totalitário, e isso se percebe em seu interesse pelos eventos revolucionários modernos. Dito de forma expressa: esse retorno carrega em si a perspectiva de uma pergunta fundamental pelos outros caminhos possíveis da política registrados na modernidade.

A este respeito, *Sobre a revolução* possibilita trazer à tona a articulação, por vezes ignorada, que envolve e amarra a base do poder da democracia com a noção de liberdade. Esses dois pontos não constituem problemas do passado que não encontram um ponto de contato com a realidade de nosso mundo. Sua compreensão e sua possibilidade de atualização, a bem da verdade, são assuntos da ordem do dia. O temor com relação ao desaparecimento dos espaços de liberdade, e, por conseguinte, da política, é um dos motes principais da reflexão de Arendt. É em vista dessa preocupação que Arendt enfaticamente escreve em *A promessa da política* que este campo se instaura na “coexistência de homens *diferentes*” (Arendt, PP, 2010, p. 145) e, por isso, seu significado próprio é a liberdade. Contudo, se essa resposta era auto evidente no contexto da democracia ateniense¹⁰⁶ – quando a política e a liberdade eram consideradas idênticas – diante das condições especificamente modernas, ou antes, decorrente da aguda incapacidade das atuais organizações políticas lidarem com: o “fato da pluralidade humana” (Arendt, PP, 2010, p. 144), ela deixou de ser imediatamente plausível. De fato, por longos períodos de nossa história “a política tem sido vista como meio de proteção dos recursos vitais

¹⁰⁵ Conferir o ensaio “Liberdade e política, uma palestra”, traduzido e publicado na coletânea *Pensar sem corrimão*.

¹⁰⁶ Em *A promessa da política* Arendt comenta que: “A “política”, no sentido grego da palavra, está, portanto, centrada na liberdade, com o que esta é entendida negativamente como o estado de quem não é dominado nem dominador e positivamente como um espaço que só pode ser criado por homens e no qual cada homem circula entre seus pares” (Arendt, PP, 2010, p. 172).

da sociedade e da produtividade de seu desenvolvimento livre e aberto” (Arendt, PP, 2010, p. 16). Mas o fato é que, para Arendt, mesmo com todo o peso da tradição de pensamento político e a marca inextirpável das experiências nefastas da política contemporânea – o mal radical e a tentativa de transformação da natureza humana –, a liberdade, de tempos em tempos, e de forma imprevisível, volta a atuar e influenciar direta ou indiretamente o campo dos assuntos humanos, operando uma redefinição radical de seus parâmetros de decisão e de autocompreensão. Um desses momentos cruciais de aparecimento da liberdade na cena pública foram as revoluções modernas.

Neste sentido, pode-se observar em *Sobre a revolução* uma reflexão cujo ímpeto é o de reencontrar, recuperar e destilar, um sentido que havia sido relegado, uma experiência esquecida sob as camadas do tempo (Birulés, 2002). Seguindo de perto uma das principais teses contidas em *Sobre a revolução*, entende-se que se trata da liberdade o objetivo último das ações empreendidas (o estabelecimento da *Constitutio Libertatis*) pelos revolucionários modernos, e foi esse desejo pela liberdade pública que possibilitou a devida compreensão de que não se tratava de uma busca por um governo menos despótico ou uma simples reforma da monarquia o que estava em jogo naquele momento. Para além da questão da justificativa e do uso efetivo da violência, o que unia as ações dos dois lados do Atlântico era o interesse apaixonado pela liberdade pública¹⁰⁷. Logo, as revoluções, de um modo geral, como nos informa Aguiar (2016, p. 278), mesmo quando reivindicam uma ligação com o arcabouço político-conceitual dos gregos ou romanos, se realizam dentro de um espírito de ruptura e ressaltam a capacidade de iniciar algo novo.

Ou seja, a moderna noção de revolução atrela-se, desse modo, à ideia de um novo começo, isto é, de nascimento de algo completamente novo derivado da pluralidade humana. Por isso, no instante em que os revolucionários modernos perceberam que haviam embarcado numa empreitada totalmente inédita é que a palavra “revolução” adquiriu seu sentido moderno, que não diz respeito mais a restauração de uma ordem anterior, mas antes, liga-se à quebra de uma tradição (Ver Birulés, 2002; Wellmer 2008). No entanto, como Arendt pontua em suas reflexões, se o que as revoluções trouxeram ao primeiro plano foi esta experiência radical de ser livre, “[...] bastante comum na Antiguidade grega e romana” (Arendt, SR, 2011, p. 63), essa marca característica da trama revolucionária teve um fim precocemente decretado, seja no seu

¹⁰⁷ Para Hannah Arendt, o ódio, a pura violência e o ressentimento jamais resultam em revolução porque tais sentimentos não conseguem captar apropriadamente a ideia central de uma revolução que: “[...] é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pelo aparecer” (Arendt, 2011, SR, p. 170).

próprio decurso (suplantada pelo terror e pela violência no caso revolucionário francês) ou logo após o seu desfecho, sob o impacto da fundação de um novo corpo político organizado que estabelece os limites para o espaço da ação futura.

Este é, pois, o ponto trágico de convergência entre as duas revoluções segundo a análise de Arendt, qual seja, o fracasso, por dificuldades ou equívocos de diversas ordens, de estabelecer um espaço duradouro de convivência e vivência pública – a experiência da isonomia – onde o espírito revolucionário pudesse ser mantido em existência por mais tempo do que seu efêmero aparecer. Seguindo as palavras de Etienne Tassin (2016), aquilo que foi iniciado por meio da ação no contexto das revoluções – e que durou apenas o tempo exato de seu acontecer, de sua aparição –, está para além das noções de êxito e/ou fracasso, haja vista que a causa da liberdade – não encontra sua razão de ser em uma concepção utilitária, funcionalista ou mesmo instrumental. Desse modo, como salienta Tassin, a interrogação de Arendt alcança o caráter “aporético” da revolução, ou seja:

[...] ela mostra que a revolução está posta em uma contradição: se ela tem êxito, dá à luz a um aparelho de poder que reproduz a dominação que a revolução achava reverter; se ela fracassa, preserva os atores da dominação mas os priva da liberdade que eles achavam conquistar. [...] [O] problema da revolução tal qual Arendt o colocou é que o início não inicia nada além do próprio início. Mas como continuar o que assim inicia? Quais instituições, nascidas da revolução, seriam capazes de perseguir seu desígnio sem trair seu espírito? Se, como diz Arendt, a ação revolucionária é na modernidade a ação política por excelência, compreender esta aporia é compreender a própria política (Tassin, 2016, p.111-112).

Etienne Tassin permite focalizar um dos desafios centrais da temática revolucionária: como manter viva a experiência democrática da ação em conjunto, isto é, como preservar e levar para o plano constituído, institucional, os elementos constituintes que brotaram diretamente do plano da ação. Dilema esse determinante para as duas revoluções na medida em que, tanto a Revolução Francesa quanto a Americana, não acolheram as tradições e as experiências organizativas que espontaneamente brotaram nas práticas da população apoiadora da revolução, exemplarmente a Comuna de Paris e as assembleias municipais. Essas experiências importam para Arendt porque dizem respeito às experiências políticas de caráter participativo nas quais o povo pode se autodeterminar e se auto-organizar livremente levando adiante o espírito do início via ação. Elas demonstram uma possibilidade já registrada nas margens das revoluções de como manter viva a *fata morgana* da liberdade; são, pois, ocasiões da história política em que o povo ascende ao primeiro plano e distingue-se das demais deturpações de seu sentido tais como as facções e as multidões furiosas.

Por esse caminho, ao analisar a trama da Revolução Americana num plano teórico, Arendt ressalta que foi determinante para o esquecimento do papel determinante da liberdade e do apoio popular a “falta de memória” do pensamento pós-revolucionário em captar o sentido de novidade dos acontecimentos e dos eventos ocorridos nas treze colônias, a ação em conjunto nas assembleias municipais, as convenções e as deliberações que antecederam a escrita da constituição. De acordo com Arendt, por um lado, foi a experiência política do compartilhamento do poder que trouxe à tona uma nova forma de associação, de organização da pluralidade, sustentada pela noção de pacto e promessas mútuas; por outro lado, foi a linguagem normativa e as exigências da teoria que ocultaram essa dimensão ativa da política, isto é, o caráter seletivo da tradição imperou sob a base democrática. Atenta a este fato, Arendt deixa de lado a interpretação segundo a qual as revoluções almejavam simplesmente a efetivação dos direitos civis e aquelas liberdades associados ao governo constitucional.

Contra essa tendência, Arendt destaca que todas essas liberdades são essencialmente negativas, e não correspondem ao conteúdo concreto da liberdade que foi experienciada, tampouco fazem jus a grandeza da revolução como um todo. O consenso de alguns cientistas políticos ou historiadores de que o que restou da felicidade pública na estrutura dos Estados Unidos “[...] foram as liberdades civis, o bem-estar individual da maioria e a opinião pública como a maior força a governar uma sociedade democrática e igualitária” (Arendt, SR, 2011, p. 281) é indicativo do agravamento desse desentendimento teórico, como se nenhuma noção ou experiência efetivamente nova no campo dos assuntos políticos tivesse acontecido na América. É frente a esse descuido conceitual por parte de alguns cientistas políticos e historiadores, que Arendt irá dizer que o descaso com relação ao uso correto das palavras é, inicialmente, uma cegueira ante as realidades às quais essas palavras correspondem (Cf. Arendt, SV, 2002).

Não obstante essa lacuna teórica de certos pontos de referência e noções conceituais que favorecessem uma rememoração adequada do sentido da revolução¹⁰⁸ (e conseqüentemente uma ressignificação de suas experiências), Arendt ressalta um fator interno a Revolução Americana que foi determinante para o cerceamento da liberdade e da ação: a preocupação dos pais fundadores com a estabilidade e durabilidade do espaço construído via ação num âmbito secular. O desejo premente de assegurar durabilidade e de estabilizar todos os fatores da vida política, o poder, a paixão e a razão, está expresso nos dois recursos institucionais absolutamente novos alcançados pela Revolução Americana: o Senado, uma instituição para o

¹⁰⁸ Como escreve Arendt: “Pois, se é verdade que todo pensamento se inicia pela lembrança, também é verdade que nenhuma lembrança está a salvo, a menos que se condense e se destile num quadro de noções conceituais em que ela pode se exercer ainda mais” (Arendt, SR, 2011, p. 280)

controle da opinião, e o Supremo Tribunal para o controle do julgamento. Duas instituições, vale dizer, que operam a administração e a decisão sobre os limites da política e a legitimidade do poder. Porém, retomando a pergunta formulada por Etienne Tassin, resta saber se o que respondeu tão bem à preocupação moderna inicial com a permanência e duração no tempo das conquistas da ação bastaria “para preservar o espírito que se manifestou durante a revolução” (Cf. Arendt, SR, 2011, p. 293). Aqui, entra em cena a constatação de que mesmo na América, onde a fundação de um novo corpo político teve êxito (diferentemente do destino da Revolução francesa) a segunda tarefa revolucionária, talvez a mais decisiva para a solidez efetiva de uma república: “[...] isto é, assegurar a sobrevivência daquele espírito de onde brotou o ato fundador, materializar o princípio que o inspirou – [...], foi frustrada quase que desde o início” (Arendt, SR, 2011, p. 171). É nesse momento que Arendt se apropria de alguns *insights* de Thomas Jefferson a respeito dos desafios da república para manter vivo o espírito de sua fundação em suas estruturas políticas recém consolidadas.

Certamente, o mais desafiador desses *insights* que Arendt articula e coloca em debate é a constatação de Thomas Jefferson de que “[...] a Revolução tinha dado liberdade ao povo, mas falhara em fornecer um espaço onde se pudesse exercer essa liberdade” (Arendt, SR, 2011, p. 297). Isso porque, desde os primeiros debates constitucionais sobre a melhor forma de governo já estava em curso a identificação da felicidade pública com as alegrias oriundas do bem-estar privado e a tendência a se considerar a representação como o mecanismo mais eficaz para se lidar com a dimensão da ação. Consequentemente, a finalidade do governo instituído passou a ser entendida em um duplo sentido: de um lado, proteger e gerar as condições mínimas para a realização dos interesses da sociedade e, de outro, controlar a ambição individual, limitar a paixão pela felicidade pública – em conformidade ao pressuposto de que as atividades públicas eram um ônus que somente os mais preparados e capacitados estariam em condição de arcar. Com esse duplo expediente, não apenas abriu-se caminho para a associação da política a uma atividade estritamente institucionalizada e profissional que apenas uns poucos poderiam se dar ao luxo de usufruir, como também os modos autênticos de participação democrática e plural, de exercício da liberdade de expressão e igualdade nas deliberações (assuntos e práticas estes que estavam na base do espírito revolucionário), foram substituídos por operações de ordem cada vez mais técnica e administrativa.

Mais precisamente, no interior das instituições da república não fora reservado um *locus* onde se pudesse efetivar aquelas mesmas qualidades e virtudes que tinham sido úteis para a sua construção, gerando uma lacuna entre a dimensão constituída e o poder constituinte. Nesse caso, o espírito de inovação associado a potencialidade do agir em conjunto, ou seja, a

redescoberta da liberdade e da felicidade pública se tornou, de certa maneira, o preço a ser pago pela fundação. Como se observa na seguinte passagem:

[...] o espírito revolucionário não era apenas o espírito de iniciar algo novo, e sim o de começar algo permanente e sólido; uma instituição duradoura, encarnando e incentivando esse espírito a novas realizações, seria autodestrutiva. Daí infelizmente parece decorrer que não existe ameaça mais perigosa e mais aguda contra as próprias realizações da revolução do que o espírito que as empreendeu (Arendt, SR, 2011, p. 294).

A nova carga conceitual que o espírito revolucionário adquiriu após a fundação e a sedimentação das ideias políticas possibilita compreender como a ação e a liberdade passaram a contrastar com a dimensão institucional no pensamento pós-revolucionário. No nível do vocabulário político, ao invés de referir-se à novidade e à possibilidade de escrita de novas histórias, a ação passou a ser identificada com o fundar, o construir, com a montagem de uma Constituição pétrea, diretiva (Cf. Arendt, SR, 2011, p. 296). Já a liberdade separou-se de seu qualitativo político, o ser visto e ouvido [*spectemur agendo*], para ser delimitada e circunscrita dentro das estruturas constitucionais na forma da Declaração de Direitos. De modo geral, os efeitos destas transformações na maneira de conceber a liberdade e a ação permeiam, do início ao fim, a problemática democrática de como estabelecer um espaço de atuação e de liberdade no qual os cidadãos possam acessar a felicidade pública, ou melhor, como reestabelecer uma conexão direta entre a dimensão constituinte e constituída do poder. Nas palavras de Arendt, esse desafio é sentido no próprio fato de que a preocupação com a estabilidade tenha sido identificada com o conservadorismo e o espírito do novo com o liberalismo (Cf. Arendt, SR, 2011, p. 283), sintoma de que a tradição revolucionária e suas experiências fundamentais foram cindidas pelo medo da revolta, da insurgência e da perturbação (Aguiar, 2020, p. 50).

Neste ínterim, o debate que antecedeu a elaboração da Constituição e seu pacto federativo recepcionou as assembleias participativas e deliberativas dos municípios e das câmaras municipais, os *town-hallmeetings* tendo em vista, antes de tudo, a preocupação em constituir uma União em que “predomine a tendência de controlar a violência e o faccionismo” (Aguiar, 2020, p. 48). Em certa medida, Jefferson é o único dos *Founding Fathers* a se preocupar com a constatação de que a não incorporação da experiência democrática das assembleias na Constituição, para a maioria do povo, significaria, em termos práticos: “[...] menos oportunidade para o exercício da liberdade pública e o gozo da felicidade pública na república dos Estados Unidos do que existira antes nas colônias da América Britânica” (Arendt, SR, 2011, p. 298). Com efeito, essa separação entre as experiências revolucionárias e o seu significado iniciado a partir do estabelecimento e consolidação dos governos estaduais e

federais, operou um obscurecimento do papel determinante das municipalidades e das reuniões distritais, onde os cidadãos encontravam a oportunidade de agir e de participar diretamente na política¹⁰⁹.

Em termos políticos, fora relegado ao olvido os exemplos concretos daquelas instituições que foram “as sementeiras da revolução, isto é, as assembleias municipais e os conselhos revolucionários” (Cf. Frateschi, 2016, p. 36) nas quais o desejo de participação, de debate e de formação de opinião encontrou condições de realização. Esses locais eram a prova mais nítida de que a liberdade política e a felicidade pública eram os princípios inspiradores para as ações empreendidas não apenas pelos revolucionários profissionais, mas também para todos os americanos interessados em debater, se instruir e se tornar participante nos assuntos políticos. A ausência de um espaço análogo na recém fundada república norte-americana para a contínua deliberação e para o desenvolvimento de um *éthos* democrático fez com que a expressão de Jefferson “busca pela felicidade pública¹¹⁰” tão evocada em suas cartas tardias e que consistia no direito do cidadão de ter acesso à esfera pública, ser um participante na condução dos assuntos públicos, deixasse de ser entendida como a realização do cidadão através do agir no domínio público e se resumisse, enfim, ao bem estar privado e a proteção do governo.

De acordo com Arendt, dizer que o interesse principal das mudanças revolucionárias era da ordem da busca pelo melhor governo e por uma sociedade rica e abundante significa esquecer que os americanos “[...] sabiam que a liberdade pública consistia em participar de assuntos públicos e que as atividades ligadas a esses assuntos não constituíam de maneira alguma um fardo [...]” (Arendt, SR, 2011, p. 163). Diante desse fato, a posição de Jefferson, assim como a de Thomas Paine, era a de que não queriam negar os privilégios da vida em público a seus sucessores, pois seria: “[...] simples ‘ vaidade e presunção e [governar] da além-túmulo’; era, ademais, a ‘mais ridícula e insolente de todas as tiranias ‘” (Arendt, SR, 2011, p. 295), tampouco desejariam comprometer a “própria obra”. Diante dessa situação, o problema é, então, como reconciliar a revolução, a novidade e a sua conservação.

Para Arendt, o próprio fato de que esses dois elementos vieram a ser conflitantes na reflexão política é já um dos sintomas da interferência de “reflexos mentais automáticos” na

¹⁰⁹ De acordo com Arendt, a importância das assembleias no curso da Revolução americana é o de formação dos sentimentos do povo, nelas: “[...] os habitantes das colônias tinham se ‘unido por lei em corporações ou corpos políticos’, e tinham o ‘direito de reunir de se reunir [...] na sede de seus municípios, para deliberar sobre os assuntos públicos’[...]” (Arendt, SR, 2011, p. 162). Quer dizer, nesses espaços foi exercido e favorecido o gosto pelas atividades públicas, o deliberar e o falar uns com os outros.

¹¹⁰ Para Arendt, o próprio fato de Jefferson ter escolhido a palavra “felicidade” para designar a pretensão a uma parcela no poder público é indicativo de que antes da revolução existia no país uma “felicidade pública”, e que os homens sabiam que não poderiam ser totalmente “felizes” se sua felicidade se situasse apenas na esfera privada.

discussão sobre a herança revolucionária e o papel da Constituição nesse ínterim. Logo, o trabalho de recapturar o espírito da revolução se consiste em reaproximar e conjugar em novos significados àquilo que é apresentado em termos de oposição e contradição. Como escreve Arendt, é característica do vocabulário revolucionário moderno, o abuso de pares opostos, direita/esquerda, conservadorismo/liberalismo, republicano/democrata. Ora, devido a isso:

[...] talvez tenhamos dificuldade em entender que, de um lado, a revolução e, de outro, a Constituição e a fundação são como conjunções relativas. Para os homens do século XVIII, porém, ainda era evidente que precisavam de uma Constituição para estabelecer os limites da nova esfera política e definir as regras em seu interior, e que deviam fundar e construir um novo espaço político onde ‘a paixão pela liberdade pública’ ou ‘a busca da felicidade pública’ pudessem ser exercidas pelas gerações futuras [...]” (Arendt, SR, 2011, p. 171).

Diante da aparente incompatibilidade fundamental entre revolução-constituição se pode notar a efetividade do *modus operandi* de Arendt com relação aos conceitos políticos e seu interesse em se afastar “das posições teóricas consagradas para redefinir o âmbito dos próprios problemas e, assim, sugerir novas alternativas de questionamento” (Duarte, 2013, p.45). Isso é importante ser destacado para que se possa perceber que o problema fulcral que se depreende da citação acima é que “[...] se o mundo deve conter um espaço público, ele não pode ser pensado apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos” (Arendt, CH, 2010, p. 67). Todavia, com o modelo americano de revolução em mente, Arendt destaca que logo após o estabelecimento da República dos Estados Unidos, gradualmente a ênfase da finalidade do novo governo passou da preocupação para com a experiência da liberdade pública e da possibilidade de participação, para o favorecimento e a proteção do interesse individual. Na leitura de Arendt, o desfecho da Revolução Americana sempre foi ambíguo, e a questão se o fim do governo instituído seria a prosperidade ou a manutenção da liberdade nunca foi plenamente resolvido. Esta questão, longe de corresponder apenas a um impasse de teoria política, de fato determinou negativamente a compreensão do papel da felicidade pública e da liberdade nas estruturas da república.

O que se registrou com clareza e precisão no espírito e na letra da Constituição, segundo Arendt, foi que a Declaração de Direitos e os recém-criados mecanismos de administração do governo alijou a liberdade pública para fora dos espaços de participação popular e, por conseguinte, fez do objetivo fundamental de instituir e garantir espaços de atuação livre onde o espírito revolucionário fosse revivido uma mera questão de ajustes e limites. Além do mais, desde os primeiros debates já esteve em curso a gradual equivalência entre o conteúdo da felicidade pública aos interesses privados, e com essa operação, Arendt ressalta que promoveu-

se o aprofundamento do desentendimento teórico com relação aos acontecimentos que promoveram o legado maior da revolução – a constituição de um domínio público e secular no qual a liberdade pudesse residir e ser efetivada – a *Constitutio Libertatis*¹¹¹ – e de que estava implicado no destino desse espaço ser o *locus* onde a liberdade deixava de ser uma miragem difusa ou uma mera noção do pensamento metafísico, e passava a habitar entre os homens promovendo um destino apropriado para: “aquelas paixões por distinção, emulação e importância e por ser visto em ação (*spectemur agendo*)” (Arendt, RL, 2018, p. 199). Segundo a opinião dos *Founding Fathers*, a ampla maioria dos cidadãos poderia buscar a felicidade no espaço da sociedade, ou, conforme as palavras do próprio Jefferson que Arendt retoma: “[...] no seio e no amor de minha família [...], em suma, na privacidade de um lar cuja vida escapa ao alcance do público” (Arendt, SR, 2011, p. 174).

Neste processo contínuo de esgarçamento da liberdade pública e do espírito revolucionário que, por mais que não tenham desaparecido por completo da vida política norte-americana, foram absorvidos pela própria estrutura do corpo político da república, tornando-se simples disposições carentes de realidade objetiva, momento em que a própria palavra Constituição passou a ser associada a uma ausência de realidade e de realismo, precisamente devido a sua excessiva ênfase no legalismo e nas formalidades. Nesse sentido específico é que se deve discutir o papel e os efeitos do processo de consolidação dos sistemas políticos representativos que, no cenário da Revolução Americana, foram originalmente concebidos por Jefferson como a garantia de que as novas gerações ao menos teriam o direito de nomear seus representantes para as convenções. Porém, o que de fato esse sistema gradualmente provocou foi a restrição das possibilidades concretas de manifestação da pluralidade e da liberdade, via a ação e o debate, na medida em que afastou o povo da esfera pública e do percurso decisório da política, posto que, como se sabe, o espaço da cabine de votação é pequeno demais para caber mais de um indivíduo por vez.

Nesse sentido, os elogios que Arendt direciona a Revolução Americana refletem o fato de que a mesma conseguiu atingir, ao menos em parte, o objetivo da liberdade pública, na forma concreta das suas instituições políticas e jurídicas, como o senado e a Suprema Corte. Mas isso não significa, como fora discutido até aqui, que a tão almejada liberdade, na sua acepção política elementar, tenha sido, definitivamente, instaurada como uma realidade acessível nas terras do

¹¹¹ Aqui, segue-se de perto o comentário de Albrecht Wellmer segundo o qual: “La principal tesis de Arendt es que tanto los liberal-demócratas como los marxistas no han comprendido el drama de las revoluciones de la edad contemporánea porque no han entendido que lo realmente revolucionario de las mismas fue el, reiteradamente fracasado, intento de realizar la *constitutio libertatis* – el establecimiento de un espacio político para la libertad pública [...]” (Cf. Wellmer, 2008, p. 99).

novo mundo. De fato, cabe perguntar o que restou da liberdade para além do momento solitário em que o indivíduo escolhe alguns nomes pré-estabelecidos para a execução das atividades da representação política?

3.2 A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO

Quales in re publica essent, tales reliquos solere esse cives:
Tal como são os governantes do Estado, são os demais cidadãos
(Cícero, *Epístolas*, 1, 9, 12).

Do exposto até aqui, não se torna difícil delinear o alvo da crítica de Arendt à democracia representativa moderna: ela condensa, de uma só vez, um distanciamento radical para com as bases democráticas e, conseqüentemente, uma vinculação cada vez mais orgânica com os poderes burocráticos e grandes grupos de interesses que influenciam seus representantes a realizarem seus objetivos unilaterais. Com isso, poder-se-ia resumir, o governo democrático representativo, ao invés de promover o espírito democrático de sua base, estabelece, de forma decisiva, uma ruptura para com esse espírito, ampliando ainda mais a zona cinzenta na qual a indiferença e a descrença surgem como os critérios avaliativos do governo. Essa suspeita se mostra compreensível se se considera a ausência de distinção entre o interesse (particular) e a opinião (pública) daqueles que ocupam o poder; se se considera a gradual eliminação dos espaços destinados à manutenção da diversidade de perspectivas e à sustentação de uma vida política plural (Cf. Rosanvallon, 2018). Em termos gerais, a apreciação de Arendt acerca destes males modernos da política tem haver, em maior ou menor medida, com o dilema da representação. Conforme Andrew Arato (2002, p. 85), a ideia de governo representativo pode ser remontada à idade média, onde “as assembleias dos Estados eram apresentadas ao príncipe, diretamente ou através de mandatos imperativos das ordens sociais”. Logo, o problema não é de ordem operacional, haja vista a longa história desta forma de estruturação da política. O ponto é que a representatividade medieval não enfrentou com radicalidade o problema de sua legitimação, ao contrário dos revolucionários modernos.

A questão da representação ensaiada no contexto das revoluções modernas irrompe no debate acerca da melhor forma de governo, de organização do poder, da defesa contra as paixões destrutivas generalizadas entre os homens (Cf. Aguiar, 2020). Nesse contexto, a representação, que no contexto da Revolução Americana era quase uma unanimidade por parte dos seus pensadores políticos, requerirá a melhor justificativa teórica e prática para sua legitimidade. Com efeito, a dualidade existente na ideia moderna de representação remete ao projeto

filosófico-político de construir uma maneira específica de participação no exercício do poder. Projeto esse que, ao longo do tempo, ao invés de diminuir, aprofundou ainda mais a diferença entre representados e representantes e a ampliação das instâncias de regulação (o poder do direito) da política.

Considerar o alcance desta crítica de Arendt é fundamental não apenas para a devida compreensão do papel dos conselhos em sua reflexão política, quanto para destacar sua posição a respeito da dignidade da opinião e da necessidade fenomenológica da presença efetiva de seus detentores nos espaços públicos. Pois, tal como escreve Arendt em uma passagem sugestiva de *Sobre a revolução*, se é verdade que “[...] toda autoridade repousa, em última análise, na opinião” (Arendt, SR, 2011, p. 228), torna-se imediatamente necessário que seja conferido aos cidadãos a possibilidade de manifestarem, democraticamente, as suas opiniões, que “[...] surgem onde quer que as pessoas se comuniquem livremente umas com as outras e tenham o direito de tornar público os seus pontos de vistas” (Arendt, SR, 2011, p. 227). O ponto central a ser retido desta discussão é justamente a ênfase concedida por Arendt à importância da pluralidade para o espaço público e, conseqüentemente, sua crítica a falta de processos institucionalizados de formação de opinião e de seu aperfeiçoamento nas democracias baseadas no dispositivo da representação (Kalyvas, 2008, p. 281).

A fim de iniciar a discussão aqui pretendida, é importante trazer uma passagem de Pierre Rosanvallon que ilustra a situação revolucionária e o debate sobre a representação:

A França de 1789 e a América de 1787 compartilham uma mesma certeza prática: quer se trate de organizar constitucionalmente uma independência recém-adquirida ou de inventar as formas políticas da ruptura com uma ordem absolutista, ninguém pensa em instaurar um regime de democracia direta. *A instituição de um sistema representativo impõe-se nos dois casos como um tipo de evidência prática* (Rosanvallon, 2018, p. 16 – grifo meu).

A passagem apresenta os termos da questão com bastante clareza. Cumpre destacar que, em *Sobre a revolução*, Arendt chega a concordar com a tese de que a representação seria um mal necessário para se lidar com as opiniões divergentes de uma numerosa população em constante mudança, compartilhando da posição de alguns dos *Founding Fathers* – sobretudo os posicionamentos de Madison e Jefferson. Por sua vez, Arendt concorda que as inúmeras visões e posicionamentos acerca da realidade dependeriam de um “filtro” para se tornarem públicas e passíveis de debate. Neste sentido é possível acompanhar o comentário de Andreas Kalyvas (2008) que reitera o apoio de Arendt à representação na medida exata de sua preocupação pela durabilidade das instituições e da estrutura do governo, ou seja, pela ótica da atenção ao instituído, da fundação, da conservação dos princípios republicanos. Mas cabe neste momento

realizar o seguinte questionamento: a preocupação, de índole republicana, com as instituições seria o ponto de chegada das reflexões de Arendt sobre a novidade das revoluções modernas? Ou pode-se extrair algo mais desse momento de sua obra? Ora, antes de mais nada, é importante destacar que a concordância aberta de Arendt com relação à representação possui um escopo bastante limitado¹¹². Isso porque percebe-se que ao lado da justificativa prática mencionada acima, os revolucionários americanos alinhavam-se a alguns traços da tradicional visão negativa acerca do mundo público, qual seja, a tendência de condenar sua mutabilidade e variabilidade constante, salientando, para isso, a natureza turbulenta e violenta das associações humanas e deixando claro o interesse de escapar à essa inconstância das opiniões. Seguindo as palavras de Arendt:

Mesmo os conhecidos argumentos dos Pais Fundadores contra o governo democrático quase nem mencionam seu caráter igualitário; a objeção a ele era que a história e a teoria antigas tinham demonstrado a natureza “turbulenta”, a instabilidade da democracia – as democracias “têm sido em geral tão efêmeras na vida quanto na morte” – e a volubilidade de seus cidadãos, a falta de espírito público e a tendência de serem levados pela opinião pública e pelos sentimentos da massa. Assim, “nada, a não ser um corpo permanente, é capaz de refrear a imprudência da democracia” (Arendt, SR, 2011, p. 285-86).

Aqui entram em jogo as nuances do temor diante da possibilidade de transformação das opiniões em sentimentos e paixões conflitantes e a preocupação de que esses conflitos se estendessem pelo corpo das instituições devido à falta de representação, gerando a morte do poder instituído. De fato, o entendimento de que o homem é o lobo do homem, ou que carrega em si uma marca antropológica naturalmente negativa, fortaleceu a tendência mais conservadora dos revolucionários americanos de buscar circunscrever a dinâmica política e a liberdade pública às normas e aos critérios de controle. Este movimento concederia a cada indivíduo um mínimo de liberdade que fosse segura para todos. Exemplo disso é forma com que a democracia, no século XVIII, era associada com o espectro da possibilidade de dominação da maioria sobre a minoria e do domínio desenfreado dos vícios e dos interesses particulares. Por conseguinte, as opiniões, neste horizonte, aparecem sob o signo de uma vontade orgânica coletiva que determinaria homogeneamente a opinião de cada um. Com relação a esse tema, Arendt destaca a leitura trazida por Hamilton no artigo nº10 de *O Federalista*, no sentido de que:

¹¹² Conforme escreve Andreas Kalyvas: “She acknowledged that “views in their endless variety seem to stand also in need of purification and representation, and it was originally the particular function of the Senate to be the ‘medium’ through which all public views must pass” (Kalyvas, 2008, p. 281).

Nessas circunstâncias, a voz da minoria perde qualquer força e plausibilidade não só, ou talvez nem principalmente, por causa do poder esmagador da maioria; a opinião pública, devido à sua própria unanimidade, provoca uma oposição também unânime e desse modo mata as verdadeiras opiniões por toda parte. [...] Assim, se abominavam a democracia, não era tanto pelo velho medo da licenciosidade ou da possibilidade de lutas de facção, e sim pelo receio quanto à instabilidade básica de um governo esvaziado de espírito público e dominado por “paixões” unânimes (Arendt, SR, 2011, p.286-287).

De modo geral, na leitura dos artigos dos federalistas, é patente a preocupação com relação à democracia pura, ameaçada constantemente pela degenerescência, pela tirania e pela autodestruição. De acordo com Arendt, a saída encontrada pelos revolucionários americanos para escapar aos impasses da multiplicidade de opiniões, resultante do crescimento do número de cidadãos, foi precisamente o dispositivo da representação. Todavia, essa alternativa não correspondeu adequadamente ao interesse de fortalecer o espírito público e as virtudes republicanas. Isso porque o governo representativo operou, de fato, a restrição do espaço destinado à discussão pública, e essa limitação intencional a “um pequeno corpo seletivo de cidadãos serviria como o grande purificador tanto dos interesses quanto das opiniões, prevenindo ‘contra a confusão de uma multidão’” (Arendt, SR, 2011, p. 288). Porém, ao operar a extinção da possibilidade de participação direta, o interesse e a opinião continuam indistintos.

Nessa via, Arendt salienta que para ultrapassar esse dilema seria mais eficaz a aposta na manutenção e construção de espaços públicos, a efetivação de uma compreensão da democracia mais participativa, onde a pluralidade é exercida e afirmada, posto que ninguém é capaz de formar um juízo adequado “sem o benefício de uma multiplicidade de opiniões dos outros” (Arendt, SR, 2011, p. 286). A opinião pública é hegemônica na medida em que se nega o espaço para o debate público. Isso é perceptível quando assumimos sua aposta em rediscutir a tradição dos conselhos na esteira de uma visão alternativa de representação que não opera a divisão entre cidadãos ativos e passivos. Nos conselhos, os membros não abdicam de suas liberdades políticas depois que selecionam as pessoas para representá-las nos estágios mais altos da pirâmide. Em contraste com os cidadãos de um governo liberal representativo, eles ainda continuam a deliberar, debater, discutir, agir e gerar poder, mesmo depois de selecionar seus representantes para os conselhos superiores (Cf. Kalyvas, 2008; Duarte, 2001; Sitton, 1987).

Aqui, cabe ainda investigar em que medida é lícito interpretar a postura de Arendt diante do governo representativo nos termos de uma “predileção” por uma democracia na qualidade de uma co-gestão da vida política por parte de todos os cidadãos (Cf. Felício, 2006). Consoante a esta hipótese, faz-se importante dizer que o modelo democrático consolidado no modelo do liberalismo estaria, de largada, desligado dessa possibilidade. Pois, se os liberais compartilham

da opinião de que o Estado deve garantir ao indivíduo a liberdade *da* política, Arendt propõe justamente o oposto: a afirmação da liberdade *na* política. Para Arendt, o poder está intrinsecamente ligado à liberdade pública e não se efetiva fora da ação dos homens. Nesse sentido, o monopólio do espaço público (liberdade) pelos representantes não apenas promove o isolamento das opiniões de seus espaços de formação, como cancela as fontes do poder popular.

Assim, a questão da representação, conforme as palavras de John Selden, além de ser a marca característica da blindagem da república com relação à pluralidade humana, indicaria a convicção de que “a democracia direta não funcionaria”, porque “o espaço não dará para todos” (Cf. Arendt, SR, 2011, p. 298). Arendt nos informa ainda que era nestes termos que se discutia a aplicabilidade do dispositivo representativo no contexto da convenção da Filadélfia em 1787, isto é, o ponto de mútua concordância era o de que “a representação deveria ser um mero substituto da ação política direta do próprio povo [...]” (Arendt, SR, 2011, p. 298). A representação deveria registrar a separação entre a população e o poder (Negri&Hardt, 2016, p. 43). Segundo Arendt, a demonstração de preocupação diante da ausência de incorporação concreta dos órgãos populares para ação não foi unânime. Tanto é que o debate sobre qual seria a melhor maneira de coordenar o novo modelo político desembocaria na formulação de que o povo possuiria o poder apenas nos dias de eleições. “Depois disso, ele é propriedade de seus governantes”.

Diante da consolidação da representação como o mecanismo mediador das relações políticas, a questão central para Arendt é saber como impedir que o povo se afunde na letargia pública, como impedir a destituição da esfera pública pela burocracia partidária, como impedir que a ação seja instrumentalizada e a liberdade retorne ao domínio da interioridade dos indivíduos? Tais desafios reportam-se as duas versões do “contrato” estabelecido entre os representantes e os representados, a substituição do agir ou a simples outorga. Conforme as palavras de Arendt:

Se os representantes eleitos estão presos às instruções que se reúnem apenas para se desincumbir da vontade de seus senhores [...] podem se ver como bons meninos de recados ou como especialistas contratados que, à maneira de advogado, dedicam-se a representar os interesses de seus clientes.

[...]

Se, ao contrário, os representantes são percebidos como os dirigentes, designados por um prazo limitado, daqueles que o elegeram – [...] a representação significa que os votantes abrem mão de seu poder, ainda que voluntariamente, e o velho adágio ‘Todo poder reside no povo’ é válido apenas para o dia da eleição (Arendt, SR, 2011, p. 299-300).

O excerto acima conduz diretamente ao problema teórico central que cerca o governo representativo e o destino da política democrática: de que maneira conceber a questão do poder político e a sua outorga a um representante livremente escolhido? No que concerne ao primeiro sentido da representação, o perigo que o acompanha é o de a política progressivamente degenerar-se em mera administração de recursos, onde os assuntos políticos são ditados pela necessidade, e as deliberações substituídas por “soluções burocráticas” ofertadas por políticos profissionais com habilidades de administrador. Da impossibilidade de abertura para o debate entre as múltiplas opiniões dos cidadãos, diz Arendt: “[...] a esfera pública desaparece; não há espaço para ver e ser visto em ação [...], nem para a discussão e a decisão, o orgulho de Jefferson de ser ‘um participante do governo’” (Arendt, SR, 2011, p. 300). A política e os assuntos públicos, em suma, correspondem a um peso do qual os cidadãos buscam livrar-se por meio de um contrato travado entre possuidores de interesses.

Outro destino da política representativa de acordo com Arendt é o reestabelecimento, em novos moldes, da antiga oposição entre governantes e governados; oposição essa que a revolução “pretendera abolir com o estabelecimento da república [...]” (Arendt, SR, 2011, p. 300). O perigo é, pois, a conformação de uma elite de governantes que aprofunda o abismo entre as instâncias de poder e o povo incapaz de agir, de alterar as regras do jogo e de transformar sua realidade. Neste caso, a política apresenta-se cindida em dois sentidos opostos: de um lado, apresenta-se o caminho da letargia política, que desemboca no desinteresse sistemático pelo que é decidido em nome de uma vontade geral abstrata, fantasmagórica; de outro, o caminho da resistência, da preservação de um poder constituinte, situado à margem, que subsiste nos moldes das associações populares, da ação de desobediência civil, nas assembleias, nas ruas.

Entende-se, aqui, que ao sinalizar para a ineficácia dos processos institucionalizados de formação de opinião, de sensibilização e esclarecimento existentes dentro do mecanismo de representação, Arendt encaminha uma crítica de ordem republicana que visa a salvaguarda e a garantia de estabilidade de suas instituições. Dito de outra forma, está em questão aqui saber como tornar a representação mais republicana, menos suscetível a manobras demagógicas e a adulterações, para que a república possa ser efetivamente mais democrática. John Sitton, em seu artigo “Hannah Arendt's Argument for Council Democracy” (1987) destaca que o objetivo de Arendt ao ressaltar o potencial político dos conselhos – a saber, reimplantar a felicidade pública nos moldes da participação política direta e incentivar a formação adequada de opiniões – seria o de esboçar um contraponto aos procedimentos políticos existentes nas democracias

ocidentais que se consolidaram após a derrocada dos regimes totalitários¹¹³. Ou seja, é fundamental aqui, para além da dúvida com relação à efetivação dos conselhos na realidade política, considerar os termos que acompanham o retorno de Arendt aos procedimentos que configuram os “conselhos democráticos”. A ênfase na participação aberta, na formulação de opiniões diversas e na construção plural de um espaço público apontam para algo que é, ao mesmo tempo, a crença fundante e a deficiência estrutural do modelo representativo da democracia, qual seja, a possibilidade de representar uma parcela específica da realidade política e social. Em outra formulação, mais direta e provocativa: como seria possível representar uma opinião (*doxa*), ou ainda, de que maneira substituir a ação por algo que não ela mesma? Pois, se a democracia representativa institui-se sob um princípio de governo que, em tese, deveria operar a “purificação” das opiniões, extrair o elemento político de suas particularidades, o que verdadeiramente se observa é que sua função é instaurar uma distância segura entre o poder constituinte do poder constituído (Ver Kalyvas, 2013; 2008; Urbinati, 2016).

Deste modo, não se trata de reafirmar certa equivalência unidirecional entre felicidade pública e a democracia direta, mas, sim, em desvelar o estreitamento do sentido da política no modelo democrático gestado a partir das revoluções modernas e vivenciado nas sociedades liberais. Conforme as palavras de John F. Sitton, na democracia representativa “somente os representantes políticos vivenciam a política propriamente dita, isto é, aquelas atividades de ‘expressar’, discutir e decidir’ que, em um sentido positivo, são as atividades de liberdade”¹¹⁴ (Sitton, 1987, p. 81-82 – *tradução livre*). Logo, a crítica de Arendt ao empobrecimento do significado político das democracias liberais encontra-se correlacionada à constatação de que os espaços destinados à realização da liberdade e à expressão da pluralidade encontram-se reservados para alguns. À grande maioria, o conteúdo prático da democracia é reduzido à proteção das liberdades civis, dos direitos privados, gerenciamento das necessidades e carências, e, finalmente, na promessa de que não serão incomodados com questões que não sejam, direta ou indiretamente, de interesse imediato. Esse último ponto contém uma outra variação que interessa à crítica de Arendt. A democracia representativa, por compreender que

¹¹³ No original: “Her purpose instead is simply to sketch a political structure to illustrate the possibility of realizing alternative political principles: direct democracy, the experience of public freedom and public happiness in the modern world, an arena for proper opinion formation, and a polity not based on the notion of sovereign (Sitton, 1987, p. 81).

¹¹⁴ “In the representative democracy established by the Constitution, only political representatives experience politics properly so called: those activities of expressing, discussing, and deciding which in a positive sense are the activities of freedom” (Sitton, 1987, p. 81-82).

a política diz respeito a questões técnicas, administrativas e burocráticas, que exigem do político habilidades específicas em vista de decisões tecnocráticas, não é capaz de proporcionar a experiência do debate, do contraste de opiniões e múltiplas perspectivas.

Na esteira do princípio representativo de governo, a política se encontra homologada a tarefa de governar e administrar os interesses público-econômicos e a representação, nesse sentido, funciona “ao mesmo tempo, para conectar o povo e separá-lo das estruturas do poder” (Negri&Hardt, 2016, p. 43). Acompanhando a leitura de Negri e Hardt, ao se mostrar a serviço de todos – uma vontade geral – a representação não estaria respondendo a ninguém. Assim, da perspectiva de Arendt, a participação dos cidadãos nos assuntos públicos se converte numa meta, ou antes, na saída para se pensar a democratização do espaço político no interior de nossas sociedades para além dos limites do modelo representativo. Pois, se não estimular seus sentidos vitais, se não construir um acesso à ação política eficaz e despertar seu apetite pela democracia, “o representado se tornará um produto puro do poder, a casa vazia de um mecanismo de governança” (Negri&Hardt, 2016, p. 45). Não se trata, aqui, da parte de Arendt, de uma visão ingênua a respeito das questões políticas que, nas sociedades tecnocráticas e capitalistas, exigem critérios rigorosos de especialistas, técnicos e tomadores de decisão. Todavia, sua leitura crítica incide sobre o pressuposto de que a população, o povo, o *demos*, representa única e exclusivamente um coeficiente necessário para que o jogo político inicie, embora ele próprio, o poder instituinte, esteja fora do campo instituído.

Em outros termos, não participa como sujeito político da dimensão que instaura, sendo apenas sujeito no sentido de que é refém das resoluções e medidas que posteriormente serão tomadas em seu nome. A chave da relação política no governo representativo é o voto. O momento do voto seria, pois, esse ato inaugural. Aqui, se se concebe o voto enquanto a expressão de uma escolha privada, entende-se que essa ação, o ato de votar, não estimula uma relação (ou mesmo uma mediação) entre os interesses e preocupações individuais e o todo, isto é, o mundo público. O que se têm, em última instância, é uma relação instrumental do indivíduo com a política, uma tentativa de depositar nela anseios particulares, temores, preocupações, em uma palavra, sentimentos e paixões na forma de um gesto único. E o governo democrático representativo, por seu turno, surge como uma forma de controle desses votantes. Perde-se de vista que a política é um tipo de experiência humana insubstituível que se desdobra dentro de uma estrutura participativa isonômica e plural.

3.3 O EXEMPLO DOS CONSELHOS: UM TESOURO PERDIDO?

A crítica de Hannah Arendt ao modelo representativo liberal da democracia diz respeito a uma fecunda trilha de seu pensamento que se conecta aos seus estudos dos sistemas totalitários e, mais ainda, ao tema do direito à participação política. Porém, para se discutir devidamente essa temática sem correr o risco de reduzir ou mesmo descaracterizar sua reflexão faz-se necessário duas considerações iniciais. Em primeiro lugar, é necessário destacar que Hannah Arendt não defende a substituição a qualquer custo do modelo representativo em nome de um retorno a um passado ideal da política em que todos os cidadãos participariam diretamente da política; em segundo lugar, é importante ressaltar que o sistema de conselhos, elogiado por Arendt em diversos momentos, se configura numa possibilidade de experiência política democrática que pode ser reatualizada a partir de dentro do horizonte das democracias consolidadas (Ver Wellmer, 2008, p. 107. Ou seja, o exemplo dos conselhos alude para um sentido de política muito caro à Arendt, um sentido que também se prefigura nos momentos de desobediência civil e de associação popular, qual seja, de que a política não é simplesmente o campo da submissão ou do governo das populações, mas sim, da participação ativa e efetiva dos cidadãos.

Assim sendo, ao destacar esses momentos fulgurantes da política, embora marginais dentro do quadro de referência da tradição, Arendt busca ressaltar que a síntese entre liberdade e política expressa a compreensão de que é possível mudar um estado de coisas por meio da ação em conjunto; algo que os revolucionários modernos experienciaram na dimensão da liberdade pública que por razões diversas e conflitantes não foi devidamente preservada. Todavia, uma coisa é certa: essa experiência foi comprometida a partir do momento que herança das revoluções passou a ser associada à decisão acerca dos limites do governo constitucional e dos direitos civis. Mais que direitos civis a serem conquistados e incluídos no conteúdo de uma Constituição, Arendt sustenta a posição de que o evento revolucionário, uma vez que assume decisivamente a causa da liberdade, deveria encaminhar esforços para garantir a sua preservação e da felicidade pública que a acompanha. Posto que, se não fosse a instauração da liberdade política, as Revoluções do século XVIII não teriam sido consideradas um marco histórico caracterizado por uma experiência inteiramente nova.

Mas tal ausência seria uma falha da revolução em si mesma ou da decisão de seus promulgadores? Por que razões a felicidade pública foi deixada de lado? A resposta adequada a esta indagação exige que se considere com atenção que a condição de preservação da liberdade política não é outra senão a instauração de espaços democráticos para que ela possa se

manifestar, visto que a manutenção do espírito revolucionário passa pela preservação de seu *páthos*, daquilo que animava e congregava seus participantes. No caso da Revolução Americana, mesmo que a sua Constituição não tenha garantido a inclusão da participação direta em seu conteúdo, ela não deixou de se estabelecer na forma de instrumento portador de garantia de direitos e de liberdades civis. Tais garantias fazem parte daquilo que Arendt considera como características de um governo limitado. Contudo, em relação a outras Revoluções que tiveram como resultado a opção pela tirania, ao invés de aderir ao governo limitado, a experiência americana é sem dúvida notadamente marcante naquilo que diz respeito à conquista de direitos constitucionais e de liberdades civis.

Já com relação à Revolução Francesa, Arendt chama a atenção para o fato de que, tão logo Robespierre subiu ao poder na condição de líder político do então governo revolucionário, ele inverteu completamente sua posição. Passou a combater incansavelmente as sociedades populares, substituindo-as pelo que ele chamou de “a grande sociedade popular de todo o povo francês”, pautada pelo sentimento ilimitado de compaixão, de caráter uno e indivisível, para com os sofrimentos do povo. A liberdade pública rapidamente foi confundida com a noção de soberania e com a urgência da libertação. O fim das *sociétés populaires* na França e a não incorporação do papel desempenhado pela experiência dos autogovernos locais americanos na Constituição representaram um golpe ao estabelecimento de governos efetivamente republicanos e democráticos.

O ponto em questão é o gradual esquecimento do gosto pela ação, do interesse em participar e tomar parte das questões públicas; disposição esta que Arendt registrou como elemento indispensável para as revoluções – que só podem surgir e vencer quando existe: “[...] um número suficiente de homens preparados para essa derrocada e, ao mesmo tempo, dispostos a assumir o poder; a se organizar e agir juntos com vistas a uma finalidade comum [...]” (Arendt, SR, 2011, p. 159). Sem isso, acrescenta Arendt, “os homens da revolução e o povo por eles representados já não se ligam mais por laços objetivos” (Cf. Arendt, SR, 2011, p. 111) e, com isso, as definições de liberdade e de participação política passam por uma alteração profunda. Foi assim que as Revoluções perderam parte de seu tesouro, isto é, a garantia de que o povo fosse participante direto das deliberações políticas, de que o povo pudesse se interessar e se preocupar com a manutenção de suas instituições e de suas liberdades.

Por essa via, o espírito e a letra da reflexão presente no capítulo final de *Sobre a revolução*, e, posteriormente, no seu ensaio dedicado à Revolução Húngara, constituem uma problematização de crucial importância para o debate acerca da democracia, para além da imputação de utopismo ou elitismo que alguns intérpretes direcionam ao seu posicionamento a

respeito do tema. De modo geral, estas interpretações – que partem da pressuposição de que o tema da democracia não possui um lugar definido em Arendt –, pecam por não dar a devida atenção aos liames que vinculam a reflexão acerca do tesouro perdido das revoluções e a radical atomização do indivíduo e sua correspondente alienação dos assuntos públicos. Se o pensamento de Arendt é, em certa medida, incompatível com “tendências e orientações democráticas”, como sugere a leitura de Sheldon Wolin¹¹⁵ (1983), talvez essa dificuldade permita encarar diretamente as limitações das estruturas da tradição democrática consolidadas na estrutura da democracia de massas, nos modelos de Estado e de governo, onde o fenômeno do poder e da autoridade reduzem-se e muitas vezes confundem-se com os instrumentos de violência e coerção, respectivamente.

Sendo assim, em flagrante contraste com o diagnóstico de insuficiência das condições modernas para a efetivação da democracia, a organização política dos conselhos revolucionários, como Arendt destaca em seu texto sobre a revolução húngara, “[...] sempre foram inquestionavelmente democráticos” (Arendt, IT, 2018, p. 81). Mas o que esta passagem quer dizer? O que são estes princípios, e o que são capazes de revelar acerca de uma outra experiência da democracia? Ora, em primeiro lugar, o contorno desta “memória” fixada nos conselhos, que Arendt faz questão de recuperar em seu retorno ao tema das revoluções, é a memória da disposição dos indivíduos para agir publicamente¹¹⁶. Neste ponto, Hannah Arendt insiste que foram as experiências com as liberdades políticas, de expressão e pensamento, da associação e reunião, as cláusulas garantidoras do estabelecimento de um governo livre e limitado em solo americano, e não a iniciativa privada ou o bem estar econômico como certas correntes de pensamento fazem crer (Cf. Arendt, SR, 2011, p. 276). Nesse sentido, a dinâmica própria da democracia, isto é, sua especificidade, mostra-se como um *modus vivendi* em que a liberdade é o seu eixo principal; uma perspectiva distinta daquela trazida por Wolin e que o autor atribui à Arendt de forma sub-reptícia em que a democracia aparece como o interesse de parcelas desprivilegiadas da sociedade de reverter o ciclo natural do poder, de transportar a

¹¹⁵ Conferir a argumentação de Sheldon Wolin presente no artigo “Hannah Arendt: democracy and the political” (1983). Neste artigo, logo nas primeiras linhas, o autor aborda a perspectiva de incompatibilidade teórica entre a democracia e a posição de Hannah Arendt. De acordo com Wolin, a omissão de Arendt com relação ao assunto é um indicio de que: “[...] many of the major categories that compose and distinguish her political outlook were either critical of or incompatible with democratic ideas (Wolin, 1983, p. 03)

¹¹⁶ Em *Sobre a revolução* Arendt pontua ainda que: “[...] é plena verdade e um triste fato que as chamadas revoluções, em sua maioria, longe de alcançar a *constitutivo libertatis*, não têm sido capazes sequer de criar garantias constitucionais de direitos e liberdades civis, as bençãos do ‘governo limitado’ [...]” (Arendt, SR, 2011, p. 278).

fraqueza social em poder político¹¹⁷ (Cf. Wolin, 1983, p. 03). Não seria gratuita e tampouco fora lugar a asserção de Arendt de que o ser “participante do governo” implica constituir um espaço de atuação, participação e revelação do agente, afora isso, complementa Arendt, não é nada. Essa afirmação pode ser complementada com a premissa de que seria um erro “confundir direitos civis com liberdade política, nem de pensar que essas preliminares do governo civilizado equivalem à substância efetiva de uma república livre” (Arendt, SR, 2011, p. 278). Raciocínio esse que vai ao encontro da formulação de Jefferson, que coloca que: “Todo governo degenera quando confiado somente aos governantes do povo” (Jefferson, 1979, P. 33).

Com efeito, o que interessa particularmente para a discussão da democracia que se propõe aqui é o passo seguinte à constatação de Arendt acerca dos defeitos e limitações do sistema representativo e de partidos, e de sua crítica às sociedades de massas e o avanço das preocupações econômicas e sociais sobre a esfera política, qual seja, o destaque às possibilidades de recuperação da capacidade de agir, cujos mecanismos não se encontram inteiramente esquecidos ou eliminados. Ora, neste sentido, convém retomar brevemente a discussão com relação ao preconceito tradicional dispensado à democracia – preconceito este que em maior ou menor grau se fez manifesto no interior da tradição revolucionária dos dois lados do Atlântico – de que esta forma de esta forma de governo favoreceria: “[...] a volubilidade dos seus cidadãos, a ausência de espírito público, a tendência a serem conduzidos pela opinião pública e pelos sentimentos das massas” (Arendt, SR, 2011, p. 287). A rigor, um dos espectros que assombrava e, por assim dizer, sustentava o temor por parte dos revolucionários com relação ao governo democrático era, pois, o receio de que esse viesse a favorecer à formação de facções políticas, perturbando, por conseguinte, a separação entre a felicidade pública e o bem-estar privado e o equilíbrio de poderes nos frágeis limites do bom governo. É desse olhar parcial e carregado de desconfiança frente à natureza humana, sempre propensa aos descaminhos do poder personalista, da busca pelo enriquecimento pessoal e egoísta, que surge a convicção da necessidade de restringir a paixão pela liberdade pública. Posto que:

[...] de acordo com essas convenções não se imaginava que os ‘participantes na condução dos assuntos’ fossem felizes, e sim que trabalhavam sob o peso de um fardo; que a felicidade não se situava na esfera pública, que o século XVIII identificava com a esfera do governo, e o governo era entendido como meio de promover a felicidade da sociedade, o ‘único objetivo legítimo do bom governo’, de maneira que qualquer

¹¹⁷ No original: “Democracy is the attempt of the many to reverse the natural cycle of power, to translate social weakness into political power in order to alleviate the consequences of what is not so much their condition as their lot-tery” (Wolin, 1983, p. 03).

experiência de felicidade dos próprios ‘participantes’ só poderia ser atribuída a uma ‘paixão descontrolado pelo poder’, e o desejo de participação no governo só se justificaria pela necessidade de verificar e controlar essas tendências ‘injustificáveis’ da natureza humana (Arendt, SR, 2011, p. 174).

Em suma, a solução encontrada pelos revolucionários não contribuiu para favorecer o desenvolvimento das virtudes públicas e estimular o espírito público. De fato, foi a própria aposta na ideia de representação que abriu caminho para a consolidação de um elitismo político – um “despotismo eletivo” – que Jefferson considerava o pior dos males – pois seria sustentado sob um formalismo ilusório que reservaria pouquíssimo espaço para a autêntica vida cívica. Ou seja, o novo governo rapidamente foi cooptado pela ideia de que sua função deveria ser a de zelar pelas liberdades individuais e deixar os assuntos públicos ao encargo daqueles poucos que já haviam experimentado da felicidade pública¹¹⁸, as aristocracias de nascimento e posse. O povo, em sua grande maioria, estaria no encargo da fiscalização indireta por meio da escolha e eleição de seus representantes, atividade essa da qual não poderiam abrir mão. A tradição revolucionária, sobretudo a americana, não foi capaz de condensar num quadro de noções conceituais claras e passíveis de rememoração a experiência revolucionária; isso fez com que as noções de felicidade pública e de liberdade política, mesmo que não tenham desaparecido por completo, se tornassem refém de uma sociedade pautada pelo trabalho, enriquecimento e consumo (Cf. Arendt, 2011, p. 185). Nas linhas que encerram o capítulo dedicado ao tema da busca pela felicidade, Arendt sintetiza os perigos desta transformação:

Num nível mais elaborado, podemos considerar esse desaparecimento do ‘gosto pela liberdade política’ como o retraimento do indivíduo para um ‘domínio interior da consciência’, em que ele encontra sua única ‘região apropriada da liberdade humana’; dessa região, como que numa fortaleza em desintegração, o indivíduo, tendo se imposto ao cidadão, agora irá se defender contra uma sociedade que, por sua vez, ‘se impõe à individualidade’ (Arendt, SR, 2011, p. 187).

Se o temor por parte dos *Founding Fathers* diante da ausência de mecanismos de filtragem das opiniões era, em certa medida, passível de compreensão, devido a possibilidade destas se cristalizarem, sob a pressão emergencial ou manipulação, numa diversidade de sentimentos populares conflitantes, a conseqüente qualificação da democracia como: “uma

¹¹⁸ A este respeito conferir as proposições de Thomas Jefferson acerca da “participação do povo em todos os ramos do governo”, em seus *Escritos políticos* coligidos na coleção os pensadores. É interessante notar como a posição de Jefferson sustenta-se entre a defesa convicta da participação política e a necessidade de encontrar meios e dispositivos legais que favoreçam essa participação sem a sua adulteração. A este respeito, escreve Jefferson que é necessário: “[...] introduzir o povo em todo departamento de governo enquanto tenha capacidade de exercer-lhe a funções e que este é o único meio de assegurar uma longa, contínua e honesta administração de seus poderes” (Jefferson, 1979, p. 31).

nova forma atualizada de despotismo” (Arendt, SR, 2011, p. 287), obscureceu ainda mais a linha divisória que permitia separar o campo do interesse privado do campo da opinião. Com efeito, Arendt não desqualifica completamente esta leitura frente à opinião pública ausente de controle; para a autora é incompatível uma: “opinião pública’, unanimemente mantida e a liberdade de opinião, pois a verdade é que não é jamais possível haver formação de opinião quando as opiniões se tornam iguais” (Cf. Arendt, SR, 2011, p. 286). Todavia, as opiniões, na medida em que se formam e se esclarecem num movimento de discussão aberta e de debate, dependem desta abertura político-democrática para se “purificarem” de seu aspecto privado. Compreensão esta que o próprio Thomas Jefferson expressou em suas *Notas sobre Virgínia*, ao escrever que “Se cada indivíduo que compõe a massa participar da autoridade última, o governo estará seguro, porque corromper a massa toda excederá quaisquer recursos particulares de riqueza [...]” (Jefferson, 1979, p. 33). Isto posto, compreende-se que para o reestabelecimento da coincidência da liberdade com a política, e conseqüentemente, da ação com a felicidade pública, é fundamental que a questão acerca do significado e da dignidade da esfera dos assuntos humanos não seja descaracterizada, seja pelo processo de instrumentalização guiado pelo ideal utilitário, seja pelo preconceito de que a vida pública é apenas um mal necessário para se atingir um fim último de natureza não política.

É nesse ínterim que surge a necessidade de debater o interesse e o elogio de Arendt pelos conselhos, uma forma de organização popular espontânea, que: “brota da própria experiência da ação política” (Arendt, RPR, 2004, p. 199) que surgiu e ressurgiu de forma regular no contexto de todas as revoluções desde o século XVIII, na Revolução Americana, na Comuna de Paris e nas *sociétés populaires*, os *soviets* na Revolução Russa, o *Räte*system na Alemanha e finalmente, os conselhos populares e operários na Hungria. De modo geral, quando Arendt remete-se a estes momentos *sui generis* da política, procura salientar o aspecto de ruptura e espontaneidade que representam face ao curso da política institucional, posto que surgem: “sempre que é permitido ao povo seguir, por alguns dias, semanas ou meses, suas próprias estratégias políticas sem a imposição de um governo (ou programa partidário)” (Arendt, IT, 2018, p. 77). Essa indicação pode servir não apenas para a devida compreensão dos *insights* republicanos de Jefferson como também para um esclarecimento sobre a forma como Arendt combina suas leituras e fontes republicanas às discussões acerca de uma participação democrática do povo em sua pluralidade constitutiva. Deste modo, compartilha-se, aqui, da interpretação sugerida por Albrecht Wellmer¹¹⁹ (2008, p. 113), segunda a qual os conselhos

¹¹⁹ Conferir o texto intitulado “Hannah Arendt y la revolución”. In: *Hannah Arendt: El legado de una mirada*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2008, p.99-117.

surtem para o pensamento de Arendt enquanto alternativas políticas seja de autogoverno seja de organização e exercício do poder que podem ser *reatualizadas* no horizonte das democracias modernas. Em outros termos, os conselhos referem-se a um leque de possibilidades a serem consideradas – não normativamente – para o fortalecimento de uma democracia na qual a liberdade possa se converter em uma experiência real ao povo em sua grande maioria.

Apesar da ausência de um detalhamento aprofundado por parte de Arendt acerca de como se daria o funcionamento das estruturas internas dos conselhos (Ver Sitton, 1987), é sugestivo o fato de que sua potencialidade elogiada pela autora corresponde justamente ao fato de que permite: “a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um ‘participante’ dos assuntos públicos” (Arendt, SR, 2011, p. 331), precisamente o componente faltante no esquema pós-revolucionário. Logo, se trata sobretudo da questão de uma melhor organização do direito à esfera política. Para Arendt, subsiste nas aspirações e dinâmica interna dos conselhos os resquícios de uma tradição política fundamental relegada às margens, para a qual a capacidade de ação – que eclode, por exemplo, nos momentos revolucionários, nas ações de contestação pública, e a estabilidade do corpo político (Ver Adverse, 2018, p. 151) – não representa um perigo ao corpo político estabelecido, um perigo a ser controlado e mantido sempre a distância.

A interpretação defendida por John F. Sitton (1987, p. 81) pode auxiliar no devido entendimento deste ponto. Para o autor, em primeiro lugar o propósito de Arendt ao resgatar o exemplo político dos conselhos não se resume a um interesse diletante por raridades históricas. Os conselhos, em sua variabilidade, expõem uma estrutura de poder na qual a experiência com a felicidade pública e com a liberdade pública é o ponto central. Nas palavras de Arendt:

Sob as condições modernas, os conselhos são as únicas alternativas *democráticas* conhecidas ao sistema de partidos, e os princípios sobre os quais eles se baseiam se opõem fortemente aos do sistema partidário em diversos aspectos. Dessa forma, *os homens eleitos para os conselhos são escolhidos na base*, e não selecionados pela máquina do partido para serem propostos ao eleitorado [...] (Arendt, IT, 2018, p. 81 – *grifo meu*)

Considerando a citação acima, bem como o direcionamento da crítica de Arendt ao sistema representativo, entende-se que debater o lugar que os conselhos ocupam no pensamento de Hannah Arendt possibilita recolocar o problema da democracia em novas bases e, nesse sentido, seguindo Jeffrey C. Isaac, sopesar a imagem de Arendt como uma teórica antidemocrática. O fato de a autora ter se mostrado entusiasmada com certas ações políticas insurgentes no interior da sociedade civil – fato que se expressa em sua incisiva argumentação

em favor de uma política mais participativa – tais como os movimentos de resistência ao totalitarismo e de desobediência civil possibilita interpretar que a questão da democracia emerge, em seu pensamento, como um “painel complexo de ideias e possibilidades” (Isaac, 1994, p. 156 – *Tradução livre*). Ou seja, a democracia revela-se, aqui, como um horizonte a ser sempre pretendido, ambicionado, ou ainda, criado, reconstruído. Estes “ideais democráticos” se mostram possíveis na exata proporção da diferença entre o modo de organização política que se configura no sistema de partidos, em contraste aos procedimentos e exigências que os conselhos revolucionários expuseram – que “brota diretamente da ação política” (Arendt, CR, 2004, p.199).

Os conselhos, apesar da brevidade de suas aparições ao longo da história, duraram o tempo suficiente para mostrar, em traços gerais, princípios outros de organização e disposição do poder que podem ser sumarizados: (a) na divisibilidade do poder segundo a noção de “repúblicas elementares”, que possibilitaria a cada um que assim desejasse expressar sua opinião, de tal forma que este espaço da pluralidade: “não privaria os órgãos constituintes do seu poder originário de constituir” (Arendt, SR, 2011, p. 334); (b) na ideia de autogoverno onde: “as pessoas que se organizaram eram as mesmas que mostravam interesse pelas coisas públicas e que tomavam a iniciativa” (Arendt, SR, 2011, p. 347); e (c) nas noções de confiança e igualdade, que respaldavam uma noção de autoridade capaz de: “conciliar igualdade e autoridade” (Arendt, SR, 2011, p. 348). Estas condições que Arendt identifica nos conselhos são apresentadas sempre em contraste com o modelo de pensamento político tradicional que sobrepujou tais experiências democráticas e espontâneas em cada caso específico – a burocracia dos estados-nações ou a máquina dos partidos. Contudo, nenhum detalhamento pode ser encontrado que permita uma síntese normativa da democracia baseada nos conselhos.

Em 1970, Arendt concede uma entrevista a Adalberto Reif, integrada como um epílogo de *Crises da República*. Nesta ocasião Arendt vai mais longe, chegando a mencionar a possibilidade de formação de um “estado-conselho” para o qual a noção moderna de soberania seria totalmente discrepante. Seja como for, é indiscutível a ênfase dada ao elemento popular e horizontal do poder que se manifesta nos conselhos:

Os conselhos dizem: Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político do país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só tem lugar para um. *Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado.* Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando

sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. *De modo algum todo residente de um país precisa ser membro de tais conselhos. Nem todos querem ou têm que se interessar por assuntos públicos.* Deste modo é possível um processo auto-seletivo que agruparia uma elite política verdadeira num país.[...] *Mas deve ser dada a cada pessoa a oportunidade* (Arendt, CR, 2004, p. 200-201 – *Grifo meu*).

Deve-se dizer que não se trata, da parte de Arendt, de apostar na tentativa de reviver as experiências das assembleias revolucionárias e dos conselhos revolucionários. Os conselhos, com efeito, servem de base para a compreensão da identidade entre liberdade e a participação na política, e, sobretudo, o vínculo entre a democracia e a demanda por efetivação das condições de realização do direito ao discurso e a ação. Sendo assim, compartilha-se da posição de Helton Adverse, que salienta o fato de que Arendt assume plenamente as “contradições” da democracia ocidental em vista da “crítica da democracia em nome da própria democracia (Cf. Adverse, 2018, p. 152). Mais precisamente, em nome da “regeneração de uma democracia de base” (Isaac, 1994, p. 158). Daí Arendt sustentar que o princípio de organização dos conselhos é diferente, justamente porque: “começa de baixo, continua para cima e afinal leva a um parlamento” (Arendt, CR, 2004, p. 200). Nesse ínterim, é importante não incorrer na suposição de que Arendt poderia oferecer fórmulas práticas ou imperativos para a ação. Nesse cenário, suas considerações teriam o papel de aludir para o potencial democrático presente no sistema de conselhos, isto é, nos procedimentos e critérios mais condizentes com o exercício do poder, que surge no entre-os-atuantes (Cf. Frateschi, 2016, p. 40), estabelecidos na igualdade e na reciprocidade, ou seja, no livre transcurso de opiniões sustentado no debate e no interesse pelo destino do domínio público. Neste sentido, Arendt acrescenta que:

[...] os membros dos conselhos escolhiam seus representantes para o conselho imediatamente superior, e esses representantes, por sua vez, eram selecionados por seus companheiros, não sendo submetidos a qualquer pressão, seja de cima, seja de baixo. Sua posição respaldava-se tão-somente na confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural, mas política, não era algo que possuísem por direito de nascença; era a igualdade daqueles que se tinham comprometido numa empresa conjunta, e que agora estavam nela engajados. Uma vez eleito e enviado ao conselho superior imediato, o representante se encontrava novamente entre seus pares, pois [...] eram aqueles que haviam recebido um voto de confiança (Arendt, SR, 2011, p. 347).

Os membros dos conselhos, de forma consciente, almejavam a participação direta e ativa nos assuntos públicos. É desse elemento de igualdade política que Arendt parte para sustentar a inevitável formação de uma “elite política” e, ademais, a construção de uma “utopia

do povo [*A people's Utopia*]” (Cf. Lederman, 2019)¹²⁰. Aqui, antes de mais nada, é importante trazer alguns esclarecimentos. Em linhas gerais, Arendt, em *Sobre a revolução*, enxerga como necessária e inevitável a formação de uma “elite do povo surgida do próprio povo” (Cf. Arendt, SR, 2011, p. 347), isto é, selecionada a partir dos órgãos políticos deliberativos (dentro dos conselhos) orientados por critérios de escolha propriamente políticos – o interesse em participar –, ou mesmo as aptidões pessoais tais como a capacidade de formular, registrar e expressar posições e de articulá-las de modo não excludente. A este respeito, bem ressalta Jeffrey C. Isaac: “as elites de Arendt escolhem a si mesmas, não representam ninguém além de si mesmas e não governam ninguém além de si mesmas¹²¹” (Isaac, 1994, p. 158). Assim, Arendt apresenta uma releitura com relação ao termo elite enquanto uma: “forma oligárquica de governo, em que uma maioria fica subordinada ao domínio da maioria” (Arendt, SR, 2011, p. 345) e a essência do governo se reduz, necessariamente, ao exercício do poder e de coesão.

O caso concreto dos conselhos é que seus membros constituem uma “elite política” interessada em colocar a liberdade na praça pública, e não a tornar um privilégio, formada em consonância a participação voluntária de seus membros, que respeitavam os princípios da autoseleção nos órgãos políticos de base, da confiança (característicos de uma forma federativa de governo) e do interesse em participar. Essa forma de governo, sugere Arendt, se plenamente desenvolvida, assumiria a forma de uma pirâmide, mas diferentemente de um regime autoritário: “a autoridade não teria sido gerada nem no topo nem na base, mas em cada camada da pirâmide” (Arendt, SR, 2011, p. 348). Isso é indicativo de que Arendt não pensa em apenas uma única elite. Isaac destaca que sua linguagem é essencialmente pluralista também nesse aspecto, haja vista que: “ela imagina claramente diversos tipos de repúblicas elementares e muitos níveis de autoridades¹²²” (Isaac, 1994, p. 158). Essa nota característica do pensamento de Arendt abre caminho para compreender que não apenas a sua concepção de política é favorável à multiplicidade que se expressa na modalidade do diálogo e da ação, mas também, em última instância, que seu olhar sobre a democracia, seja na qualidade de um tipo de organização política, seja na qualidade de uma promessa nunca realizada por completo, estaria marcado por essa compreensão. Logo, seria insuficiente a premissa das teorias demofóbicas e

¹²⁰ Conferir o estudo de Shmuel Lederman *Hannah Arendt and participatory democracy: a people's utopia*. Palgrave Macmillan, 2019.

¹²¹ No original: “‘Arendt's elites’ are not selected by the electorate in order to rule over them. Arendt's elites select themselves, represent none but themselves, and rule over none but themselves. [...] elites are not authorized or privileged by any official political bodies like states; and they do not, in principle, exclude anyone” (Isaac, 1994, p. 158).

¹²² No original: “Arendt does not speak of a single elite. Her language is decidedly pluralistic. She writes about voluntary participation in “an elementary republic,” not the elementary republic. She clearly envisions that there will be many kinds of elementary republics and many levels of authority” (Isaac, 1994, p. 158).

elitistas tradicionais, de que a democracia seria, por definição, um processo eleitoral periódico para indicação de governantes, escolhidos entre as opções apresentadas por grupos organizados e potencialmente elitistas ou oligárquicos, quando não corporativistas e privatistas. As bases antidemocráticas desse elitismo pregam a impossibilidade da participação de amplas parcelas do povo – mobilizando o argumento da ignorância inata, das paixões excessivas e da incapacidade de julgarem adequadamente o cenário público – e argumentam em favor da dominação de grupos que seriam naturalmente mais capacitados, mais organizados, ou “especializados”, justificando, com isso, “um ódio contra a democracia”, tomando de empréstimo aqui a expressão célebre de Jacques Rancière (Cf. Rancière, 2014).

Outro ponto de contato entre as reflexões de Hannah Arendt com o pensamento de Thomas Jefferson encontra-se na constatação da importância das chamadas repúblicas municipais, estaduais e da União, que abririam caminho para o estabelecimento de um poder e de uma autoridade horizontalmente distribuída e de um poder pluralmente composto. Para Arendt era fundamental destacar que: “era da essência do governo republicano que se fizesse ‘a subdivisão do país em distritos’, isto é, que se criassem ‘pequenas repúblicas’, através das quais, ‘todos os homens da nação’ se tornassem ‘membros ativos do governo comum’” (Arendt, SR, 2011, p. 318). Neste aspecto, a apropriação realizada por Arendt do republicanismo Jeffersoniano está ligada, do início ao fim, ao interesse de garantir a salvação “da república” a partir da “salvação do espírito revolucionário através da república” (Arendt, SR, 2011, p. 315), isto é, impedindo a concentração do poder de decisão nas mãos de alguns poucos.

Sendo assim, uma pergunta que pode ser formulada é a seguinte: dentro de uma organização democrática, os cidadãos podem aparecer em um outro registro que não apenas o da busca pela prosperidade material e da felicidade privada? Considerando o caminho argumentativo até aqui traçado, cumpre assumir que a resposta de Jefferson – a incorporação do esquema dos distritos – fora pensada a fim de permitir aos cidadãos mais do que a simples competitividade econômica, mas, em suma, atuar nos negócios públicos. Sem isso o próprio fundamento do governo republicano não poderia ser concretizado¹²³.

¹²³ Conforme escreve Arendt, as exposições de Jefferson sobre o sistema distrital sempre principiavam com a rememoração do que, nas palavras dele era “o vigor da revolução em seu começo”, que se devia, segundo ele: “[...] às “pequenas repúblicas”, que elas “lançaram a nação inteira a uma ação enérgica” e, numa ocasião posterior, que sentira ‘os alicerces do governo se abalarem sob [seus] pés devido aos municípios da Nova Inglaterra’, sendo tão grande ‘a energia dessa organização’ que ‘não existia um indivíduo em seus estados que não tivesse se lançado à ‘ação com todo o seu ímpeto físico’. Assim, ele esperava que os distritos permitissem aos cidadãos continuar a fazer o que tinham sido capazes de fazer durante os anos da revolução, isto é, agir por iniciativa própria e participar nos assuntos públicos, conforme eram encaminhados dia a dia” (Arendt, SR, 2011, p. 315).

Em outras palavras, democratizar as bases da república para que esta não esteja à mercê da ideia de que a boa democracia, logo, o bom governo democrático, seria aquele “ [...] capaz de controlar um mal que se chama simplesmente vida democrática” (Rancière, 2014, p. 16). Como se a democracia estivesse permanentemente em risco precisamente pela intensidade da vida democrática. No ensaio intitulado “Estado-nação e democracia”, de 1963, ao retomar a problemática da profunda alienação dos indivíduos nas sociedades atuais, Arendt desenvolve o espírito desse mesmo raciocínio e enfatiza que a questão de como politizar as grandes massas que povoam as sociedades contemporâneas – para impedir qualquer possibilidade de ressurgimento de movimentos totalitários –, corresponde ao dilema crucial para o futuro das democracias. Neste texto é onde ela oferta algo próximo de uma definição do que entende por democracia: “Aqui, entendo por democracia como a participação ativa do povo em decisões relacionadas a questões públicas, e não apenas como a salvaguarda de alguns direitos básicos” (Arendt, PSC, 2021, p. 299). Ora, essa passagem permite compreender que a democracia é algo a mais do que a simples proteção do poder em nome de uma felicidade privada e direitos individuais. Mostra-se, aqui, que ela está vinculada à exigência de que “[...] o indivíduo assuma a responsabilidade ativa pelos assuntos humanos” (Arendt, PSC, 2021, p. 305). Com isso, é possível arrazoar que suas sugestivas menções à possibilidade de surgimento de um Estado-conselho, em contraste com o modelo parlamentar liberal ou multipartidário, tinha o objetivo de reiterar os graves problemas oriundos da ausência de espaços públicos “[...] aos quais o povo em geral tivesse o acesso, e de onde pudesse ser selecionada uma elite, ou melhor, onde ela pudesse fazer sua própria seleção” (Arendt, SR, 2011, p. 348).

Essa elite, importa dizer, não acarreta uma cisão entre os aptos a participarem e o restante excluído. Essa elite, democrática em sua base, está alicerçada na abertura para a pluralidade. Ademais, como fica expresso numa passagem de *A promessa da política*, esse movimento realizado pela reflexão de Arendt é o que lhe permite constatar que a dignidade da política, seu significado pleno, e, por fim, o seu fundo democrático:

[...] existiu tão raramente e em tão poucos lugares, que, falando historicamente, só umas poucas épocas extraordinárias a conheceram e a tornaram realidade. Esses raros e felizes acasos históricos têm sido, no entanto, cruciais. Somente neles o significado da política – com seus benefícios e seus males – se manifestam plenamente. Essas épocas estabeleceram um padrão, *não de modo que suas formas organizacionais intrínsecas pudessem ser imitadas*, mas de que certas idéias e conceitos, nelas plenamente realizados por um breve período de tempo, *também determinam as épocas às quais foi negada uma experiência plena de realidade política. A mais importante dessas idéias, aquela que continua sendo uma parte inegavelmente válida do nosso conceito de política e que por isso sobreviveu a todas as reviravoltas históricas e transformações teóricas, é, sem dúvida alguma, a de liberdade* (Arendt, PP, 2010, p. 174-175 – *Grifo meu*).

O pensamento de Arendt permite uma revisão radical da democracia enquanto um espaço cindido entre governantes e governados, organizado em torno de procedimentos formais de validação do poder instituído, permanentemente disciplinado e limitado à medida em que rastreia suas fontes criativas de reatualização do poder presente nas iniciativas coletivas. Daí ser possível dizer que os conselhos “trazem consigo a marca de uma reatualização dos laços que unem a política à sua origem greco-romana, que aí se repete, de maneira transfigurada” (Cf. Duarte, 2001, p. 265). Os conselhos trouxeram, uma vez mais, para o centro da política, novas articulações e possibilidades de encontros nos quais a felicidade pública, que se origina do agir em conjunto, vinculou-se diretamente a uma base democrática, composta por cidadãos provenientes de esferas sociais diversas, interessados em agir e conectados pelo desejo de liberdade pública e responsabilidade com o mundo comum que os abriga. Portanto, longe de revelar apenas um simples interesse teórico por raridades históricas (Cf. Sitton, 1987, p. 81), o fato é que o retorno de Arendt aos conselhos revolucionários, à *polis* grega, à República Romana, aos movimentos de contestação e desobediência civil, dizem respeito a uma expressão indelével de sua reflexão política, qual seja, o de iluminar o presente via um diálogo estabelecido com experiências e conceitos políticos que ainda possuem sentido na contemporaneidade.

No próximo capítulo, busca-se apresentar o argumento de que uma etapa decisiva da reflexão política em torno da democracia encontra-se no elemento da pluralidade. Tal condição não é apenas a cláusula fundamental da política praticada na *pólis*, mas é também um horizonte de sentido para a compreensão de suas práxis haja vista que a ação plural, e não outra atividade ou condição material, é o que funda, preserva e mantém vivo os corpos políticos. Atualizar constantemente a potencialidade da ação de todos, propiciar espaços de ação e de interação em liberdade numa atmosfera a mais concertada possível é o pano de fundo da visão de política em Arendt, ou antes, seu sentido fundamental que, ao menos desde a modernidade, vem sendo relegado ao esquecimento.

CAPÍTULO 04

ESCOVANDO A DEMOCRACIA A CONTRAPELO: PLURALIDADE – ISONOMIA – DESOBEDIÊNCIA CIVIL

4.1 OS REGISTROS DA PLURALIDADE

A ação seria um luxo desnecessário [...] se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. *Hannah Arendt*.

Por diversos momentos ao longo desta tese utilizou-se de forma indistinta, quase como sinônimos, os termos “política” e “democracia”. Uma justificativa para tal aproximação pode ser encontrada na premissa geral de que há uma relação fundamental entre ambos, uma vez que seja permitido assumir, sem maiores concessões, que a democracia é uma forma de expressão *da* política – indo mais longe, a democracia seria algo da ordem de uma ruptura, um acontecimento *sui generis*, inaugurador de um novo imaginário dentro da própria ideia de política (Cf. Loraux, 1979; Vidal-Naquet, 2002; Mouffe, 2015). Além do mais, essa aproximação retém ainda o pressuposto lançado na introdução desta tese de que a nossa capacidade de reinventar os contornos da democracia, inevitavelmente, refletiria os desafios que a política instituída gesta em seu interior. Assim, se é correto afirmar que a democracia sofreu abalos radicais e alterações profundas ao longo do tempo, é também certo que em sua história mais recente a democracia quase sucumbiu frente aos efeitos ocasionados pelas “correntes subterrâneas da história ocidental” (imperialismo, racismo e antisemitismo) que se cristalizariam no terror totalitário.

Sendo assim, pode-se dizer que nenhuma análise da democracia que se debruce sobre seus episódios mais recentes pode se dar ao luxo de negar os efeitos do totalitarismo a longo prazo. Não bastasse isso, tem-se ainda o encontro entre o predomínio de uma burocracia sistêmica e impessoal que rege a administração pública e a concomitante elevação do trabalho dentro de uma sociedade erigida ao redor da competitividade e desempenho. Em suma, a democracia – considerando os capítulos mais decisivos de sua história –, registrou em seu conjunto de práticas e instituições as marcas de um período em que, no dizer de Arendt¹²⁴, os seres humanos perceberam que “poderiam dizer sim ou não para a sua própria vida, dizer sim

¹²⁴ Trata-se de um manuscrito de Hannah Arendt intitulado “Totalitarianism”, composto de apontamentos para uma aula ministrada no Oberlin College datado de 1954. No original lê-se: “One beginning however we know: hydrogen bomb. We have for the first time the decision in our hands whether mankind is to survive or not. For better or worse. [...] *So politics which concerns men in the plural begins perhaps in earnest only now when we know that we can say yes or no to mankind*”. Disponível em *Library of Congress: Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, 1923-1975; Essays and lectures; "Totalitarianism," lecture, Oberlin College, Oberlin, Ohio, 1954.* <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.052390/?sp=4&st=image&r=0.122,0.269,0.833,0.331,0>.

ou não para a Humanidade” (Arendt, 1954, p.04). Logo, o *leitmotiv* do presente capítulo pode ser esboçado nos seguintes termos: a democracia só pode ser vivida e reinventada sobre bases democráticas. Corolário esse que pode ser reescrito em termos mais próximos aos conceitos de Arendt da seguinte forma: a democracia vincula-se àquelas condições políticas nas quais o espaço público seja constituído pela pluralidade de pessoas que conformam o mundo humano (Cf. Miguel, 2002).

Todavia, antes de desdobrar esse argumento, é necessário discutir um pouco mais o sentido e o alcance dos conceitos em questão. Em primeiro lugar, a busca por uma conceituação da democracia encerra o mesmo embaraço que acometeu Santo Agostinho no momento em que se dedicou a refletir sobre o que é o tempo, em seu livro *Confissões*. No caso específico da democracia, um cientista político, ou um filósofo, ao ofertar uma definição acerca do significado (ou sentido) da democracia, terá que permitir que sua construção conceitual seja desafiada, ou até mesmo contestada, independentemente do quão precisa intencione ser ao descrever o seu funcionamento interno, ou do quão científica se apresente ao enquadrar os seus elementos constituintes dentro de um quadro de referências. Essa característica pode ser explicada previamente por dois elementos. De um lado, não há como desconsiderar o fator tempo (ou histórico), um agente decisivo e constante que acarreta mudanças, reviravoltas e peripécias (mesmo que pontuais), na forma (ou formas) assumida por uma comunidade e, por conseguinte, na maneira como os “sujeitos” se autocompreendem (Colliot-Thélène, 2020). De outro lado, o fator humano, isto é, para dizer com Arendt, a capacidade de trazer ao mundo, por meio da ação, novos começos com toda a carga de imprevisibilidade que isso pode acarretar – para bem ou para mal.

Com efeito, são abundantes e diversificadas as perspectivas de análise e de crítica que se prefiguram diante do tema da democracia. Dentre estas, pode-se destacar duas: a tendência de buscar seu significado etimológico para, em seguida, acessar os fundamentos sedimentados da democracia. A partir dessa escavação, desse “retorno às origens”, tornar-se-ia possível reinterpretar a ideia de “governo do povo” e avaliar o quanto as sociedades industriais estariam distantes destes princípios. No espectro oposto, há o interesse de trazer a democracia para a lógica de um processo eleitoral rigidamente controlado, justificando-a como a melhor forma de escolha dos governantes. Neste caso, a democracia fundamentar-se-ia sob suas práticas governamentais e pouco revelaria da vida política de seus governados. Como destaca Luis

Felipe Miguel¹²⁵ (2002, p. 483), essa abordagem destaca que o principal traço “comum aos regimes que são considerados democráticos é a realização de eleições periódicas e livres” – “livres” significando, em geral, a ausência de violência física e de restrições legais à apresentação de candidaturas. Outras interferências sobre o pleito, como o uso do poder econômico e o partidarismo da mídia, podem ser vistas como prejudiciais, mas não a ponto de deslegitimar o processo.

Apesar dessas incertezas e limitações, de modo geral, subsiste ainda a crença de que a democracia encarna um valor universal, um tesouro valioso, que permite ser constantemente redescoberto e reavaliado conforme “a cotação do momento”. Pierre Rosanvallon, em seu livro *A democracia inacabada* (2018), apresenta uma reflexão que, entre seus muitos méritos, permite avaliar as aporias mais desconcertantes que a democracia carrega e exprime. Como destaca o autor, a democracia, por um lado, representa um ideal ou objetivo insubstituível, afirmação essa que pode ser compreendida com toda sua clareza se avaliada em contraste aos regimes totalitários e protofascistas que assolaram (e que teimam em reaparecer) o mundo ocidental. Contudo, é sintomático que sua realização efetiva se mostre sempre imperfeita, sempre distante, sempre faltante ou adúlterável, e que seu funcionamento se torne, por vezes, incerto e questionável. Essa imprecisão e desconfiança faz com que “visões concorrentes de mundo” disputem a tutela de seu uso efetivo. Sem buscar sanar essas lacunas, Rosanvallon acrescenta um comentário que convém trazer na sua extensão plena:

Longe de corresponder a uma simples indeterminação prática dos caminhos para a sua implementação, o sentido flutuante da palavra democracia está relacionado mais fundamentalmente a sua essência. Ela evoca um tipo de regime que nunca deixou de resistir a uma categorização indiscutível (Rosanvallon, 2018, p. 14).

Uma vez mais, o foco é o *index sui* da democracia, sua radicalidade em face de regimes ditatoriais, tirânicos ou oligárquicos. É em face desse caráter de “indeterminação prática” que a pergunta que se pretende debater ao longo deste capítulo merece ser posta, qual seja, seria possível, a partir de Arendt (ou com Arendt), refletir sobre a essência da democracia, ou, ao menos, sobre algumas variações contidas em seu sentido flutuante? Assumindo aqui uma posição favorável a este questionamento, torna-se preciso avançar uma outra pergunta: considerando a resistência deste conceito (democracia) a uma precisão rígida, haveria um

¹²⁵ Conferir o artigo de Luis Felipe Miguel intitulado “A Democracia Domesticada: Bases Antidemocráticas do Pensamento Democrático Contemporâneo” In: DADOS – *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 45, nº 3, 2002, pp. 483 a 511. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/3nkkDsspkGdQDKJnc434FLs/?lang=pt>.

princípio que, ao longo de suas transformações, pudesse servir como um signo de seu reaparecimento? Antes de mais nada, cumpre ressaltar que a posição de Hannah Arendt em seus textos não é a mesma do cientista social, ou a do filósofo tradicional. Logo, isso implica de imediato a recusa dos pares conceituais ofertados para a compreensão e ajustes das formas de governo ao longo dos tempos – o domínio e a violência, o governar e o ser governado. Conforme pontua Laura Quintana¹²⁶ (2007, p. 269), as reflexões sobre o assunto que podem ser encontradas (ou referidas) ao longo de sua obra não resultam classificáveis nos modelos que frequentemente são usados para abordar um determinado assunto ou problema, segundo o questionamento: “Onde está localizado o governo e quem o exerce?” Em consonância com o interesse teórico da tradição ocidental, para o qual a questão por excelência da política e do poder é determinar “quem domina quem e por quais meios”, Arendt move-se no limiar da seguinte suspeita: em que medida essa leitura é justa com a política na totalidade de suas manifestações possíveis? Uma postura que não é surpreendente para uma pensadora heterodoxa, cujo interesse teórico maior pode ser definido como a busca pela “compreensão”, movimento que escapa ao anseio da determinação conceitual ou construção de uma teoria completa acerca dos eventos políticos que suprimiria o seu conteúdo variável, os elementos não previstos, o extraordinário.

Justamente por interessar-se por esse “mundo das relações humanas” (Ludz, 1998, p. 153) é que Hannah Arendt oferta um rico caminho para articular e desdobrar estas questões. Por considerar a política como o espaço da convivência entre os diferentes, o espaço do compartilhamento de questões comuns e da possibilidade do aparecimento, revelação e construção de lutas políticas coletivas, a reflexão de Arendt não visa contornar o caráter humano, demasiado humano, da política. Pelo contrário, considera esse ponto como algo de primeira grandeza. De acordo com Paolo Flores D’Arcais¹²⁷ (1996, p. 10), para Arendt, não apenas o verdadeiro poder é consequência da ação em conjunto, mas também a política diz respeito a algo que se origina ali onde se compartilha um espaço, um tempo, um horizonte de perspectivas. Essa premissa pode ser percebida nos fragmentos que integram a coletânea *O que é a política?* um conjunto de manuscritos e esboços de textos de Arendt organizados por Ursula Ludz. Logo nos dois primeiros parágrafos do fragmento 1, datado de agosto de 1950, lê-se:

1. *A política baseia-se na pluralidade dos homens.* A filosofia e a teologia sempre se ocupam *do* homem, e todas as suas afirmativas seriam corretas mesmo se

¹²⁶ Conferir o artigo intitulado “Democracia y pluralidade en Hannah Arendt”. In Rodolfo Arango Rivadeneira (ed.), *Filosofía de la Democracia: Fundamentos Conceptuales*. Ediciones Uniandes, Ceso. pp. 269--288 (2007).

¹²⁷ Conferir o livro *Hannah Arendt: Existencia y libertad*. Editorial Tecnos, Madrid, 1996.

houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos. *Por isso, não encontraram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta: o que é política?*

2. *A política trata da convivência entre diferentes.* Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças (Arendt, OP, 1998, p. 21-22 – *grifo meu*).

É importante considerar essas duas cláusulas do pensamento de Hannah Arendt, posto que elas servem de base para a compreensão de todo um percurso que se inicia com sua análise do ineditismo totalitário – e sua tentativa de construir um “cinturão de terror” e de destruição ao redor do mundo humano – chegando até seus escritos em que opera uma leitura corrosiva da tradição em busca daqueles momentos em que a política foi assumida como “espaço de aparição”. A centralidade atribuída por Arendt aos termos “pluralidade”, “convivência” e “diferença” já nestes registros da década de 50 – que seriam a base para uma obra jamais escrita de introdução à política – destaca o seu esforço de colocar em relevo certos traços fundamentais da vida humana, traços estes que foram sistematicamente violentados pelo ímpeto totalitário de suplantar a diversidade humana, transformando o humano em reles material orgânico descartável, um feixe de reações controladas e elimináveis. Por essa via, o elemento da pluralidade desdobra-se também em sua crítica à tendência da tradição de pensamento filosófico político, cujo princípio encontra-se na filosofia de Platão, de negar essa dimensão constitutiva do mundo público,¹²⁸ isto é, de remeter todas as *doxas*, todas as posições a respeito do mundo, a uma verdade única e inquestionável¹²⁹. Trata-se, aqui, da linha da tradição que coloca como centro de sua reflexão sobre os assuntos políticos o “domínio e a “força” em detrimento da “liberdade” e do “poder”. Seja como for, pode-se insistir que, depois do livro sobre o totalitarismo, Hannah Arendt seguiu em frente tendo por horizonte a pergunta pelo elemento da “dominação” e, concomitante, a pergunta pela dignidade da política.

Além do mais, estes dois pontos da reflexão de Hannah Arendt permitem um olhar mais aguçado para a questão da democracia que contrasta com a ótica generalizante da crença

¹²⁸ Conferir seu manuscrito intitulado “Philosophy and Politics: the problem of action and thought after French Revolution”, contido no espólio de textos e inéditos coligidos pela *Library of Congress* e disponibilizado gratuitamente em: <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.051970/?sp=1&r=0.278,0.307,0.895,0.363,0>. A parte intitulada “Filosofia e Política” foi posteriormente incorporada na coletânea intitulada *A dignidade da política*. O mesmo texto aparece na coletânea *A promessa da política* com o título de “Sócrates”.

¹²⁹ Uma avaliação crítica da tradição é a tônica do pensamento de Hannah Arendt, que recebe diversos direcionamentos em suas reflexões. Contudo, alguns nomes são sempre mencionados: Platão e Sócrates, bem como uma perspectiva de reflexão: o movimento dessa tradição em encobrir certas dimensões da vida pública. Em seu texto “O fim da tradição”, traduzido e publicado na coletânea *A promessa da política* lê-se: “Inevitavelmente, a tradição do pensamento político contém, antes de mais nada, a atitude tradicional dos filósofos para com a política. [...] No início, portanto, não de nossa história política ou filosófica, mas de nossa *tradição de filosofia política está o desprezo de Platão pela política* [...]” (Arendt, PP, 2020, p. 131).

de sua impossibilidade intrínseca. Aqui, faz-se necessário um complemento a essa colocação. Se por um lado os regimes totalitários foram responsáveis pela falência e esgarçamento da tradição democrático-parlamentar, instrumentalizando e subvertendo seu funcionamento interno, de outro, uma espécie de tendência demofóbica subsiste como um eco que sempre adquire novas modulações ao longo da tradição. Trata-se, grosso modo, da desconfiança explícita com relação ao *demos*, que surge como uma dobra da história política do ocidente a operar seletivamente, registrando e preservando certas experiências políticas que contornam (ou até mesmo negam) a compreensão da esfera pública como um “espaço” em que a pluralidade possa mostrar-se, aparecer por meio do discurso e da ação, gerando poder em conjunto e experimentando o sentido prático da palavra liberdade e da felicidade pública (Cf. Lederman, 2019, p. 39). Os matizes e contornos dessa desconfiança são apresentados por Arendt em seu texto “O fim da tradição”, contido em *A promessa da política*:

O desprezo pela política, a convicção de que a atividade política é um mal necessário, devido, em parte, às necessidades básicas da vida que obrigam os homens a viver como laboradores ou a comandar escravos que os atendam, e em parte, aos *males que provêm do próprio convívio*, isto é, ao fato de que a multidão, que os gregos chamavam de *hoi polloi*, ameaça a segurança e até mesmo a existência de cada pessoa individual, é uma *linha a percorrer os séculos que separam Platão da era moderna* (Arendt, PP, 2020, p. 135 – grifo meu).

Para Arendt, essa atitude de encarar a política como uma esfera destituída de razão própria, destituída de uma *aletheia* – associada à convicção de que os assuntos práticos e as ações dos homens (*ta ton anthropon pragmata*) não são merecedores de seriedade – se expressa em termos seculares e religiosos, e amarra a filosofia de Platão e Aristóteles ao corpo do pensamento cristão e, posteriormente, aos filósofos modernos de modo geral. O conteúdo deste preconceito é variável: ele abarca desde a compreensão de que a política é necessária apenas porque os seres humanos são mortais e precisam lidar com o fardo da existência, bem como certas justificativas teóricas que colocam a política na categoria de “meio” para se atingir um fim mais elevado, que a transcende, seja ele utilitário, econômico ou de controle social. O horizonte dessa visada é a percepção de que “a finalidade específica da política é, de certa forma, o seu contrário, a saber, a não-participação nos assuntos políticos [...]” (Arendt, PP, 2020, p. 133). Contudo, ao longo desta tradição, existe não apenas uma desaprovação da política *per se*, mas um temor direcionado contra os *hoi polloi*, “os muitos”, o povo, contra a multidão, contra as massas, contra os trabalhadores, em suma, contra todas aquelas parcelas do mundo público que gradualmente foram investindo contra os limites colocados pelos aristocratas, pelas classes privilegiadas e pelos políticos profissionais. A demofobia coloca-se

como uma constante que se manifesta, ora mais, ora menos, nessa linha que atravessa os séculos e vincula a política com estratégias de controle e governo, força e coerção.

Mas o que esse neologismo, demofobia, que parece soar autoexplicativo, pode aclarar acerca da democracia e de suas práticas internas? Mais uma vez, convém dar um passo atrás e relembrar que, em seus primórdios, a democracia surge como a “colocação comum do político”, para utilizar a formulação de Loraux, o que implica na “obrigação, para os magistrados, de prestar contas de seu cargo diante do povo; a escritura e a fixação de leis e decretos para que fosse possível a qualquer um informar-se das decisões do *demos*” (Cf. Loraux, 1979). Mas não apenas saber o que se passa, mas também (e acima de tudo) poder decidir e transformar. Nesse sentido, a rotatividade dos cargos do conselho (*boulé*) e a retribuição de cargos (*misthophoria*) possibilitou a presença dos camponeses e dos artesãos em esferas decisórias que antes eram destinadas exclusivamente ao círculo dos “eleitos”, dos pertencentes às famílias aristocráticas. A criação dessa nova *boulé* dentro do bojo das reformas de Clístenes permitiu abstrair e sopesar as diferenças de nascimento em vista de uma identidade comum à aristocracia e ao *demos* – “todos surgem iguais perante a lei que ajudaram a erigir” (Loraux, 1979; Aguiar, 2020; Mossé, 1997). Para Robert Dahl, em seu livro *A democracia e seus críticos* (2012), essa transformação é comparável em importância histórica à invenção da roda e refletia uma nova compreensão de mundo e de suas possibilidades que estendeu e aprofundou suas práticas ao longo dos séculos. Dessa experiência, e das ideias associadas a ela, construiu-se uma nova visão de sistema político, da relação cidadão-cidade, no qual “um povo não somente tem direito a se governar, mas possui os recursos e instituições para fazê-lo” (Dahl, 2012, p. 17). Contudo, é precisamente o *demos*, ou o povo, que surge como objeto de inquietude – tensão/problema inextricável – quando revisitado o pensamento que forjou as noções e as bases teóricas da democracia até meados do século XVIII e ao longo do XIX.

Nesse primeiro momento, a noção de demofobia pode ser compreendida como reação a essa “universalidade da igualdade na assembleia” e à “reciprocidade na circulação da palavra”, princípios que não foram adotados com gratuidade, tampouco fixados sem lutas ou embates nos quais tomaram parte os “sem parte” (Cf. Rancière, 2005). A própria palavra “democracia” conserva, desse contexto de disputas, a preocupação da elite em face de uma possível inversão dos termos até então vigentes, ou seja, que a prerrogativa do domínio passasse a ser exclusividade do *demos* e seu *kratos* exercido sobre o corpo dos antigos governantes (Cf. Loraux, 1979; Finley, 1988). É significativa essa suspeita de que a democracia resultaria, cedo ou tarde, na “tirania da maioria” – de que os muitos, a “multidão ignara”, pudessem com isso avançar contra a vida dos nobres e subverter a “boa” hierarquia e a “boa” ordem – pois ela

revela duas coisas: a primeira delas, a relutância dos oligarcas em abrir mão das noções de domínio e obediência, governar e ser governado, como chave de leitura do conteúdo básico da política.

Assim, no campo do imaginário político, o medo mescla-se com a oposição (das mais diversas matizes) e ganha contornos singulares e sempre novos em cada período de protagonismo do *demos* na política, seja na antiguidade greco-romana¹³⁰, seja no cenário do período moderno com as investidas revolucionárias – França, EUA, Rússia, Alemanha, América do Sul – em nome do avanço da igualdade em camadas da sociedade. O segundo aspecto é o de que a democracia se desenvolve como um conjunto de ideias e concepções que, vistas em seu conjunto, estabelecem um contraponto à homogeneidade, à indiferenciação, posto que dizem respeito a uma nova forma dos sujeitos autocompreenderem-se e compreenderem seu papel no mundo. Seja como for, é desnecessário discutir de maneira pormenorizada a patente incapacidade dos regimes políticos de compreender e adequar em seu próprio corpo de normas e regras as manifestações populares e democráticas¹³¹. Adriana Cavarero destaca como, ao longo do tempo, o sentido da palavra massa e multidão sempre foi associado ao povo de modo geral e, neste mesmo movimento, representou uma desaprovação da possibilidade da democracia:

Na aparência, a palavra multidão, particularmente em voga hoje em dia para exaltar as multidões insurgentes, evita a ideia de unidade evocada pelas massas e alude, em vez disso, a uma consistência molecular. Platão, inimigo ferrenho da democracia e defensor de toda a sucessiva linha antidemocrática, já havia dado ao *demos* e à plebe o nome de “os muitos” (*hoi polloi*) com óbvia intenção depreciativa. O substantivo multidão tem um destino semelhante nos textos latinos, frequentemente usado como sinônimo de “plebeu” e “plebeus”, com intenção precisamente depreciativa. Embora

¹³⁰ Claude Mossé, em seu livro *Atenas, a história de uma democracia* relata a importância da atuação do povo na Atenas dos idos dos anos 510-508 a. C. Nesse cenário, a autora relata duas narrativas distintas (uma extraída de Heródoto e outra de Aristóteles) acerca da disputa de poder entre Iságoras (amigo pessoal de Cleômenes, à época rei de Esparta) e Clístenes (filho de Teisandro) e o papel desempenhado pelo povo nesse período. Mossé relata que Iságoras, favorecido pela situação de ameaça que o exército espartano representava, foi eleito em 508 a.C. para o arcontado. Mossé aponta que as narrativas de Heródoto e Aristóteles se afastam uma da outra no que se refere ao papel do povo nas reviravoltas subsequentes. Para Heródoto, segundo Mossé, Clístenes teria utilizado do povo como um estrategista para reconquistar a autoridade perdida. Já para Aristóteles, Iságoras temia o apoio popular de Clístenes e, apoiando-se em Cleômenes, teria exilado Clístenes e alguns de seus próximos. Seguindo a narrativa de Aristóteles, o povo em reação ao exílio de Clístenes, “ter-se-ia sublevado, sitiado a Acrópole durante dois dias, e finalmente obrigado Cleômenes, Iságoras e seus seguidores a capitular. Depois disto, o mesmo povo teria chamado Clístenes de volta e lhe confiado o poder” (Mossé, 1997, p. 21).

¹³¹ Thais Florencio de Aguiar, em seu livro *Demofobia e demofilia: dilemas da democratização*, esclarece as implicações entre o elemento político do medo (*phobos*) e sua relação intrínseca com a questão das massas e sua aparição no cenário político em nome da luta por igualdade social. Nas suas palavras: “Acredita-se que, nos séculos XVIII-XIX, o medo, como ideia política, ganhou contornos singulares com a intensificação do protagonismo das massas, a produção de focos de contestação contra a tradição hierárquica e de luta pela igualização das condições sociais. Suscetível aos princípios de natureza iluminista, o período de revoluções na Europa e nos Estados Unidos (séculos XVIII e XIX) reforça sobremaneira esse medo, que, suscitado pela real ameaça tanto à integridade física quanto à propriedade privada, exerce influência direta na formação de teorias de cunho democrático” (Aguiar, 2020, p. 20 – PDF).

em minoria, encontramos, no entanto, em autores antigos e modernos, um uso diferente dessa mesma nomenclatura, ou seja, um uso positivo desses mesmos termos que, de forma reveladora, acabam chamando o “povo”. [...] Esses são termos essencialmente ambíguos. Seu valor depende da perspectiva política de quem os utiliza e, portanto, da valoração positiva ou negativa que cada termo ganha em um contexto ideológico e argumentativo diferente (Cavarero, 2021, p. 61-62 – *Tradução livre*)¹³².

Se o problema do medo das massas – isto é, o temor recíproco – emerge com a formação do Estado moderno, não é difícil então perceber que esse medo recrudesce, sobretudo, na fase de germinação das ideias de democratização, no momento em que o povo ascende ao palco da política. Deste modo, a emergência de elementos de demofobia tem origem justamente aí, no momento de elaboração da conversão do *demos* governado em governante, de contingente passivo e oprimido à categoria central da política. Porém, esse medo não é um afeto tardio. Entende-se que a demofobia desempenha um caráter constituinte da experiência política que nasce quase que ao mesmo tempo que a democracia. Por essa razão, como ressalta com precisão Thais Florencio de Aguiar (2016), não se trata de negar o caráter violento das massas ou da multidão, ou mesmo, seguindo a leitura de Arendt em *Sobre a revolução*, de negar os desvios da política revolucionária¹³³ (Cf. Eccel, 2013). A questão está em perceber que a teoria política se torna, assim, presa de “um obstáculo epistemológico” que determina uma “orientação cognitiva e baliza os limites para a imaginação política, delimitando parâmetros para o avanço do conhecimento acerca da potência da multidão e do processo de democratização em si” (AGUIAR, 2016, p. 33).

Com efeito, a variabilidade de sentidos e definições que orbitam o “sujeito-ausente” da democracia não é ignorada por Arendt. Encontra-se já em *Origens* uma análise que coloca em suspeita o conceito de povo [*le peuple*] no seu entrecruzamento com as categorias de nação e raça – e posteriormente, das categorias de massa [*mass*], ralé [*mob*] e de *animal laborans* - reveladora das variações e adulterações que atravessam a democracia liberal. Diante desse diagnóstico, é sabido que a experiência da *pólis* – além da República Romana – exercerá um

¹³² No original lê-se: “In appearance, the word *multitude*, particularly in vogue today to exalt the insurgent crowds, avoids the idea of unity evoked by the masses and alludes instead to a molecular consistency. Plato, bitter enemy of democracy and champion of the entire, successive antidemocratic line, already gave the *demos* and the plebs the name of “the many” (*hoi polloi*) with obvious derogatory intent. A similar fate largely befalls the noun *multitude* in Latin texts, often used as a synonym for “plebeian” and “commoners,” intended precisely in a derogatory sense. Although in the minority, we find, however, in ancient and modern authors, a different use of this very nomenclature, that is, a positive use of these same terms that, revealingly, end up calling forth the “people.” [...] These are essentially ambiguous terms: their value depends on the political perspective of the one who uses them, and, therefore, on the positive or negative valuation that each term gains in the different ideological and argumentative context” (Cavarero, 2021, p. 61-62).

¹³³ Conferir o artigo de Daiane Eccel intitulado “*Da revolução: Arendt, uma moderna?*”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 3, p. 109-128, Set./Dez., 2013.

papel crucial dentro da reflexão de Arendt, constituindo um ponto de partida (por vezes de ancoragem) para a autora pensar o horizonte de nossas experiências políticas. Está em questão aqui a compreensão de que a falência da tradição possibilita um olhar para os eventos do passado de modo a selecionar seus significados que permaneceram ocultos ou à margem da tradição (Cf. Duarte, 2001, p. 126). Porém, também é sabido que o termo *demos* apresenta uma acepção muito própria, refletindo condições sociais e culturais muito específicas. Nesse sentido, o questionamento levantado por Cornelius Castoriadis em seu artigo “A *polis* grega e a criação da democracia”, contido em *As encruzilhadas do labirinto...* (1987, p. 268) sintetiza um dilema incontornável: “Como é possível orientar-se na história e na política?” Deixar de lado essa pergunta conduz à atitude ingênua de fazer da Grécia do período clássico “um modelo, um protótipo ou um paradigma eterno” (Cf. Castoriadis, 1987, p. 269).

Com efeito, assume-se que esse não é caso de Arendt, visto que seu intento não é o de reabilitar a tradição e voltar aos gregos e romanos com uma espécie de nostalgia *démodé*¹³⁴ (Eccel, 2018, p. 268). O seu olhar para o passado não busca a recuperação integral de uma “imagem pura” da política, que serviria para reordenar um mundo “fora dos eixos” ou o reestabelecimento do “fio partido” da tradição. Essa generalização apressada é o fundamento oculto de algumas das formulações críticas que visam “denunciar” esse retorno reflexivo ao passado por parte de Arendt, ora nos termos de uma nostalgia (ou grecomania), ora nos de um pautar-se por uma visão essencialista (estilizada) da vida política, ou ainda, nos termos de Margaret Canovan (1978, p. 06), de sustentar uma inconsistência entre o seu pendor pela “participação direta”, democrática e radical, e o aspecto elitista de sua leitura condenatória das massas. Porém, tais leituras desconsideram o fato de que uma vez efetivada a ruptura da tradição do pensamento político sob o impacto do totalitarismo, Arendt assume para si “a necessidade de forjar uma nova relação para com o passado”, tendo em vista as “exigências do presente e os contornos incompletos do futuro” (Duarte, 2001, p. 128).

Assim, para Jacques Taminiaux¹³⁵ (2006, p. 166), é do contraste entre a imprevisibilidade da ação, sua potencialidade e capacidade de trazer o novo (tendo como pano de fundo a experiência política grega e também a romana), e as outras formas de atividade humana, que Arendt reencontra uma dimensão e um significado esquecido para o elemento da pluralidade humana a fim de dar conta dos aspectos negativos da modernidade e do mundo

¹³⁴ Conferir o texto de Daiane Eccel intitulado “Entre a conservação da memória e a possibilidade de novas fundações: o que permanece da tradição em Hannah Arendt”. In: *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 23, n. 2, 2018. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/conjectura/v23n2/2178-4612-conjec-23-2-267.pdf>.

¹³⁵ Conferir o texto de Jacques Taminiaux “Athens and Rome” In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2006.

contemporâneo. Ainda conforme a interpretação de Taminioux, para Arendt “[...] a ação é o único modo de vida ativa que revela seu agente [...]” (Taminioux, 2006, p. 167) e que, diferentemente da fabricação, bem como da utilização da violência, ao ser convertida em meio, perde seu poder potencial de tornar-se um novo começo. Sendo assim, a partir de Arendt e de suas discussões com os “fragmentos do passado”, se abrem caminhos e veredas que conduzem a sentidos e experiências da democracia que não foram legados pela tradição. E se a noção de democracia não recebe de Arendt um tratamento aprofundado, há em seus textos duas noções que podem auxiliar na reflexão aqui colocada: pluralidade e isonomia. Assume-se que o conceito de pluralidade constitui uma ferramenta de análise indispensável, posto que permite ir além do campo das formulações retóricas e categorias sociológicas e culturais que estreitam a visão acerca do que é a democracia.

Como discorrido até aqui, para Arendt, a ausência de incentivo à participação dos cidadãos pode resultar em consequências danosas para a política. Sem a pluralidade do espaço público trilha-se um caminho que conduz à sua corrosão progressiva. Nesta tese, a crítica de Arendt ao ideal de cidadania liberal é interpretada como um desdobramento inevitável da constatação de insuficiência das liberdades negativas – nos termos de uma preservação do poder e de sua corrupção (Cf. Quintana, 2007, p. 270). Apesar disso, a vinculação entre democracia, governança e gestão dos interesses humanos permeia o discurso político moderno, convertendo-se em uma técnica de controle. Nesse contexto impera uma visão da sociedade como uma entidade homogênea, impessoal. Cabe então perguntar de que forma avaliar essa continuidade entre a perspectiva de leitura contida em *Origens* e as avaliações do mundo moderno que se depreendem com mais sistematicidade a partir d’*A condição humana*?

Ora, interpreta-se, aqui, que a pluralidade é a lente de que Arendt se serve para escrever não somente acerca do terror totalitário e sua tentativa de domínio total e destruição da singularidade dos indivíduos (Martin, 2022, p. 120), mas também para enfatizar que os assuntos públicos são objeto de debate, e ao serem assumidos desta maneira, são transformados, reinventados *pela e através da* pluralidade dos agentes. O elo entre a pluralidade e a experiência democrática, na interpretação de Adriana Cavarero (2021, p.03-04), evoca o fato de que antes de ser uma forma de governo, um regime de governo, a democracia é a experiência do político na qual a capacidade dos cidadãos de agir politicamente e formar sua própria opinião sobre os assuntos que os afetam se estende de maneira horizontal.

Deste modo, valendo-se da reflexão de Cavarero (2021), interpreta-se aqui que a visada de Arendt frente ao âmbito dos assuntos humanos abre caminho para que a palavra democracia seja desligada de suas generalizações lexicais – a liberal, a representativa ou eleitoral – e possa

ser conduzida, uma vez mais, às suas determinações próprias, fenomênicas, que brotam diretamente do campo das ações humanas. Com a finalidade de explorar essa tese, vale trazer uma passagem do diário de pensamento de Arendt datada de 1951, e que serve de abertura à coletânea de textos reunidos sob o título d' *A promessa da política*:

Na medida em que a ação depende da pluralidade dos homens, a primeira catástrofe da filosofia ocidental, que em seus últimos pensadores pretende, em última instância, assumir o controle da ação, é a exigência de uma unidade que por princípio se revela como impossível, salvo sob a tirania (Arendt, 2020, p. 43).

A pluralidade, na qualidade de condição fundamental para a ação humana, constitui, para a ótica da tradição do pensamento filosófico político, um problema de primeira grandeza. Para essa tradição, o assunto é abordado sempre de forma indireta, ou seja, é somente depois da pergunta pelo Uno que advém o interesse em saber o que fazer com isso que não se deixa conformar a partir de um absoluto. Essa tensão não é abandonada por Hannah Arendt. Logo na abertura da seção 24 d' *A condição humana*, intitulada sugestivamente de “A revelação do agente no discurso e na ação”, lê-se:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas (Arendt, CH, 2010, p. 219).

Em primeiro lugar, é importante ressaltar o fato de que o elemento da pluralidade humana constitui o sinal maior da existência humana. Em outros termos, se a filosofia, desde seus primórdios, se interessou pelo “Homem” no singular, a política, a vida em comunidade, as associações e as revoluções, devem sua razão de ser ao incontornável fato de que sob a face da Terra ninguém jamais será absolutamente idêntico a outrem – nenhuma pessoa é intercambiável, uma cifra ou um dado que pode ser excluído ou apagado. Essa premissa fundamental recebe, alguns anos mais tarde, uma complementação no escrito *A vida do espírito* [*The life of the mind*, 1977]: “Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*” (Arendt, VE, 2020, p. 35 – *grifos no original*). Cada ser humano que nasce é um potencial começo de coisas novas neste mundo, que pode ser concebido como um palco para a sua revelação. Logo, a política pode ser concebida como um “espaço entre-os-homens”, ou antes, o espaço-entre-os-agentes que aparecem em público de diversas formas e erigem um espaço onde agem e

discursam; um espaço dotado de realidade precisamente pela fala e pela ação (Cf. Müller, 2018, p. 37).

Em segundo lugar, a relação existente entre a pluralidade e a ação humana. É por meio da ação que cada agente é capaz de distinguir-se, comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. Nos seres humanos, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a capacidade de distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (Arendt, CH, 2010, p. 220). Nessa síntese entre a alteridade e a singularidade, o discurso e a ação são as atividades que tornam possíveis a distinção única de cada um, logo, o elevar-se acima da pura materialidade corpórea e o lançar-se em uma história irrepetível e insubstituível. A ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, não como objetos físicos, mas como portadores de uma novidade. “Parecer corresponde à circunstância de que toda a aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores” (Arendt, VE, 2020, p. 38). Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, corresponde a uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*” (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 220). Enquanto a atividade do trabalho e da fabricação pode prescindir deste caráter revelador da pluralidade, a experiência da ação jamais pode se dar no isolamento.

Por isso, Arendt coloca que a ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque enquanto atos especificamente humanos devem conter uma resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?” Essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre ação e revelação, tal como a afinidade entre ação e início é mais estreita que a afinidade entre discurso e início, embora grande parte dos atos, senão a maioria deles, seja realizada na forma de discurso” (Arendt, CH, 2010, p. 223). Para Arendt, os termos política e pluralidade estão imbricados, da mesma forma como os termos liberdade e poder. A confiança de que é possível mudar as coisas por meio da ação em conjunto reflete esse caráter processual e potencialmente infinito da ação humana. N’*A condição humana*, Arendt escreve acerca da independência do poder frente a fatores externos, meios e implementos: “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens [...] o poder humano corresponde, à condição humana da pluralidade (Arendt, CH, 2010, p. 251). Sendo assim, acompanha-se aqui a leitura de Helton Adverse, de que tanto a dimensão narrativa da ação, isto é, sua potencialidade de originar estórias (e, a partir delas, construir seu sentido),

quanto a crítica às filosofias da história, são aspectos diversos de um mesmo fenômeno: a irreduzibilidade da ação humana a leis gerais ou princípios normativos que definam de antemão o modo como apreendemos sua realidade (Cf. Adverse, 2018, p. 131). Essa leitura abre caminho para a compreensão da crítica de Arendt a tradição do pensamento político que, em sua avaliação, jamais soube lidar com a contingência e com o imprevisível.

Subsídios importantes para a compreensão dessa tradição são encontrados na leitura de Thais Florencio Aguiar em *Demofobia e demofilia: dilemas da democratização* (2020). Para Aguiar, esse elemento da imprevisibilidade constitui o estofado do medo que impregna as relações sociais e exerce influência direta na elaboração de fórmulas políticas que tendem a domesticar a população, a reprimir as paixões em nome da “Razão”, a tutelar “os muitos”, regular o *demos*, represar e racionalizar a gestão do “grande número”. Em Arendt, encontra-se a preocupação de erigir uma nova relação com o passado, que não segue esse viés condenatório da experiência do agir em conjunto. Está em pauta uma reavaliação da determinação da esfera pública a partir da regra “mando e dominação”, para enfim, acessar suas determinações democráticas originárias. Assim sendo, a definição dos vários tipos de governo com base no binômio mando e obediência, a condenação explícita do *demos* e o medo não dizem respeito à vida política e ao pensamento político que é anterior a esta tradição que nasce, segundo Arendt, com a desconfiança platônica em face dos assuntos humanos e o desejo de um governo que permitisse ao filósofo impor sua tábua de valores:

É por isso que Platão julgava que os assuntos humanos (*ta ton anthrōpōn pragmata*), resultantes da ação (*praxis*), não deveriam ser tratados com grande seriedade; as ações dos homens se pareceriam com os movimentos de títeres conduzidos por uma mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem parece ser o brinquedo de um deus. *É digno de nota o fato de que Platão, que não tinha indício algum do moderno conceito de história, tenha sido o primeiro a inventar a metáfora do ator que, nos bastidores, por trás dos homens que atuam, puxa os cordões e é responsável pela estória. O deus platônico é apenas um símbolo do fato de que as histórias reais, ao contrário das que inventamos, não têm autor; como tal, é o verdadeiro precursor da Providência, da “mão invisível” da Natureza, do “espírito do mundo” do interesse de classe e de outras noções semelhantes mediante as quais os filósofos da história cristãos e modernos tentaram resolver o desconcertante problema de que embora a história deva a sua existência aos homens, obviamente não é, todavia, “feita por eles. (De fato, nada denota mais claramente a natureza política da história – o fato de que é uma história de atos e feitos, mais que de tendências e forças ou de ideias – que a introdução de um ator invisível nos bastidores que encontramos em todas as filosofias da história, e que constitui razão suficiente para que as reconheçamos filosofias políticas disfarçadas (Arendt, 2010, p. 231-232 – grifo meu).*

Enxergar a política como uma dimensão que, em si mesma, representaria um conjunto desordenado de ações sem direção revela a posição específica de Platão e da tradição que se

deriva dela, com relação à exigência de uma vida dedicada à aspiração da alma por uma verdade que é eterna, imutável. Além disso, ao creditar à *práxis* uma importância de segunda ordem, que depende dos desígnios de um deus para ser coerente e compreensível, Platão complementa sua visão teórica acerca da totalidade da realidade, pois: “O mundo imutável das formas governa o fluxo da existência no tempo e no espaço, assim como a Lua governa, devido à sua atração, as agitadas marés” (Cornford, 2001, p. 58). A tensão entre filosofia e política destaca uma fratura entre os critérios da política e os postulados da filosofia. Frente a seus concidadãos, hostis ao filosofar, e diante do critério público da persuasão, a forma política de falar e convencer, o filósofo perdia sua qualidade distintiva, pois “Assim que o filósofo submetia à *polis* a sua verdade, o reflexo do eterno, esta se tornava imediatamente uma opinião entre opiniões” (Arendt, DP, 2002, p. 95). Com efeito, a acusação desferida contra Sócrates de ter se intrometido em demasia nos assuntos públicos aprofundou a necessidade, por parte de Platão, de submeter a esfera das opiniões (*doxas*) a um princípio de coerção e instituir uma maneira especificamente filosófica de se falar: a *dialegesthai* (dialética). E ao postular o rei-filósofo como aquele que deve ocupar o posto de governante, Platão o faz não tanto por amor à cidade e à política, do que por amor à filosofia e à memória daqueles que se ocupam das atividades contemplativas. Ao filósofo, a melhor forma de governo seria um estado de coisas em que o máximo de oportunidades para filosofar estivessem garantidas, e isso significa um estado em que tudo se ajuste a determinados padrões de governo que forneçam as melhores condições para o pleno exercício do *bios theoretikos* (Cf. Arendt, DP, 2002, p. 107).

Por sua vez, a dominação conduz inevitavelmente à ocultação do fenômeno político do poder em sua manifestação democrática originária, que corresponde a habilidade humana não apenas de agir, mas de agir em comum acordo. Nestes termos, a pergunta lançada por Hannah Arendt em *Sobre a violência* [*On violence*, 1970]: “[...] será que todos, da direita à Esquerda, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tsé-Tung, deveriam concordar a respeito de um aspecto tão básico da filosofia política quanto a natureza do poder?” (Arendt, SV, 2011, p. 32), reflete seu interesse em não determinar a ação política, seja por um viés teleológico ou instrumentalizador, mas, ao invés disso, reinserir o questionamento acerca do sentido da ação. E, de fato, ainda em *Sobre a violência*, seguindo a literatura apontada por Arendt de autores que se ocuparam deste tema, chegar-se-ia a uma resposta afirmativa à pergunta trazida acima: Max Weber compreende o Estado como o domínio do homem pelo homem baseado nos meios de violência legítima; para Voltaire, o poder consiste em fazer com que os outros ajam conforme eu escolho, ou Jouvenel, que diz que comandar e obedecer, sem isto não há poder (Cf. Arendt, SV, 2011).

A respeito dessa equivalência, Arendt faz contundentes objeções a esta tradição de pensamento, justamente devido à sua incapacidade de distinção que nivela poder e violência, política e domínio. Assim sendo, conforme Arendt, se “Jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios da violência” (Arendt, SV, 2011, p. 67) é porque, de um modo geral, o poder depende de um acordo mútuo entre seus iniciadores, bem como da afirmação e asseguuração da liberdade em vista de um comprometimento público com o futuro de suas instituições, de maneira que a própria legitimidade de um determinado governo é algo a mais do que uma relação de força e imposição inquestionável; pois, como reitera Arendt: “A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado [...]” (Arendt, SV, 2011, p. 69), isto é, ao estar-junto inicial que gerou o poder da comunidade, ao passo que o recurso à violência surge sempre como um jogo entre meios e fins: “A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado se distancia no futuro” (Arendt, SV, 2011, p. 69). No momento em que o pensamento de meios e fins se sobrepõe à política, perde-se o frágil espaço do poder. Desse modo, a autora designa de “estranho consenso” (Arendt, SV, 2011, p.51) a interpretação compartilhada entre os teóricos da tradição filosófica política – que coloca como questão central da política saber “quem governa quem” e os modos deste governo. Em oposição a esse consenso da tradição Arendt resgata uma outra forma de abordar e compreender o sentido da vida política a partir de seu exemplo mais célebre: a *polis* grega e a experiência fundamental da isonomia.

4.2 A EXPERIÊNCIA DA ISONOMIA

É comum entre os estudiosos que analisam o trabalho de Hannah Arendt reconhecer seu compromisso com a compreensão dos fenômenos políticos. Essa característica deve ser considerada de perto, posto que é fundamental para a devida compreensão de seus textos e como eles operam. O fato de não serem tratados sistemáticos, fechados em si mesmos, revela que ao invés de buscar uma redução da realidade política a critérios absolutos, Hannah Arendt realiza um constante exercício de pensamento que parte dos acontecimentos e da experiência fenomênica com o fito de estabelecer relações *sui generis* com o presente, o passado e o futuro. Em consonância com a leitura de André Duarte (2000, p. 250; Wellmer, 2008), as críticas de Arendt às condições desafiadoras que a modernidade impôs ao exercício da política, ao espaço público, especialmente em suas formas e determinações democráticas, permitem constatar, em um primeiro momento, o percurso de um vertiginoso declínio da “dignidade da política”, da

liberdade e da vida em pluralidade. Todavia, tal colocação adquire uma tonalidade sempre atual e cada vez mais assustadora, haja vista o aprimoramento dos meios tecnológicos de violência utilizados como ferramentas de ataques contra civis, pela transformação da esfera pública em um espaço dominado por trocas econômicas, além da perspectiva neoliberal, que busca falar em nome de uma natureza humana, ou antes, de um “material humano”, aberto à manipulação direta no campo da engenharia social, da bioquímica e que pode ser descartado abertamente sem maiores constrangimentos.

Contudo, para além desse olhar que se estende sobre os escombros e fissuras da política, a abordagem de Arendt, ainda na esteira da leitura de André Duarte, é também radical, no sentido de que deixa a superfície das significações sedimentadas, abandona os lugares-comuns, os clichês e clivagens da teoria política e desce em busca dos fenômenos e experiências que forjaram o vocabulário político ocidental, a despeito de tais fenômenos e experiências terem sido negligenciados pela tradição antes mesmo que pudessem cumprir “a instituição de uma política centrada na ação livre e concertada de uma pluralidade de agentes” (Duarte, 2000, p. 251). Aqui cabe formular o seguinte questionamento: pode haver tal política, ou ainda, pode haver uma democracia descolada da ideia de pluralidade e isonomia? Na seção de *A condição humana* intitulada “A revelação do agente no discurso e na ação”, Arendt reitera que a ação é a resposta humana para sua condição de natalidade. Assim: “[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (Arendt, CH, 2010, p. 220). Ao aproximar a ação da ideia de início, e o discurso da ideia de distinção, Arendt estabelece duas cláusulas para a remontagem do significado fugidio da democracia. A ação e o discurso ocorrem em meio a diversidade de seres e agentes, uma vez que o agir e o discursar dirigem-se a um “alguém” situado fora do agente, que escuta o que é dito e que pode prosseguir conjuntamente com a ação, mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente “objetivo”, dizendo respeito a questões do mundo das coisas no qual os homens se movem.

Isto posto, torna-se possível considerar de perto as hipóteses de leitura de Jeffrey C. Isaac contidas em seu artigo “Oases in the desert: Hannah Arendt on Democratic Politic” (1994) e Shmuel Lederman em *Hannah Arendt and Participatory Democracy. A People’s Utopia* (2019). Em síntese, trata-se de destacar que embora Hannah Arendt nunca tenha escrito de forma sistemática sobre o assunto da democracia – dito de outra forma, não com o mesmo olhar da tradição de pensamento filosófico – a defesa de uma política de base pautada em associações e conselhos, que Jeffrey C. Isaac denomina “democracia de base” [*grassroots democracy*], e sua reflexão acerca da esfera pública como um “espaço de aparência”, no qual os participantes

revelam quem são através da fala e da ação, geram poder conjuntamente e experimentam a liberdade política, trazem para o centro da questão a condição humana da pluralidade e da isonomia.

Cumpra destacar este segundo termo. Em *Sobre a Revolução* (2011 [1963]), Arendt remete sua leitura do sentido político da liberdade à experiência fundamental da isonomia vivenciada pelas cidades-estado gregas. Em suas palavras:

A liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estado gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos vivam juntos na condição de não domínio, sem a divisão entre dominantes e dominados. Essa noção de não domínio se expressava na palavra “isonomia” [...]. A pólis seria uma isonomia, não uma democracia. A palavra “democracia”, mesmo naquela época expressando o domínio da maioria, o domínio dos muitos, foi originalmente cunhada por aqueles que se opunham à isonomia, querendo significar: O que vocês chamam de “não domínio” é, de fato, apenas outra espécie de domínio; é a pior forma de governo, comandado pelo *demos* (Arendt, SR, 2011, p. 58).

Para a reflexão aqui pretendida, é de suma importância destacar dois elementos desta passagem: o primeiro deles, o fato de que a distinção entre governantes e governados, operacionalizada ao longo da história ocidental, constituiu o motor do esquecimento de um sentido muito específico da política vivenciada na *pólis* – a liberdade expressa no viver junto sem a condição do domínio. A filosofia política, ao escamotear essa relação intrínseca entre a política e a liberdade engendrou a anulação dessa especificidade da vida em conjunto, que, para o cidadão grego, significava nem comandar nem ser comandado. Tomando de empréstimo a conceitualização de Jacques Rancière em *O desentendimento: política e filosofia* (2022), pode-se dizer que a filosofia política surge como o “conjunto das operações de pensamento” pelas quais a filosofia tenta “suprimir um escândalo de pensamento próprio ao exercício da política” (Rancière, 2022, p. 12).

Esse escândalo da política, que para Rancière seria evidenciado pela categoria do desentendimento, antagônico à exigência conciliatória e unitária do *logos* filosófico, requer a ausência de não domínio, ou seja, requer o sentido da experiência da isonomia, o “estar entre iguais”, uma igualdade que rompe com um modelo de política e de compreensão deste espaço centrado na nobreza, na aristocracia e na vinculação de sangue (Cf. Mossé, 1997; Kreider, 1973). A liberdade garantida pela isonomia era compreendida através da participação no governo, na elaboração das leis e nas votações e deliberações ocorridas nas assembleias – compreensão que se coloca no extremo oposto da ideia de liberdade enquanto proteção contra

o poder do governo, como tornou-se na acepção moderna de liberdade (Cf. Constant, 1985)¹³⁶. E a participação exigia um espaço onde os cidadãos pudessem agir e falar juntos. E, como aponta Shmuel Lederman (2019, p. 42), “É especificamente a *ágora*, o espaço delimitado onde cada cidadão pode ver e ouvir diretamente os outros, que era para os gregos o local da liberdade política (*Tradução livre*)”¹³⁷.

O segundo elemento que merece ser ressaltado da citação de Arendt é justamente a compreensão de que a palavra democracia, nesse contexto, adquire uma carga conceitual ambígua. Por um lado, registra esse sentido da participação e da liberdade, mas, no lastro dessa definição, havia uma acusação resultante de um preconceito e de um temor, qual seja, de que esta experiência de liberdade pudesse ser estendida em demasia e ampliada até aqueles que não possuíam poder, nenhuma vinculação com as linhagens aristocráticas. John Keane, em seu livro *Vida e Morte da democracia* (2010), aponta para esse caráter “excepcional” da democracia. A democracia implica a “desnaturação” do poder, e, assim, “Significava o autogoverno entre iguais, a prática legal de uma assembleia de pessoas cujo poder soberano para decidir as coisas não devia mais ser dado a deuses imaginários, às vozes estertoras da tradição, a déspotas [...]” (Keane, 2010, p. 14). Neste momento da tese compete debater alguns elementos desse fundo do qual emerge a democracia, em que a demofobia rivaliza com a compreensão de que “[...] embora as pessoas não fossem anjos ou deuses ou deusas, elas eram no mínimo boas o suficiente para impedir que alguns seres humanos pensassem que eram algo do gênero” (Keane, 2010, p. 14). Seguir nesse caminho permitirá lidar também com um questionamento fundamental: em que medida esse retorno a um período tão específico da história política, que se estendeu por um período de tempo restrito, pode ser eficaz para a devida avaliação da democracia?

Para a devida avaliação dos termos que se entrecruzam nesta discussão, faz-se necessário recorrer a um manuscrito de Arendt, de 1953, intitulado “A grande tradição.”¹³⁸ Neste texto, Arendt apresenta os contornos iniciais de diversos conceitos e *insights* que, ao longo do desenvolvimento de sua obra, serão a base para o aprofundamento de suas

¹³⁶ Conferir o texto clássico de Benjamin Constant *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. In: Revista Filosofia Política, nº 02, 1985.

¹³⁷ No original: “It is specifically the agora, the delimited space where each citizen can directly see and listen to the others, that was for the Greeks the site of political freedom” (Lederman, 2019, p. 42).

¹³⁸ De acordo com a nota inicial da tradução consultada, o texto, de 1953, foi editado por Jerome Kohn e Jessica Reifer a partir do material denominado por J. Kohn de “Marx manuscripts”. Ainda conforme a nota, o manuscrito compõe o imenso volume de escritos resultantes das pesquisas de Arendt no período intermediário entre *Origens do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958), período em que sua investigação era guiada pela questão do totalitarismo e sua relação com a influência de Karl Marx. As referências completas das duas partes editadas do texto são as seguintes: Hannah Arendt: “Law and power”. *Social Research*, vol. 74, nº 3, Fall 2007, p. 713-726; Hannah Arendt. “Ruling and being ruled”. *Social Research*, vol. 74, nº 4, Winter 2007, p. 941-954. A edição consultada pode ser acessada em: <https://oquenosfazerpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/338/337>.

considerações acerca do sentido da política, da liberdade e da experiência da ação em conjunto. Exemplo disso é o tratamento destinado aos pares conceituais “lei e poder”, “governar e ser governado”, que são retomados de forma sistemática em *Origens do totalitarismo* e *A condição humana*. Com relação a este último binômio, Arendt situa-se na esteira de Montesquieu¹³⁹ e, ao final da primeira parte do seu ensaio, avança o seguinte questionamento: qual seria o princípio de ação que responderia adequadamente ao comando e à exigência de obediência? Ao apresentar tal questionamento, Arendt comenta que algumas associações humanas repousam sobre princípios gerais, tais como a virtude (no caso de uma República) ou a honra (em uma Monarquia), estando a virtude, nesse sentido, baseada no “amor à igualdade”, e a honra, no “amor à distinção”. As leis de uma república, continua Arendt, “são baseadas na igualdade, e o amor à igualdade é a fonte da qual as ações de seus cidadãos surgem; leis monárquicas são baseadas na distinção, de modo que o amor às distinções inspira a ações públicas do conjunto dos cidadãos” (Arendt, GT, p. 284).

Ocorre que certas experiências políticas reais foram negligenciadas pela tradição do pensamento político que, ao reavaliar os conceitos vigentes, reinterpretou o significado de certos termos à luz de uma desconfiança e de um desprezo para com a política (Cf. Arendt, 2020, p. 131). À luz disso, Hannah Arendt opera uma análise tomando como pano de fundo os eventos que constituem o início da tradição, colocando em primeiro plano o movimento operado por Platão e Aristóteles nas antigas definições de governo e nas experiências que as fundamentavam. Deste modo, a tradição sempre sugeriu que a questão por excelência da política e do poder é o quem domina quem e por quais meios, ou ainda, identificar onde está localizado o governo. Mas em que medida essa leitura é justa com a política em toda as suas manifestações possíveis? Nesse movimento, o sentido atribuído à democracia foi resumido ao anseio pelo poder da parte dos “muitos”, da multidão. Nas poucas passagens em que se refere diretamente à origem da democracia, Arendt registra essa transformação, e demonstra estar cônica de que o sentido da experiência democrática escapa ao que foi conferido a esta palavra ao longo do tempo.

¹³⁹ A este respeito, vale trazer o comentário de Paulo Eduardo Bodziak em seu artigo “Montesquieu e o poder não soberano em Hannah Arendt”. Logo nas primeiras linhas, lê-se: “Hannah Arendt buscou em Montesquieu uma fonte para compreender as concepções de lei e de poder fora de um contexto de dominação característico da tradição do pensamento político ocidental [...]. Podemos apontar então três aspectos da obra de Montesquieu que foram incorporados ao trabalho de Arendt e conduziram a pensadora à concepção de uma política não-soberana, ou seja, sem a relação de dominação característica da tradição. São eles: o “princípio de ação”, o conceito de lei e a divisibilidade do poder” (Bodziak, 2011, p. 167-168). O artigo pode ser acessado em: *Kinesis*, Vol. III, n° 05, Julho-2011.

Deste modo, ao contrário do que sugere a leitura de Sheldon Wolin (1983, p. 03), a recusa de Arendt de boa parte das “ideias democráticas”, isto é, quanto às suas configurações e estruturas, não implica a posição de uma pensadora do elitismo anti-democrático, de uma pensadora que saúda a seleção exclusiva dos mais aptos, isso porque, em primeiro lugar, essa atitude crítica evidencia a perspectiva de uma reflexão que denuncia justamente o perigo da disseminação da apatia política e não o temor de que a multidão, os “muitos”, se façam presentes na esfera política. Em segundo lugar, a revelação do agente através da ação, que para Wolin¹⁴⁰ (1983) seria o signo maior do caráter agonístico da filosofia política de Arendt e, por conseguinte, incompatível com os valores de uma sociedade democrática, não aparece distante do sentido primevo da democracia se a busca pela sua experiência original leva em consideração o caminho que Arendt decide tomar face à ruptura da tradição. Em “A grande tradição”, Arendt comenta a respeito desse movimento da tradição em considerar as formas políticas em face não do que realmente significaram no seu passado, mas em vista da lógica do governo e da dominação. Assim, escreve Arendt:

[...] devemos lembrar que as formas tradicionais de governo – enumeradas como o governo de um, de poucos, ou de uma multidão, que se segue consistentemente da divisão entre governantes e súditos, assim como suas perversões – estavam sempre acompanhados por uma taxonomia completamente diferente. No lugar de monarquia, ouvimos reinado [*kingship*] (basileia), e o termo monarquia, nesse contexto, é usado alternadamente com tirania, de modo que o governo de um homem, seja monarquia ou tirania, algumas vezes é chamado de perversão do reinado. Oligarquia, o governo de poucos, ainda é a perversão da aristocracia, o governo dos melhores, mas em vez do termo democracia, o governo da maioria, encontramos politeia [*polity*], que originalmente designava a pólis ou cidade-Estado e mais tarde se tornou república, a *res publica* romana. A democracia é vista agora como a perversão desta politeia, uma oclocracia na qual a ralé governa suprema (Arendt, GT, p. 286-287).

A citação trazida acima abre caminho para uma avaliação de certos aspectos da recepção que Arendt empreende acerca da ideia de democracia. De imediato, vale salientar, em uníssono com a interpretação de Roberto Esposito¹⁴¹ (2006), que ao resgatar o termo democracia, ou *polis*, Arendt o faz para montar um pano de fundo amplo, de onde sua discussão parte para refletir sobre as implicações do viver em conjunto, do poder e da liberdade. E assim como em

¹⁴⁰ Trata-se do artigo intitulado “Hannah Arendt: democracy and the political”. In: Salmagundi, No. 60, On Hannah Arendt (Spring-Summer 1983), pp. 3-19. Uma discussão mais aprofundada a respeito dessa interpretação pode ser acessada na coletânea de ensaios de Sheldon Wolin intitulada *Fugitive democracy and other essays* (2016)

¹⁴¹ Trata-se do ensaio de Roberto Esposito intitulado “Polis o comunitas?” contido no livro *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, organizado por Fina Birulés (2006). Neste texto, Esposito abre sua argumentação colocando em questão justamente em que sentido se pode avaliar o pensamento de Arendt como um pensamento da “comunidade”? A resposta de Esposito a este questionamento surge nos seguintes termos: “[...] Arendt no sólo pensó la comunidad, sino que ella sería quien lo hizo con la mayor intensidad em nuestro siglo [...]” (Esposito, 2006, p. 117).

outros momentos de sua obra, sempre que a palavra democracia é mencionada explicitamente, o encaminhamento de sua argumentação deixa de lado qualquer condenação prévia ou a busca pela definição mais rigorosa. Contudo, se a democracia adentra a tradição a partir do entendimento de que representa a degeneração da *politeia* em uma oclocracia, isso se deve ao fato de ter sido concebida e analisada pelos critérios das “formas de governo”, os quais, ao serem aplicados às “boas formas”, isto é, às experiências políticas prévias a esta forma de pensar e conceber a vida em comunidade, segundo Arendt, as converte “imediatamente em suas “formas pervertidas” (Arendt, GT, p. 288).

Assim sendo, o que aqui é designado por demofobia (ou o preconceito com relação à democracia) não é a simples depreciação do *demos*, do povo e demais correlatos, mas sobretudo o temor de que estes consigam acessar as esferas de deliberação, de que parcelas da população até então afastadas possam aparecer em público. A partir desse ponto, convém olhar mais de perto para o que pode estar escondido sob estas camadas de significações. Em primeiro lugar, Arendt destaca que, na *pólis*, a distinção entre governantes e governados não era central. Mas o que esta formulação pode dizer a mais? Ora, a própria designação da *pólis* como “governo” sugere uma adulteração da política, ao usar um termo que lhe é externo para descrevê-la objetivamente. Em outros termos, a vida política e a experiência política no sentido estrito da palavra, na qualidade de uma experiência humana, começa onde quer que a dimensão privada e o governo sobre ela cheguem ao fim. Assim, precisamente por ser um fenômeno pré-político, a dominação conduz inevitavelmente à ocultação do fenômeno político do poder em sua manifestação mais originária que, para Arendt, corresponde à habilidade humana não apenas de agir, mas de agir em concerto.

Hannah Arendt opera uma análise tomando como pano de fundo os eventos que constituem o início da tradição ocidental de pensamento filosófico. O ponto de inflexão será, mais uma vez, o movimento operado por Platão e Aristóteles nas antigas definições de governo e nas experiências que as fundamentavam. Onde estava localizado o governo? E cabe também perguntar: em que medida essa leitura é justa com a política em toda as suas manifestações possíveis?

No ensaio “A tradição do pensamento político”, Arendt destaca que:

Existem, é claro, razões pelas quais a tradição do pensamento político perdeu de vista, desde o começo, o homem como ser atuante. As duas definições filosóficas prevalecentes do homem como *animal rationale* e como *homo faber* se caracterizam por essa omissão. Em ambas o homem é visto como se existisse no singular, pois podemos conceber a razão e também a fabricação na condição de singularidade do gênero humano. O interesse da tradição do pensamento político na pluralidade

humana é como se ela indicasse não mais do que o somatório dos seres racionais, que, devido a alguma falha crítica, são obrigados a conviver e formar um corpo político” (Arendt, PP, 2020, p. 108).

O esquecimento da definição do ser humano como ser atuante, segundo Arendt, resultou da posição privilegiada que o ponto de vista filosófico e da vida contemplativa adquiriram sobre o domínio da política. Tal acontecimento, segundo Arendt, foi decorrente, por um lado, dos argumentos (preconceitos) da *polis* com relação à ocupação filosófica (*sophoi*), tida como “inútil” e corruptora da juventude e, de outro, do olhar do filósofo face à política. É diante desse conflito que se torna possível compreender o fundo político da oposição fundamental, levada a cabo por Platão, entre o plano das ideias (ou se quiser a razão) e o âmbito da opinião e da persuasão. Tal intento de estabelecer uma noção de autoridade transcendente e protegida de toda impermanência, acarretou uma noção de *paideia* que melhor educasse e predispuesse o pensamento para a atividade solitária e muda do deixar-se assombrar perante o mundo (*pathos*).

É nesse sentido específico que, para o pensamento de Arendt, há uma imbricação indissociável entre os termos poder e política, que se expressa na sua afirmação de que através das relações humanas se encontra a confiança de que é possível tanto mudar as coisas por meio da ação em conjunto quanto iniciar algo de novo sob o mundo. Para a autora alemã, a ação humana é processual e potencialmente infinita e implica sempre o engendramento de acontecimentos. Com efeito, é possível notar que as nuances da oposição conceitual e terminológica entre poder e violência, presente em *Sobre a violência*, já estão postas em *A condição humana*, onde a autora escreve acerca da independência do poder frente a fatores externos, meios e implementos: “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens [...] o poder humano corresponde, à condição humana da pluralidade (Arendt, CH, 2010, p. 251). Assim, a relação de mando e dominação não deriva da esfera pública – do espaço da aparência – mas sim de uma esfera *pré-política*, a esfera privada da casa (*oikós*) e da família, onde o chefe da família governa como o déspota; ademais, essencialmente o seu modelo de governo original é equivalente à relação entre senhor e escravo, de provedor e administrador.

Por sua vez, Arendt recorre e dialoga com as experiências fundadoras da política, da *polis* grega à *civitas* romana – para as quais os assuntos públicos não se reduziam à questão de domínio e obediência – a fim de encontrar elementos para refletir e iluminar a política. Em relação a este vocabulário mais fundamental, Hannah Arendt indica o seguinte:

Contudo, existe ainda uma outra tradição e um outro vocabulário não menos antigos e honrados. Quando a cidade-estado ateniense denominou sua Constituição de

isonomia, ou quando os romanos falaram de uma *civitas* como sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência, e que não identificava poder e domínio ou lei e mando (Arendt, SV, 2011, p. 56)

Com efeito, originariamente falando, o modelo de dominação revela apenas a necessidade aristocrática de libertar-se da preocupação com a manutenção da vida e do trabalho para ocupar-se livremente com outras discussões que não são necessárias ou úteis em si mesmas (como a obra de um artesão), e que tampouco eram devoradas pelas necessidades do corpo (*labor*). Hannah Arendt observa que na tradição greco-romana tanto o poder como a lei não se incorporam na relação de mando-obediência – o poder não é um poder sobre o homem –, pois depende essencialmente do consentimento e do apoio dos cidadãos (depende, enfim, da relação entre os indivíduos)¹⁴². Foi também para este vocabulário e tradição que os homens das Revoluções do século XVIII se voltaram para constituir uma república onde o domínio da lei assentada no poder do povo poria fim ao domínio do homem sobre o homem. Com relação a este assunto, Hannah Arendt é cônica de que tal apoio nunca é inquestionável, e a política, justamente por ser um campo plural e que abarca múltiplas perspectivas de mundo (*doxas*), jamais estará livre da divergência e do conflito de posições. De forma que, para Arendt, não existe nenhuma instituição política que não tenha sua legitimidade e legalidade derivada do livre consentimento popular (ou de sua aquiescência). Aqui, trata-se de pensar o consentimento tanto às leis quanto às instituições políticas a partir da ideia do reconhecimento ativo e da participação contínua em todos os assuntos de interesse público por parte dos cidadãos.

A questão que alguns críticos da obra de Hannah Arendt colocam é a seguinte: em que medida o interesse de Arendt pela *polis* democrática não seria exclusivamente o reflexo de sua predileção por raridades históricas que, a rigor, pouco ou quase nada teriam a acrescentar face aos problemas enfrentados pela ciência política de seu (nosso) tempo. Para George Kateb (1983), Hannah Arendt não teria compreendido, plenamente, a contrapartida da democracia representativa nas sociedades modernas, isto é, a relação entre os mecanismo e dispositivos existentes para a fiscalização e bom funcionamento da democracia e o tipo de exigência manifesta pelos indivíduos. Seu pendor pelo extraordinário seria a sùmula da incompreensão de que em grandes nações a participação direta, a mobilização constante de todos, seria impraticável, até mesmo temerária. De modo que o estado de coisas ideal estaria em um

¹⁴² Em seu texto “A grande tradição”, Hannah Arendt escreve que: “Em outras palavras, a distinção entre governar e ser governado, entre governantes e súditos, a qual as tradicionais definições de formas de governo assumem ser a essência de toda organização política, era originalmente uma distinção válida apenas na vida privada e, portanto, apenas uma condição e nunca o conteúdo da política” (Arendt, GT, p. 289)

horizonte em que esse funcionamento procedimental da democracia pudesse fazer com que a identificação entre democracia e Estado de direito, Estado de direito e liberalismo, fosse automática.

Porém, creditar o sucesso da democracia a esse tipo de combinação seria, conforme a crítica de Rancière, abrir mão declaradamente do peso e do valor da democracia enquanto uma experiência a ser vivida (Rancière, 2022, p. 108). Assim sendo, à medida em que interessa à reflexão de Arendt destacar que o governar ou ser governado, o mando e a obediência, a violência como sinônimo de poder, não dizem respeito à *dynamis* da vida política, pelo menos não no sentido resgatado através das determinações fundamentais do modelo ateniense de organização da vida pública, cabe investigar as articulações possíveis desta conclusão no interior de uma política democrática. No próximo tópico, as contribuições de Arendt relativas ao tema da desobediência civil serão trazidas para o debate em torno desse ponto. A premissa é a de que as manifestações públicas de divergência e contestação exprimem justamente a noção de isonomia e pluralidade em conjunto e promovem uma democratização do espaço público.

4.3. DEMOCRATIZANDO O ESPAÇO PÚBLICO: A DESOBEDIÊNCIA CIVIL

O ensaio sobre a desobediência civil – “Civil Disobedience”, que integra a coletânea de textos intitulada *Crises da República* (2004) [*Crises of the Republic* 1972], nasce do interesse que os últimos anos da década de 1960 despertaram em Arendt, sobretudo os movimentos pelos direitos civis contra leis raciais nos EUA e os protestos contra a guerra do Vietnã. Elisabeth Young-Bruehl destaca que a argumentação de Arendt se desenvolveu a partir de dois momentos principais, o primeiro deles foi sua participação no *Theater for Ideas* e o outro foi o convite para proferir uma conferência na Universidade de Nova York em 1º de maio de 1970 (Cf. Young-Bruehl, 1997, p. 374). O texto de Arendt assume como ponto de partida uma clivagem fundamental: a diferença entre a desobediência civil e a objeção de consciência. Ambas envolvem uma atitude de contestação, embora apenas o desobediente civil associe sua razão de agir ao apoio de um grupo. Com efeito, a desobediência civil carrega consigo um potencial político de primeira ordem, pois, de acordo com Anne-Marie Roviello, “representa uma das principais formas de envolvimento ativo na vida política de um sistema democrático” (Roviello, 1987, p. 51) devido à sua força e capacidade revitalizadora do poder democrático, do espírito das leis republicanas e, além disso, por demonstrar o aspecto político da pluralidade e de um espaço em que a ação seja livre e compartilhada.

Se a preocupação com a clareza conceitual diz respeito a uma questão de primeira ordem para o *modus operandi* da reflexão de Arendt, não seria diferente no que tange aos eventos em questão. Face ao tema da desobediência civil, o interesse em distinguir e esclarecer os seus limites e as suas potencialidades responde diretamente às circunstâncias históricas que ensejaram as discussões a respeito da legitimidade de atos de contestação de modo geral. Dentro desse cenário efervescente, o apelo a Thoreau misturou-se ao exemplo da ação não-violenta levada a cabo por Mahatma Gandhi na luta pela independência da Índia, e ao ativismo de Martin Luther King em favor dos direitos civis dos negros nos EUA. Estes nomes expuseram para a opinião pública o significado propriamente político do ato de desobedecer, reestabelecendo a importância decisiva da praça pública para a luta política. Para William E. Scheuerman¹⁴³ (2018), o interesse pela desobediência civil e a possibilidade de mudança social e política a ela atrelada demanda, para sua devida compreensão, a busca pela clareza conceitual e terminológica. Em outros termos, exige “uma noção de desobediência civil que potencialmente permita situá-la de forma coerente dentro de um campo mais amplo de termos políticos relacionados” (Scheuerman, 2018, p. 04). Essa mesma exigência aparece de forma explícita na leitura contemporânea de Judith Butler, em seu livro *Corpos em aliança e a política das ruas...* (2019). Nas palavras de Butler:

A reunião repentina de grandes grupos pode ser uma fonte tanto de esperança quanto de medo e, assim como sempre existem boas razões para temer os perigos da ação da multidão, há bons motivos para distinguir o potencial político em assembleias imprevisíveis. De certa forma, as teorias democráticas sempre temeram a “multidão”, mesmo quando afirmam a importância das expressões da vontade popular, inclusive em sua forma de desobediência (Butler, 2019, p. 07).

A possibilidade de divergir, de questionar publicamente, de rebelar-se contra determinadas disposições, de opor-se à autoridade instituída, traz à tona uma série de questões que atravessam, do início ao fim, tais atitudes. Certamente a pergunta pela capacidade das instituições democráticas suportarem e absorverem estes acontecimentos se apresenta como a mais polêmica. Seria a democracia a busca institucional pela pacificação e acomodação das partes ou, ao contrário, a democracia seria a expressão da luta destas partes pela sua expressão?

¹⁴³ Trata-se do livro *Civil Disobedience* (2018), que oferta uma ampla leitura das questões que envolvem o conceito de desobediência civil. No original, lê-se: “Since Gandhi and King, the concept of civil disobedience has appealed especially to those hoping to bring about positive social change. Responsible political action today – as in the past – presupposes conceptual and terminological clarity. We want a notion of civil disobedience that potentially allows us to situate it coherently within a broader field of related political terms, even if messy social realities unavoidably get in the way of airtight conceptual distinctions (Scheuerman, 2018, p. 04 – *Grifo meu*).

Para Arendt, a perspectiva que tradicionalmente imperou foi a interpretação de juristas e filósofos do direito que enquadram a figura do desobediente civil na esteira das infrações sujeitas às punições cabíveis. Para os juristas, interessa sempre deixar claro que aqueles que transgridem as leis são sujeitos isolados e desarticulados entre si, ao invés de um grupo ou movimento social. Com isso, a desobediência civil passa a ser analisada como mais um caso de objeção particular, individualmente circunscrita aos limites da consciência. Desconsidera-se, assim, tanto seu potencial político transformador na modificação da opinião pública e na reivindicação por direitos civis, quanto o fato de que um contestador civil, politicamente falando “nunca existe como um único indivíduo; ele só pode funcionar como um membro de um grupo” (Arendt, DC, 2004, p. 55).

Em seu ensaio, Arendt ressalta que devido ao crescimento do número de participantes de atos públicos de desobediência civil, não apenas nos Estados Unidos, mas ao redor do mundo, a vulnerabilidade das estruturas governamentais e de seus sistemas legais não poderia mais ser blindada do apelo das ruas. Esse contexto trouxe à tona a dúvida generalizada dos cidadãos frente à questão da legitimidade das instituições e quanto à capacidade representativa dos mecanismos políticos. A desobediência civil, de acordo com Arendt, ultrapassa por completo a transgressão criminosa e não se esgota na imagem do objetor de consciência, na medida em que tanto criminoso quanto o objetor não buscam manter ou estabelecer novas relações entre os humanos. Nestes dois casos o intuito do agir nada mais é do que a tentativa de criar uma exceção à lei – ou opor-se solitariamente a alguma disposição legal, fora da publicidade e sem buscar o compartilhamento da dimensão plural do mundo por meio da ação compartilhada. Por outro lado, a ação do desobediente civil, mesmo quando se contrapõe a uma maioria, encadeia-se a partir de compromissos estabelecidos entre agentes e estabelece, durante esse agir, novos espaços de liberdade – onde a felicidade pública pode ser redescoberta – e, por isso, seja a curto ou a longo prazo, contribui para a renovação da comunidade política a qual pertencem.

Uma vez que a desobediência civil representa uma das principais formas de participação direta e ativa no espaço público no interior das sociedades contemporâneas, é importante destacar que se trata de “um modo fundamental de realização da liberdade política de participar na *res pública*” (Roviello, 1987, p. 53). Mas o que isso realmente significa? Ora, a desobediência civil, podendo referir-se tanto a um protesto de grandes proporções no qual os cidadãos ocupam as ruas, ou a uma contestação conduzida por uma minoria organizada em espaços específicos da sociedade, possui, como elemento agregador, uma opinião comum sobre o que se visualiza como injusto e o que se pretende realizar com relação ao ponto identificado.

Além disso, em consonância ao espírito das associações voluntárias, a desobediência civil difere de grupos de pressão e *lobbies* econômicos precisamente por basear-se na persuasão mútua e no apelo a princípios generalizáveis. No que se refere à desobediência civil o que está em jogo não é a moralidade, as convicções pessoais de seus atores ou a preocupação consigo mesmo, mas o problema do poder (Cf. Adverse, 2012, p. 423).

Arendt escreve que os atos de desobediência civil propriamente ditos depositam sua força na publicização de sua causa. Com isso, é importante destacar que esta prerrogativa pressupõe a partilha de uma opinião comum entre os componentes do grupo – através do falar uns com os outros –, para que, ato contínuo, ocorra o seu compartilhamento com a sociedade. Logo, seguindo a caracterização do poder de Arendt, torna-se possível sustentar que a desobediência civil é um momento privilegiado de sua manifestação mais pura, haja visto que o contestador civil “[...] age em nome e para o bem de um grupo; ele desafia a lei e as autoridades estabelecidas no terreno da dissensão básica, e não porque, como indivíduo, queira algum privilégio para si [...]” (Arendt, DC, 2004, p. 69). De forma que só é possível falar de desobediência civil quando estão em atuação grupos – via de regra minoritários – e não indivíduos isolados que defendem uma causa particular ou mobilizações instrumentalizadas a serviço de interesses privados. Para Andreas Kalyvas, a desobediência civil reanima o poder constituído contra a rigidez e os interesses dos órgãos institucionais e rompe com os limites da política comum, burocraticamente estabelecida, haja visto que os desobedientes “operam fora dos mecanismos existentes de poder organizado [...] em que os cidadãos são capazes de falar e agir por si mesmos”¹⁴⁴ (Kalyvas, 2008, p. 288 – *Tradução livre*).

Seguindo essa via, escreve Arendt:

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para a mudança já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas (Arendt, DC, 2004, p. 68)

A desobediência civil pressupõe a existência de um grupo que está interessado, acima de tudo, em estabelecer novas relações políticas, nas quais todos possam se sentir partícipes do

¹⁴⁴ No original, lê-se: “They are free from the entanglements of representation. Likewise, they operate apart from the existing mechanisms of organized power. [...] They are extrainstitutional but not anticonstitutional. They are based on the participatory practices of mobilization among free and equal citizens who decide to act collectively and directly – to speak for themselves – outside the confines and mediations of the instituted political system” (Cf. Kalyvas, 2008, p. 2008).

destino comum e das decisões realizadas (Cf. Aguiar, 2011, p. 125). Ou seja, trata-se da política entendida como relação que se estabelece num intraespaço de convivência entre os indivíduos: “O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia dos outros [...]” (Arendt, CH, 2010, p. 54), e este domínio público de que fala Arendt se situa fora da consciência particular e da dimensão privada. Deste modo, a desobediência civil pode ser entendida como uma das traduções possíveis para a liberdade – ou seja, como reinserção da novidade e do potencial do agir publicamente. Ora, para que este grupo consiga, em conjunto, efetivar as modificações pretendidas – isto é, efetivar a promessa que os impulsiona a atuarem publicamente, ou mesmo conservar o *status quo* – torna-se indispensável, de um lado, a comunicação irrestrita entre seus membros: aqui, o falar uns-com-os-outros é o fator que possibilita a coincidência entre a consciência particular de cada um; e, de outro lado, o movimento de trazer a público o dissentimento fundamental que os une: ou seja, por meio do agir publicamente que revela e expõe publicamente as causas do desacordo e a singularidade de cada agente em particular.

Desse modo, a desobediência civil opera uma reatualização do espaço público ao pautar-se na participação ativa – e não na passividade e indiferença dos cidadãos. E ao instaurar estes espaços de associações populares, promove a efetivação da liberdade e estimula o livre transcurso de opiniões de forma democrática. Assim, em vista de que o próprio espaço público depende desta constante atualização por meio da capacidade humana de agir e falar, é o estar junto inicial, que orienta a desobediência civil, um dos critérios que confere legitimidade e significação radicalmente política a este fenômeno que depende do ser visto e ouvido pelos demais para adquirir a maior divulgação possível (Cf. Arendt, CH, 2010, p. 61).

Destarte, a desobediência civil surge atrelada à teorização do poder em Hannah Arendt devido à sua inserção agônica no espaço público e por estar relacionada à tendência de inovar e instaurar novos espaços de liberdade para agir, uma vez que a desobediência civil só se realiza concreta e politicamente em concerto. Ademais, Arendt argumenta em favor de uma complementariedade entre o espírito da constituição norte-americana, ao mesmo tempo em que resgata o tema do consentimento, não apenas enquanto o espírito da lei norte-americana, mas também como fonte inspiradora para a desobediência civil.

Em outras palavras, a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas do *status quo* – preservação dos direitos garantidos pela Primeira Emenda ou restauração do equilíbrio dos poderes do governo [...]. *Em nenhum dos casos a desobediência civil pode ser comparada à desobediência criminosa [...].* De todos os meios que os contestadores civis possam lançar mão para a persuasão e para a dramatização dos problemas, o único que pode justificar a alcunha de ‘rebeldes’ é o

meio da violência [...] e daí decorre que a ‘desobediência civil não é revolução. O contestador civil aceita, enquanto o revolucionário rejeita, a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade geral dos sistemas de leis (Arendt, DC, 2004, p. 69-70 – *Grifo meu*).

A desobediência civil surge, nesse sentido, como uma ilha de liberdade na qual o tesouro da felicidade pública é, *mutatis mutandis*, revivido *na e a partir da* dimensão da ação humana. Via de regra, este fenômeno, como Arendt o qualifica em seu ensaio, é uma tendência verificada primeiramente nos EUA e depois em outras partes do mundo, que tem por fundamento a afirmação da possibilidade – a rigor, da necessidade – de dissentir diante de um cenário de permissividade legal. É este dissentir fundamental, que antes de significar o desejo por destruição completa do poder e da autoridade estabelecida – ou conforme o exemplo norte-americano, indicar o rompimento para com o conteúdo geral da Constituição – significa, antes de tudo, a percepção por parte de grupos minoritários dentro da sociedade da urgência de se lutar pela (i) preservação de direitos constituídos, mais especificamente, aqueles que dizem respeito à salvaguarda da liberdade de ação, isto é, do direito do povo, de forma pacífica, se reunir e se associar voluntariamente em torno de uma pauta estabelecida para fazer valer seus direitos.

É neste contexto que aparecem os movimentos em torno dos direitos civis no contexto norte-americano, baseados na desobediência a uma “mais alta lei” — a Constituição — buscando tornar efetiva as disposições presentes na 14ª Emenda, que tinha permanecido como letra morta por cerca de cem anos. É por este caminho que Arendt escreve que “[t]oda a substância da legislação trabalhista – o direito ao acordo salarial, o direito de se organizar e fazer greve – foi precedida por décadas de desobediência [...]” (Arendt, DC, 2004, p. 73). E acrescenta que não foram as leis, mas justamente atos de desobediência civil, que trouxeram à luz a enormidade da escravidão ocorrida nos EUA, abrindo caminho para o devido reconhecimento destes acontecimentos. Ou seja, trata-se de perceber que por meio da desobediência civil é reestabelecida a coincidência fundamental entre a política e a liberdade no mundo público.

Há que se acrescentar ainda que a desobediência civil expõe a necessidade de mudança, entendida aqui, num sentido específico, como reflexo de uma desaprovação diante de determinadas leis que não possuem, em si mesmas, um conteúdo legal objetivamente válido. Nestes casos, de um modo geral, a mudança pretendida será sempre o resultado de uma ação extralegal que, segundo o entendimento de Lafer “ exprime um poder novo, que está surgindo e que se volta para a mudança do *status quo*” (Lafer, 1988, p. 233). É importante destacar que Arendt não busca justificar pela lei o descumprimento da lei, pois a este respeito ela é

peremptória: “A lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extralegal” (Arendt, DC, 2004, p. 73). Acerca deste ponto, a autora escreve que:

Embora a desobediência civil seja compatível com o *espírito* das leis norte-americanas, as dificuldades em incorporá-las ao sistema legal norte-americano e justificá-la em termos puramente legais parecem ser proibitivos. Mas estas dificuldades decorrem da natureza da lei em geral e não do espírito especial do sistema legal norte-americano (Arendt, DC, 2004, p. 88).

Deve-se dizer, antes de mais nada, que ao se mover neste debate, Arendt empenha-se em argumentar no sentido contrário à tese de que o indivíduo que pratica a desobediência civil, descumprindo uma disposição específica do ordenamento jurídico, estaria rompendo com o compromisso que o insere como componente da sociedade estabelecida e pelo qual se comprometeu a obedecer às leis. Para tanto, Arendt retoma o sentido de consentir na versão do “[...] apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público [...]” (Arendt, DC, 2004, p. 76). Assim, é possível falar em contrato vinculante do indivíduo com a sociedade enquanto suas bases estão situadas no compartilhamento do poder com os outros, em uma comunidade fundada no princípio da liberdade entre iguais (Cf. Roviello, 1987, p. 53). Entende-se, desta forma, que a desobediência civil não pode dispensar um esclarecimento acerca da intrínseca relação entre o consentimento e o direito a divergir. O direito à contestação, ou melhor, a possibilidade de divergir, não surge como um recurso externo à política, mas aparece como uma decisão que é imanente ao campo em que sujeitos plurais convivem.

Não obstante, se a desobediência civil é a expressão de um desacordo, ela é reveladora por excelência da ideia de que a lei não é aquilo que obriga, mas aquilo que possui a capacidade de reunir, de modo que, segundo Arendt “quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge” (Arendt, DC, 2004, p. 79). Pode-se entender, assim, que esse encolhimento das possibilidades de participação ativa na *res publica* é reflexo do gradual esquecimento do vínculo originário entre liberdade política e exercício político dos cidadãos no interior das democracias representativas. Sendo assim, Arendt deixa explicitamente clara sua percepção crítica do declínio da esfera pública nas sociedades de massas contemporâneas, limitadas a uma insuficiente representação constituída pelo mecanismo do voto e que, geralmente, corresponde à transformação da política em administração de interesses. O teor severamente pessimista com que Arendt encaminha o encerramento de seu ensaio sobre a desobediência civil, e que baliza sua descrença com relação ao sistema representativo, é sintomático:

O próprio governo representativo está em crise hoje; em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a real participação dos cidadãos, e em parte porque sofre gravemente da mesma doença que o sistema de partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos (Arendt, DC, 2004, p. 79).

Assim, no instante em que surgem nos espaços públicos das democracias, os contestadores exprimem a força das associações voluntárias. Tais associações, de acordo com Arendt “não são partidos; são organizações *ad hoc* que perseguem objetivos a curto prazo e desaparecem quando o objetivo é atingido” (Arendt, DC, 2004, p. 84). Uma vez que a atuação em conjunto serve para publicizar demandas, colocar à luz do dia reivindicações diversas, seja a pauta de determinados grupos, seja para questionar critérios de legitimidade de decisões políticas gerais, a desobediência civil, ou ainda, as assembleias públicas, escancaram a urgência da pergunta pelo significado prático do viver em uma democracia. Ao maximizar os espaços de deliberação conjunta e de participação concreta, trata-se de um gesto que, segundo Rancière, “contraria a tendência de todo Estado de monopolizar e despolitizar a esfera comum” (Rancière, 2014, p.92). Como a democracia continua sendo um projeto histórico em aberto, com suas instituições e leis sempre suscetíveis aos avanços de tendências antipolíticas, a desobediência civil representa uma parte central e inegociável do processo democrático na luta contra a predação do bem público por uma elite econômica que gerencia as estruturas de poder. Agir em conjunto, nestas condições, representa a persistência e a resistência da dignidade da ação.

De fato, o tema da desobediência civil, na forma como é recepcionado e discutido por Arendt, revela o lugar e a importância da participação popular na democracia, para além do parâmetro punitivo da legalidade e das normatizações provenientes da esfera do direito. Judith Butler, na esteira da leitura de Arendt, acrescenta que, no limite, verifica-se no agir com os outros, no contato com as diferenças, um imperativo ético e político, no sentido de que esta liberdade de oposição

[...] é mais frequentemente exercitada com os outros, não necessariamente de uma maneira unificada e conformista. Ela não exatamente presume ou produz uma identidade coletiva, mas um conjunto de relações possibilitadoras e dinâmicas que incluem suporte, ruptura, alegria e solidariedade (Butler, 2019, p. 34).

E mesmo que os veículos de comunicação e a opinião pública insistam em condenar estes que ousam se colocar na praça pública, divergir e avançar contra os limites da política estabelecida, o exemplo de pessoas se reunindo, falando como um coletivo e exigindo uma mudança implica, de um lado, a não redução da possibilidade de ação popular direta apenas aos

dias de eleições governamentais oficiais, e, de outro, promover a ampliação e efetivação dos espaços para as atividades políticas dos cidadãos comuns. A partir daí, a democracia passa a não delinear unicamente a relação unívoca dos cidadãos com o Estado, mas indica um ideal para as relações dos cidadãos entre si. Tais espaços de efetivação da pluralidade trazem à tona uma experiência que rompe com a tendência de compreensão da política enquanto um rol de serviços que um determinado político se compromete a cumprir, conforme a estrutura de uma loja de departamentos em que escolhemos algo que seja interessante e, em troca, paga-se um preço por tal objeto.

Segundo essa lógica, os cidadãos buscam sempre votar no candidato que, em sua propaganda pessoal, oferta os serviços mais eficientes e com os custos mais baixos. Contudo, o preço pode ser bem mais alto do que o anunciado, qual seja, a degradação e a precarização da vida em comum, a extinção de direitos, a desertificação do mundo, a alienação via o trabalho desumanizador. A rigor, fora desse espaço que surge no momento da ação, os seus membros talvez desapareçam na impessoalidade da política institucionalizada. Mas, uma vez em ação, apresentam-se publicamente. Premissa essa que remete às origens da democracia. Por essa via, a maneira de julgar uma democracia não é por alguma votação que nos mostre o índice de aprovação dos representantes eleitos, mas pela qualidade das relações públicas que promove.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por que pensar o tema da democracia? E por que pensar a democracia a partir de Hannah Arendt? Estas duas questões foram as molas propulsoras desta tese, que, ao longo de seu desenvolvimento, testemunhou eventos de grandezas distintas, mas de proporções e impactos inimagináveis. O ponto inicial foi 2020, o primeiro ano da tese e também o primeiro ano da pandemia de COVID-19, que rapidamente se alastrou e impôs uma nova realidade. Um “novo normal”, para resgatar a funesta expressão que os veículos de comunicação utilizavam para descrever o medo do contágio, as restrições sanitárias e o isolamento. Não bastasse isso, no Brasil, a antiga prática do “acordão” político entre as alas mais radicais da direita, do empresariado e de outros setores conservadores da população, permitiu que um personagem político, que aqui será referido apenas por suas iniciais J.B, vencesse as eleições de 2018, no segundo turno de uma disputa que foi antecedida por um golpe antidemocrático, por perseguições políticas e ataques a todas as instituições democráticas existentes. Em tal cenário, pensar, ler e escrever sobre qualquer tema de filosofia era um ato de resistência, da mesma forma como defender princípios básicos da convivência humana, do viver em conjunto, de responsabilidade pelo mundo comum.

A simultaneidade entre esses fenômenos locais e globais acompanhou a escrita desta tese como uma sombra, servindo ora como estímulo, ora como força paralisadora. Enquanto isso, no terreno da teoria, o limiar da ruptura totalitária serviu de base para o desenvolvimento da reflexão pretendida, isto é, impôs pensar a democracia, e isso exigiu trazer para o primeiro plano os acontecimentos inéditos registrados ao longo do século XX e tematizados por Arendt, desde a ascensão das massas ao espaço público, passando pela realidade dos apátridas até a falência dos direitos universais. Face a isso, o desenvolvimento dos capítulos tratou de certos aspectos do diagnóstico de Hannah Arendt acerca do mundo moderno e, por conseguinte, de como este percurso afetou o sentido da democracia, sua significação, seu horizonte. Cumpre destacar que o liame que une os capítulos desta tese é uma suspeita fundamental: de que o reino da democracia não se encontra cercado de súditos fiéis. O seu entorno é sombrio e repleto de ameaças. Por conseguinte, essa suspeita converteu-se num questionamento fundamental que recebeu diversos enfoques ao longo da tese: a derrota do totalitarismo engendrou o melhor dos mundos possíveis para o florescimento e sustentação de um regime democrático? Pergunta que permite o seguinte desdobramento: qual o sentido da democracia num mundo pós-totalitário?

Ora, o caminho adotado para o desenvolvimento desta questão não foi o da reconstrução exaustiva de toda a arquitetônica do livro *Origens do totalitarismo*, mas sim, de algo mais

preciso: a primeira parte da tese buscou subsídio nas análises de Arendt sobre os movimentos pan-nacionalistas e sobre a forma como influenciaram diretamente na crise do modelo de Estado-nação. Estabelecer esse ponto de partida permitiu abordar, por um lado, a temática da representação política e como ela desdobra-se, num primeiro momento, dentro do contexto das análises de Arendt acerca do totalitarismo, e, de outro lado, identificar de que maneira o funcionamento deficitário dos mecanismos democráticos liga-se ao sentimento geral de crise política (manifesta na ausência de representação efetiva, na separação entre o campo da política e o exercício da cidadania e na mobilização das massas e da ralé).

No prefácio à primeira edição de *Origens*, datado de 1950, Arendt escreve que está frustrado o anseio de restauração da antiga ordem do mundo. Daí o teor sempre atual, quase profético, da seguinte passagem: “Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento” (Arendt, OT, 2012, p. 14). Tal afirmação destaca o fato de que uma vez manifesta a “corrente subterrânea da história ocidental”, com todos os seus elos e implicações – que agrilhoam o racismo e o antisemitismo, o imperialismo e o totalitarismo –, a dignidade da política reclama senão uma nova garantia, ao menos a atenção devida aos seus princípios, ao seu significado e à sua promessa. Isso porque o totalitarismo não pode ser entendido como um resultado final e irrepetível de um processo já consumado, que pertence ao passado, de tendências que surgem e desaparecem de uma hora para outra. Tampouco está fixado em suas origens como se fosse um registro historicamente datado, um pesadelo do qual o mundo ocidental acordou. Se não é dado refugiar-se num passado nostálgico eventualmente intacto, ou creditar ao futuro o apagamento deste perigo é por que todos os elementos ideológicos e suas implicações estão vivos ainda hoje, e a pergunta pela capacidade das estruturas democráticas resistirem aos avanços e recuos de tendências que ainda se mostram capazes de afetar e desestabilizar a política é sempre urgente.

Enquanto teórica do campo político, Arendt buscou tornar compreensíveis os eventos de seu tempo. Com esta afirmação pode-se dizer que os seus textos são o registro de um exercício de pensamento sempre atento aos acontecimentos do mundo. Pensar, para Arendt, significa estar arraigado na experiência vivida e pressupõe o movimento de se colocar diante da concretude dos acontecimentos políticos. Daí a riqueza e ao mesmo tempo as dificuldades de encontrar um fio condutor seguro que possa servir de guia pelos caminhos de suas reflexões. Ao estabelecer como objetivo para esta tese a questão da democracia e seus desafios, não se pretendeu fazer deste assunto uma chave de leitura de seu pensamento. De modo geral, buscou-

se considerar a democracia, suas estruturas e práticas, como um gérmen que ainda poderiam fazer nascer bons frutos, mesmo depois de um longo tempo de esquecimento e latência. Com efeito, se a participação se concretiza na *ecclésia*, na assembleia, na praça pública, nela, todos os cidadãos têm o direito de tomar a palavra (*isegoria*), e todas as vozes têm o mesmo peso. Todavia, uma ideia dominante desafia essa compreensão, qual seja, a ideia segundo a qual o espaço da ação, da participação e da liberdade pública deve ser subsidiado pelos aparelhos hierárquico-burocráticos modernos. Isto é, trata-se da ideia dominante de que existem *experts* em política, especialistas do universal e técnicos da totalidade. Logo, o poder dos políticos se justifica pela *expertise* que só eles possuiriam – e o povo, imperito por definição, é chamado periodicamente a dar sua chancela a estes peritos.

Consoante a esta interpretação, o pensamento de Arendt serve de base para um questionamento radical do sentido que ainda resta da política. Um sentido que, ao longo desta tese, foi remetido às determinações democráticas e plurais do viver em conjunto. Hannah Arendt procura resgatar certa dignidade da política que não somente parece ter escapado de nosso entendimento e de nossas práticas, como, de algum modo, parece ter sido subvertida e eclipsada ao longo dos séculos. Hannah Arendt foi uma pensadora inclassificável, uma *outsider* que nunca cedeu a qualquer espécie de título ou rotulação, que nunca recuou em suas análises e reflexões. Esta cláusula do pensamento de Arendt permite um questionamento radical acerca do horizonte de sentido e expectativas das sociedades de massas, do antissemitismo e das estruturas que emergiram como sustentáculo da democracia burguesa moderna. Daí ser possível colocar sob crítica radical a temática do trabalho e as consequências de sua ascensão ao mais alto posto dentro da hierarquia da *vita activa*.

De modo esquemático, buscou-se estabelecer uma análise das implicações que essa passagem acarretou à compreensão não apenas da vida humana, mas, em última instância, da possibilidade de agir em conjunto no limiar da modernidade. Mais especificamente, o intuito foi o de destacar que o interesse de Hannah Arendt pela questão da vitória do *animal laborans* mantém-se vinculado àquela preocupação que a acompanha desde os primeiros capítulos de *Origens do Totalitarismo*: que tipo de experiência básica resta ainda aos seres humanos em mundo pós-totalitário? Não à toa, Hannah Arendt afirma, logo no prólogo de seu livro *A Condição Humana*, que seu principal objetivo era refletir sobre o que estamos fazendo, ou seja, reconsiderar a condição humana à luz das experiências mais recentes e dos temores atuais. Em outras palavras, para Arendt estava em jogo a ação política dentro de uma sociedade guiada exclusivamente pelos critérios e valores do trabalho e da automação, na qual todos os objetivos

e intenções possíveis da existência humana seriam subordinados à tarefa de satisfazer as necessidades biológicas.

Sabendo que para Arendt a liberdade só pode significar liberdade de participação política, uma política democrática e plural somente acontece quando os cidadãos se sentem dispostos a priorizar os interesses comuns sobre os interesses particulares, quando são capazes de dedicar ao menos um momento de suas vidas e de seus esforços para os assuntos públicos. Para tanto, Arendt retrocede às origens das formas de governo constituídas para destacar – via desse voltar-se ao passado – o fundo das experiências originárias de onde emerge a política. Em uma democracia, a participação ativa e consciente dos cidadãos é fundamental. Não é outro o sentido da noção de isonomia e de sua importância para a identificação de um regime democrático. No entanto, a partir do momento em que a sociedade se concentra apenas na satisfação das necessidades biológicas e nos valores do trabalho, a esfera pública e a ação política perdem sua relação com a pluralidade e com a ideia de ação e revelação. Essa reflexão de Arendt destaca a necessidade de repensar como as estruturas sociais e econômicas influenciam a capacidade dos indivíduos de se engajar na vida pública e democrática.

Com efeito, para Arendt a pluralidade e a isonomia se enraízam no espaço de aparência que emerge sempre que os indivíduos se reúnem, debatem, deliberam, apresentam suas perspectivas acerca do mundo e, por fim, realizam ações em comum acordo. Assim, o espaço democrático, seu registro fenomênico, corresponde à pluralidade dos cidadãos e é neste espaço entre indivíduos que se dá a revelação do agente via seu discurso e sua ação e se desenrola a teia das relações humanas. Assim, a política corresponde a constituição de um espaço público no qual possam conviver diferentes opiniões, no qual seja possível o estabelecimento de compromissos horizontais, promessas mútuas sustentadas entre os cidadãos dispostos a afirmar sua liberdade frente ao encurtamento das possibilidades de atuação direta nos Estados Modernos. De forma que é possível argumentar, com certo grau de propriedade, que Arendt tinha em mente uma visão radical de democracia republicana – não cimentada em formalismos e instituições vazias – capaz de estimular a deliberação e a formação conjunta de opiniões, na qual a ação política dos cidadãos fosse inspirada na ideia de espaço público e virtudes públicas, na qual seria possível resgatar o valor político do aparecer em público e agir em concerto, bem como a irredutibilidade da felicidade pública.

Diante desta hipótese buscou-se retomar o tema da representatividade tendo por enfoque a questão do esquecimento da felicidade pública que emergiu na forma de uma experiência direta com a política. Resgatar a crítica de Arendt ao modelo representativo de governo permitiu destacar que esta maneira de administrar o espaço público contribuiu para o esquecimento da

relação entre a felicidade pública e o direito à ação, isto é, da experiência de poder participar direta e ativamente do governo. A posição crítica de Arendt se fundamenta na constatação de que o sistema representativo abriu caminho – tomando como exemplo o caso da Revolução Americana – para a confusão entre a felicidade pública e os interesses privados, bem como a limitação da esfera pública, na qual os cidadãos pudessem acessar e exercer as atividades voltadas ao discurso, à deliberação e à formação de opiniões. Essa discussão, contudo, não cessa aí. Ela remete diretamente ao tema da preservação do legado revolucionário como um todo – “Uma herança legada sem testamento”, conforme a expressão do poeta René Char –, e a outros aspectos de sua crítica ao Estado entendido como órgão de homogeneização social e de gestão das necessidades da população.

No horizonte deste debate, *Sobre a revolução* constitui um aceno de esperança para a política democrática. É o livro onde Arendt reflete sobre o papel da ideia de promessa enquanto mútua obrigação; sobre a afirmação de que ser livre não é apenas a ausência de coação externa, mas, acima de tudo, empreender uma ação positiva; e acerca do reaparecimento dos conselhos e da experiência da felicidade pública, no sentido do poder constituinte para a fundação da república. Ou seja, o período moderno, para Arendt, é ao mesmo tempo a época das rupturas e dos novos começos, da ação radical e da preocupação com a durabilidade do novo que irrompe no mundo, do vigor da política que renasce por meio das iniciativas revolucionárias e dos sistemas de conselhos.

É à luz destas experiências paradigmáticas que Arendt se dedica a pensar também a desobediência civil. De acordo com a posição de Arendt, surge com a desobediência civil a dinâmica da luta pela constituição de um espaço de ação que ultrapassa os limites da legalidade vigente. Essa discussão favorece o entendimento de que movimentos de desobediência civil (assim como uma ampla gama de manifestações populares de protestos organizados) expõem a insuficiência das regras legais que orientam o funcionamento da sociedade liberal e que, ao se sobreporem ao político, conduzem à despolitização do espaço destinado ao agir público. Assim, a desobediência civil pode ser entendida como uma das traduções possíveis da palavra liberdade – enquanto inserção da novidade via o agir publicamente. Por exemplificar práticas de ações “extraordinárias”, a desobediência civil reanima o poder constituído contra a rigidez e os interesses dos órgãos institucionais, e rompe com os limites da política comum. É devido a este potencial que a desobediência civil pode ser entendida como uma atualização da noção de felicidade pública, em vista da sua capacidade de instaurar novas experiências políticas com a liberdade – resultante do confronto permanente com os limites estabelecidos pelo estado burocrático de direito ao campo do agir político.

Por fim, a ênfase de Hannah Arendt recai na participação geral e substantiva na política. A emergência de um espaço público significa a criação de um domínio público que “pertence a todos”. O “público” deixa de ser um assunto “privado” – do rei, dos tecnocratas, da burocracia, dos políticos, dos especialistas. A existência de um espaço público não é uma simples questão de dispositivos jurídicos que garantam a todos a mesma liberdade de pronunciamento e de livre comércio. O mérito da democracia reside em ser ela o regime político no qual os seres humanos podem revelar quem eles são através de seus atos e de suas palavras.

REFERÊNCIAS

Escritos de Hannah Arendt:

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo com revisão técnica de Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ARENDDT, Hannah. *On violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.

ARENDDT, Hannah. *Crises da república*. 2ª. ed. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 6ª ed., 2009.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Org. Antônio Abranches; trad. Helena Martins et.al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDDT, Hannah. *A promessa da política*. Org. Jerome Kohn; trad. Pedro Jorgensen Jr. 7ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2020.

ARENDDT, Hannah. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. – 8ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Ensaios interpretativos de Ronald Beiner e André Duarte. Tradução, prefácio e textos de H. Arendt: André de Macedo Duarte; Tradução ensaio de R. Beiner: Paulo Sampaio. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cia. de Bolso, 2008.

ARENDDT, Hannah. “Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão”; “Os ovos se manifestam”; “Abordagens do ‘problema alemão’”; “Culpa organizada e responsabilidade universal”. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)*. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDDT, Hannah. “Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental”; “Autoridade no século XX”; “Totalitarismo”; “Estado-nação e democracia”; “Trabalho, fabricação, ação”; “Sobre a condição humana”; “O caráter de crise da sociedade moderna”; “Hannah Arendt sobre Hannah Arendt”. In: *Pensar sem corrimão: compreender (1953-1975)*. Org. Jerome Kohn. Trad. Beatriz Andreiuolo [et al.]. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDDT, Hannah. “A grande tradição”. *In: O que nos faz pensar*, vol. 20, nº 29, 2011. Tradução de Paulo Eduardo Bodziak; Adriano Correia. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/338>.

ARENDDT, Hannah. “Totalitarianism”. *In: Library of Congress: Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, 1923-1975; Essays and lectures; “Totalitarianism”, lecture, Oberlin College, Oberlin, Ohio, 1954.* Disponível em: <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.052390/?sp=4&st=image&r=0.122,0.269,0.833,0.331,0>.

ARENDDT, Hannah. “Philosophy and Politics: the problem of action and thought after French Revolution”. *In: Library of Congress: Hannah Arendt Papers.* Disponível em: <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.051970/?sp=1&r=0.278,0.307,0.895,0.363,0>

Escritos de outros autores:

ABENSOUR, Miguel. *Para una filosofía política crítica: ensayos*. Trad. Scheherezade Pinilla Cañadas y Jordi Riba. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.

ADORNO;CANETTI. “Diálogo sobre as massas. O medo e a morte. Uma conversa entre Elias Canetti e Theodor W. Adorno”. Trad. Otacílio F. Nunes Jr. *In: Revista Novos Estudos*, nº 21 – Julho, 1988.

ADVERSE, Helton. “Arendt e a democracia representativa”. *In: Pensando, Teresina*, v. 09, n. 17, p. 139-155, 2018.

ADVERSE, Helton. “Hannah Arendt, o social e a sociedade civil”. *In: Perspectivas*, v.6, nº2, pp. 26-40, 2021.

AGUIAR, Thais Florêncio. *Demofobia e demofilia: dilemas da democratização*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. “Totalitarismo, democracia liberal e o ‘desafio de nossa época’”. *In: Perspectivas*, v. 6, nº 2, pp. 53-64, 2021.

ANTUNES, Ricardo. *O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?:ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 13ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

ARANTES, Paulo. “Sale boulot: uma janela sobre o mais colossal trabalho sujo da história Uma visão no laboratório francês do sofrimento social” *In: Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 23, n. 1 (2011).

ARATO, Andrew. “Representação, soberania popular e *accountability*”. In: *Lua Nova*, São Paulo, nº 55-56— 2002.

BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.

BIRULÉS, Fina (Org.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006.

BERKOWITZ, Roger. “The cynicism of paraphrasing: a review of ‘vita activa: the spirit of Hannah Arendt’”. In: *amor mundi: Hannah Arendt Center’s Weekly Edition*. Disponível em: <<https://medium.com/amor-mundi/the-cynicism-of-paraphrasing-a-review-of-vita-activa-the-spirit-of-hannah-arendt-43b319826128>>. Acesso em: jan/22.

BODZIAK, Paulo Eduardo. “Montesquieu e o poder não soberano em Hannah Arendt”. In: *Kínesis*, Vol. III, nº 05, Julho-2011.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. Trad. Mario A. Marino; Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Politeia, 2019.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BRUNKHORST, Hauke. “Equality and elitism in Arendt”. In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2006.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press, 1992.

CANOVAN, Margaret. “The contradictions of Hannah Arendt’s political thought”. In: *Political Theory*, Vol 6 No 1, 1978.

CANOVAN, Margaret. “The people, the masses, and the mobilization of power: the paradox of Hannah Arendt’s ‘populism’”. In: *Social Research*, vol. 69, no. 2, pp. 403–22, 2002.

CANOVAN, Margaret. “The leader and the masses: Hannah Arendt on Totalitarianism and Dictatorship”. In: P. Baehr; M. Richter (Eds.) *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*, pp. 241-260. Cambridge University Press, 2004.

CANOVAN, Margaret. “Arendt’s theory of totalitarianism: a reassessment”. In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, (pp. 25-43), 2006.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Trad. Joana Angélica d’Avila. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2018.

CASTORIADIS, Cornelius. *Encruzilhadas do labirinto II. Domínios do homem*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CAVARERO, Adriana. *Democrazia sorgiva: note sur le pensiero politico di Hannah Arendt*. Raffaello Cortina Editore, 2019.

CAVARERO, Adriana. *Surging democracy: notes on Hannah Arendt's political thought*. Translated by Matthew Grevas. Stanford University Press, 2021.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Anísio Garcez Homem. Editora Letras Contemporâneas, 2010.

CONRAD, Joseph. *O coração das trevas*. Trad. Ricardo Giassetti. 1ª Ed. São Paulo: Mojo. Org, 2019.

CONSANI, Cristina Foroni. “Teorias da democracia deliberativa: propostas e problemas” *In: Revista PERI*, v. 02, n. 01, 2010.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. *In: Revista Filosofia Política*, nº 02, 1985.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Democracia sin demos*. Trad. Víctor Goldstein. Barcelona: Herder Editorial, 2020.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Antes e depois de Sócrates*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014

CORREIA, Adriano. “Acumulação ilimitada e a política como mera força: Hannah Arendt sobre imperialismo e capitalismo”. *In: Cadernos Arendt*, v. 2, n. 3. *Dossiê 70 anos de “Origens do Totalitarismo”*, 2021.

CORREIA, Adriano. “Quem é o animal laborans de Hannah Arendt?”. *In: Revista de Filosofia Aurora*, v. 25, n. 37, 2013.

CORREIA, Adriano. “Liberalismo versus política: análise da prevalência moderna do econômico em Hannah Arendt e Michel Foucault”. *In: Princípios: Revista de Filosofia*, v. 19, n. 32 (2012). Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/75>.

CORREIA, Adriano. “Apresentação à nova edição brasileira (2010)”. *In: ARENDT, Hannah. A condição humana*. Trad. Roberto Raposo com revisão técnica de Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (p. XIII-XLIV).

CRARY, Jonathan. *24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono*. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

D'ARCAIS, Paolo Flores. *Hannah Arendt: Existencia y libertad*. Editorial Tecnos, Madrid, 1996.

DAHL, Robert. *A democracia e seus críticos*. Trad. Patrícia de Freitas Ribeiro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

DI PEGO, Anabella. “Crítica del humanismo, labor y cuerpo em Hannah Arendt”. In: *Differenz: Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporâneas*, nº 08, año 9, julio de 2022, [pp. 35-53].

DI PEGO, Anabella. “La política reconsiderada a la luz de las revoluciones modernas: Más allá de la democracia deliberativa. In: *La revolución en tiempos democráticos. A propósito de On Revolution de Hannah Arendt*, Enrique Gallegos y Claudia Galindo (editores), México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 21-45. ISBN: 978-607-8359-57-8, 2015.

DI PEGO, Anabella. *La modernidade en cuestión: Totalitarismo e sociedade de massas em Hannah Arendt*. Edulp, colección de Filosofía, 2015.

DI PEGO, Anabella. “Hannah Arendt y la política en la época moderna: entre el totalitarismo y la sociedad de masas”. In: Moran, Julio César (comp.), *Los filósofos y los días. Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad*. La Plata, (segunda edición revisada y ampliada), pp. 35-60. ISBN: 978-987-1725-01-4, 2010.

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

DUARTE, André. *Pandemic and crisis of democracy: Biopolitics, Neoliberalism, and Necropolitics in Bolsonaro’s Brazil*. Routledge, New York and London, 2023.

DUARTE, André. *A pandemia e o pandemônio. Ensaio sobre a crise da democracia brasileira*. 1ª ed., Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

DUARTE, André. “Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes”. In: *En-claves del pensamiento. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología*, v.1, p.143-154, 2007.

DUARTE, André. “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política”. In: *Trans/Form/Ação*, v. 24, p. 249-272, 2001.

DUARTE, André. “Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical”. In: *Revista Estudos Políticos*, ISSN 2177-285, Número O – 2010/01, p. 45-63.

DUARTE, André. “Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos”. In: *Argumentos: Revista de Filosofia*, v. 1, 2013, p. 39-63.

DUARTE, André. “Hannah Arendt e a política excêntrica”. In: *Multitextos - Revista do Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-RJ*, 2008.

DUBIEL, Helmut. “Hannah Arendt and the theory of democracy: a critical reconstruction” In: *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought After World War II*. KIELMANSEGG, Peter Graf; MEWES, Horst; GLASER-SCHMIDT, Elisabeth (Orgs), Cambridge University Press, 1997.

ECCEL, Daiane. “Da revolução, Arendt, uma moderna?” *In: Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 3, p. 109-128, Set./Dez., 2013.

ECCEL, Daiane. “Entre a conservação da memória e a possibilidade de novas fundações: o que permanece da tradição em Hannah Arendt?” *In: Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 23, n. 2, p. 267-286, maio/ago. 2018.

ESPOSITO, Roberto. “Polis o comunitas?” *In: Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Fina Birulés (Org.). Gedisa Editorial, 2006.

FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. “Sob o Signo da República: notas Sobre o Estatuto do Sistema de Conselhos no Pensamento de Hannah Arendt”. *In: Philósofos* 11 (1) : 31-48, jan./jun. 2006.

FINLEY, Moses. *Democracia antiga e moderna*. Trad. Waldéa Barcellos, Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRATESCHI, Yara. “Participação e liberdade política em Hannah Arendt”. *In: Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 10, p. 83 – 100, 2007.

FRATESCHI, Yara. “Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt”. *In: Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 21; n. 3, p. 29-50, 2016.

FORTI, Simona. “Introduzione: Hannah Arendt: filosofia e politica”. *In: Hannah Arendt*. LEFORT, Claude; FORTI, Simona (Org.) Bruno Mondadori, Milano, 1999.

GAY, Peter. *A cultura de Weimar*. Trad. Laura Lúcia da Costa Braga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GORZ, André. *Misérias do presente, riqueza do possível*. Trad. Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2004.

GORZ, André. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Trad. Angela Ramalho Vianna e Sérgio Goés de Paula. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

HADDAD, Samir. “Arendt e Marx, trabalho, fabricação”. *In: Cadernos Arendt*, vol. 02, n. 04 – *Dossiê Hannah Arendt e seus interlocutores*.

HADDAD, Samir. “Trabalho e sociedade de consumidores: notas a partir de Hannah Arendt” *In: Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, vol. V, n. 1-2, 2017.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

ISAAC, Jeffrey C. “Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics”. *In: The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 1, pp. 156-168, (Mar., 1994).

JEFFERSON, Thomas. *Escritos políticos*. *In: (Os pensadores)*. Seleção de textos Francisco C. Wefort. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho et al. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2008.

KALYVAS, Andreas. “Democracia constituinte”. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. *Lua Nova*, São Paulo, 2013, p. 37-84.

KATEB, George. “Freedom and wordliness in the thought of Hannah Arendt”. In: *Political theory*, Vol. 05, n. 02, May 1977.

KATEB, George. *Hannah Arendt. Politics, conscience, evil*. New Jersey: Rowman & Allanheld, 1983

KEANE, John. *Vida e morte da democracia*. Trad. Clara Colloto. São Paulo: Edições 70, 2010.

KOHN W, Carlos. “Condiciones para una ciudadanía democrática: la praxis de la libertad política según Hannah Arendt”. In: LABASTIDA, J. y ARÉCHIGA V., (Orgs.), *Identidad y Diferencia*, Vol. I, *La política y la cultura*, México, Siglo XXI, pp. 126-139, 2010.

KOHN W, Carlos. “Hannah Arendt: entre republicanismo cívico y democracia agonística”. In: Astorga, O; Kohn, C. y Ojeda, J., *La democracia radical*, Caracas, La Hoja del Norte, pp. 51-80, 2015.

KOHN, Jerome. “Introdução (2020)”. In: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Org. Jerome Kohn; trad. Pedro Jorgensen Jr. 7ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2020.

KREIDER, David. *Isonomia: The Greek idea of freedom*. Master Degree. University of Montana, 1973.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo: Intermeios, 2015.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Introdução de Giuseppe Cocco. Trad. Mônica de Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. Trad. Daniel P. P. da Costa. São Paulo: N-1 edições, 2017.

LEDERMAN, Shmuel. *Hannah Arendt and participatory democracy: a people's utopia*. Palgrave Macmillan, 2019.

LEFORT, Claude. “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”. In: BIRULÉS, Fina (Org.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, (pp. 131-147), 2006.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária*. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEVIN, Martin. “On *animal laborans* and *homo politicus* in Hannah Arendt: a note”. In: *Political theory*, vol. 07, n. 04, November 1979.

LORAUX, Nicole. “Nas origens da democracia. Sobre a ‘transparência democrática’”. Trad. Rachel de Andrade C. Brasileiro. In: *Revista Discurso*, n. 11, 1979, p. 13-24, 1979.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. “A atividade humana do trabalho [*Labor*] em Hannah Arendt”. In: *Revista Ensaio* n° 14 (pp. 131-168). Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17849>.

MANTENA, Karuna. “Genealogies of a Catastrophe: Arendt on the logic and legacy of Imperialism” (pp.83-113). In: BENHABIB, Seyla (Org.) *Politics in dark times: encounters with Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2010.

MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. 1ª ed., Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2009.

MARRUS, Michael R. “Hannah Arendt and the Dreyfus Affair”. In: *New German Critique*, No. 66, Special Issue on the Nineteenth Century, 1995.

MARTIN, Sergio Quintero. “El *factum* de la pluralidad como salida al fenómeno totalitário”. In: *Pescadora de Perlas. Revista de estudios Arendtianos*, vol. 1, n° 1, agosto 2022, pp. 118-146.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Reginaldo Sant’Anna. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. 4ª ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MIGUEL, Luis Felipe. “A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo”. In: *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 45, n° 3, 2002.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João Batista da Costa. 3ª ed., Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

MÜLLER, Maria Cristina. “O espírito revolucionário pode iluminar o século XXI? Reflexões a partir de Hannah Arendt”. In: *Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt*. Rodrigo Ribeiro Alves Neto (Org.), 1ª ed., Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MÜLLER, Maria Cristina. “Apologia à obra *A condição humana* de Hannah Arendt 60 anos após sua primeira publicação”. In: *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 25, n. 48 (2018). Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14139>.

MÜLLER, Maria Cristina. “A possibilidade de novos começos”. In: *PHILÓSOPHOS*, Goiânia, v. 23, n. 1, p.347-376, Jan/Jun. 2018.

NEGRI, Antonio; HARTD, Michael. *Declaração – Isto não é um manifesto*. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: N-1 edições, 2014.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

QUINTANA, Laura. “Democracia y pluralidade em Hannah Arendt”. In: Rodolfo Arango Rivadeneira (ed.), *Filosofía de la Democracia: Fundamentos Conceptuales*. Ediciones Uniandes, Cesó. pp. 269—288, 2007.

PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. The Macmillan Press, 1981.

PÉLBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. 1ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PONCE SANTOS, Rodrigo. *Princípio e início: a questão da humanidade em Hannah Arendt*. Tese de Doutorado. Setor de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia UFPR (279 f.). Curitiba, 2017. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/53387/R%20-%20T%20%20RODRIGO%20PONCE%20SANTOS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Trad. Ângela Leite Lopes. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

RANCIÈRE, Jacques. *Política, polícia, democracia*. Trad. María Emilia Tijoux. 1 ed., Santiago: LOM Ediciones, 2006.

RICOEUR, Paul. “Préface” In: ARENDT, Hannah. *Condition de l’homme moderne*. Trad. Georges Fradier. Calamann-Lévy, 2018.

ROSANVALLON, Pierre. *A democracia inacabada*. Trad. Gabriela Nunes Ferreira; Luiz Carlos Ramiro Junior et. al. 1ª ed., São Paulo: Alameda, 2018.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Tradução de João Filipe Marques. Instituto Piaget, 1987.

PORCEL, Beatriz. “Los primeros indícios de la recuperación de La Condición Humana de Hannah Arendt”. In: *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 25, n. 48 (2018). Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14172>.

PRZEWORSKI, Adam. *Crises da democracia*. Trad. Berilo Vargas. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

SAAVEDRA, Javier. “Hannah Arendt y el ‘animal laborans’. Reflexiones em torno a la condición humana postmoderna”. In: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y jurídicas*, v. 29, n.1, (2011).

SCHEUERMAN, William. *Civil disobedience*. Polity Press, 2018.

SITTON, John, F. "Hannah Arendt's argument for council democracy". In: *Polity*, Vol. 20, No. 1, p. 80-100, 1987.

SMITH, Nicholas H. "Arendt's anti-humanism of labour". In: *European Journal of Social Theory*. Vol. 22 (2019).

SMOLA, Julia Gabriela. "El pensamiento político de Hannah Arendt: notas sobre revolución, promesa y fundación política". In: *Cadernos de Filosofía Alemã*, v. 21; n. 3, 2016.

TAMINIAUX, Jacques. "Athens and Rome." In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2001, p.165-177.

UCHÔA, Marcela da Silva. "O imperialismo e o colonialismo nas *Origens do Totalitarismo*". In: *Cadernos Arendt*, v. 2, n. 3. *Dossiê 70 anos de "Origens do Totalitarismo"*, 2021.

URBINATTI, Nadia. "A democracia representativa é realmente democrática?". Entrevista com Bernard Manin e Nadia Urbinati por Hélène Landemore. In: *Revista dois pontos: Curitiba*, São Carlos, volume 13, número 2, p. 143-156, outubro de 2016

VERSTEGEN, Casper. *Hannah Arendt and the mob*. Master Degree. University of Amsterdam (73f.). Supervisor: Stefan Niklas, 2018. Disponível em: <https://scripties.uba.uva.nl/scriptie/662651>

VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2006.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia, o grande desvio*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WELLMER, Albrecht. "Hannah Arendt y la revolución". In: *Hannah Arendt: El legado de una mirada*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2008, p.99-117.

WOLIN, Sheldon. *Fugitive democracy and other essays*. Princeton University Press, 2016.

WOLIN, Sheldon. "Hannah Arendt: Democracy and the political". In: *Source:Salmagundi*, No. 60, (Spring-Summer 1983).

ZWEIG, Stefan. *Autobiografia: o mundo de ontem. Memórias de um europeu*. Tradução de Kristina Michahelles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.